MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80333-1

MICROFILMED 1991

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

BLANC, ELIE

TITLE:

TRAITE DE PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE ...

PLACE:

LYON

DATE:

1909

Master Negative #

91-80333-1

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

188
B58

Blanc, Élie, 1846- 1927.

Traite de philosophie scolastique,précédé d'un vocabulaire de la philosophie scolastique et de la philosophie contemporaine, par Élie Blanc ... 3. éd. entièrement revue... Lyon, Vitte, 1909.

3 v. 19 cm.

Contents.--t.1. Vocabulaire, Logique et Métaphysique générale.--t.2. Cosmologie et psychologie. t.3.Théodicée, Morale.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11X24

IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB

DATE FILMED: 11/4 INITIALS BA

FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

VOLUME 1

AIIM

Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202

Centimeter

Inches

MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

C

HE

188 B58

Columbia University
in the City of New York

LIBRARY

TRAITÉ

DE

PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE

TROISIÈME ÉDITION

DU MÊME AUTEUR :

Manuale philosophiæ scholasticæ. 2 vol. in-8° d'environ 400 pp. 10 fr.

Études sociales, précédées de l'Encyclique *Sur la condition des ouvriers.* In-16 de 473 pp. 3 fr. 50.

Le salut social par les cités chrétiennes. In-16 de 218 pp. 2 fr.

Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, à l'usage des écoles, illustré. 2 fr. 60.

Morale et sagesse pratique en proverbes. In-8° illustré de 300 pp. 2 fr.

Mélanges philosophiques (1897-1900). Gr. in-8° de 400 pp. 5 fr.

Opuscules philosophiques : Un spiritualisme sans Dieu, Examen de la philosophie de M. Vacherot. In-8° de 140 pp. Prix : 2 fr. — *Théorie du libre arbitre.* In-8° de 100 pp. Prix : 1 fr. 50. — *Les nouvelles bases de la morale d'après M. Spencer. Exposition et réfutation.* 1 fr. 50. — *Une leçon de philosophie tirée du langage.* 0 fr. 50.

Dictionnaire de philosophie ancienne, moderne et contemporaine, fort vol. in-4° couronne de 1280 col. ou 640 pages. — Prix : broché, 12 fr. (Paris, Lethielleux). Le *Supplément* (années 1906, 1907, 1908), vient de paraître, 80 p., petit in-4° à 2 col., 2 fr.

Dictionnaire universel de la pensée, alphabétique, logique et encyclopédique. Classification naturelle et philosophique des mots, des idées et des choses. 2 vol. gr. in-8°, à 2 col. (77 lignes) de 800 pp. chacun. — Prix : brochés, séparément, 25 fr. net ; reliés en un seul volume, 30 fr.

Répertoire des auteurs et des ouvrages contemporains de langue française ou latine. Avec la collaboration de M. Vaganay. In-8° de 513 pp. 6 fr. broché ; relié, 7 fr. Cette première série a paru en 1902. Un peu plus tard paraîtra la 2e série.

Jésus-Christ et les autres personnages de l'Evangile. In-8° de 270 pp. compactes. Prix : 3 fr.

Synthèse des connaissances humaines : science et lettres, 206 pp. in-8°. — *Art : beaux-arts. Arts de la lutte. Sport. Jeux*, 166 pp., in-8°. — *Du bonheur et de la condition sociale. Hiérarchie ecclésiastique et civile*, 235 pp. in-8°. — *De l'éducation et de la culture*, 160 pp. in-8°. — *De l'industrie : du commerce et du transport*, 184 pp. in-8°. — Ces cinq volumes, destinés, comme le précédent, à entrer dans une Collection encyclopédique, forment ensemble un même tout, une sorte de *synthèse sociale*, calquée sur la *synthèse des connaissances.* Prix de chaque vol. : 3 fr. Ensemble : 7 fr. 50.

La Foi et la Morale chrétienne. Exposé apologétique. 256 pp. in-32. Ouvrage de propagande. Prix : 1 fr. (Lethielleux).

L'Encyclique « Pascendi dominici gregis » et le Décret « Lamentabili sane exitu ». Texte latin et texte français. Suivis d'une Table alphabétique très détaillée avec renvois précis aux textes, au moyen de numéros d'ordre. 124 pp. in-8°. Prix : 1 fr. 25 (Paris et Lyon, Vitte).

TRAITÉ
DE
PHILOSOPHIE
SCOLASTIQUE
PRÉCÉDÉ D'UN

VOCABULAIRE DE LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE
ET DE LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

par

ELIE BLANC

Prélat de la Maison de S. S.
Professeur de philosophie aux Facultés catholiques de Lyon

TROISIÈME ÉDITION ENTIÈREMENT REVUE ET MISE A JOUR

TOME I

VOCABULAIRE, LOGIQUE ET MÉTAPHYSIQUE GÉNÉRALE

LIBRAIRIE CATHOLIQUE EMMANUEL VITTE

LYON — 3, Place Bellecour, 3 | **PARIS** — 14, rue de l'Abbaye, 14

1909

IMPRIMATUR

Lyon, le 4 novembre 1908.

† Louis Jean, *évêque d'Hiérapolis,*
Auxiliaire de S. E. le Cardinal Archevêque de Lyon.

158
B58
v.1

PRÉFACE

DE

de la troisième édition.

Déjà vingt ans se sont écoulés depuis la publication de ce *Traité de Philosophie scolastique*, dont l'opportunité n'a pas diminué. Il a été mis à jour et soumis à une revision complète. On s'en apercevra facilement aux additions, notes, références bibliographiques, critiques d'ouvrages récents. Dans ce premier volume, les modifications ou compléments portent spécialement sur les points suivants : la notion de la philosophie scolastique, (n° 17 *bis*), la vérité et ses espèces (n°s 198 et 200), la distinction de l'essence et de l'existence (n° 409 et suiv.) la raison dernière de la possibilité des choses (n° 431 *bis*), les catégories (n° 478), l'agnosticisme (n° 408), le pragmatisme (n° 262), la logistique et la logique des sentiments (n° 33 *bis* et 184).

Toutefois, il n'en est pas de la philosophie, de celle du moins qui est exposée ici, comme de certaines sciences contemporaines, en voie de naître ou de se former, qui changent facilement d'aspect et même de bases en quelques années. Il n'y avait donc pas lieu de refondre cet ouvrage ni d'en changer l'ordonnance générale. Sans doute, la vie philosophique est très intense à notre époque. Mais un *Traité* comme celui-ci ne doit pas se transformer en une sorte d'histoire critique : il doit rester ce qu'il était avant tout, un ouvrage de doctrine. Quant au

mouvement philosophique de ces dernières années, on pourra le suivre dans l'*Histoire de la Philosophie* et dans le *Dictionnaire de Philosophie*, auquel vient de s'ajouter un *Supplément* (années 1906, 1907, 1908).

Puisse ce *Traité* contribuer encore, pour sa modeste part, à la propagation des saines doctrines, qui ne sont pas moins nécessaires aux hommes de foi qu'aux hommes de caractère.

Le 24 décembre 1908. E. B.

PRÉFACES

de la première et de la deuxième éditions

Au moment où renaissait la philosophie scolastique, et depuis lors, des traités nombreux et de mérites divers ont vu le jour. Citons entre tous : les *Institutiones philosophicæ* du P. Liberatore, qui datent bientôt de trente ans ; les *Elementa philosophiæ christianæ cum antiqua et nova comparatæ*, de Sanseverino ; la *Summa philosophica in usum scholarum*, du cardinal Zigliara ; la *Philosophia elementaria*, du cardinal Gonzalez. En France, les traités de Mgr Rosset, de MM. Grandclaude, Brin, Vallet, etc., se sont répandus comme les précédents parmi le clergé des séminaires, et y sont justement appréciés. Mais si les traités écrits en latin et destinés à peu près exclusivement aux ecclésiastiques abondent, il n'en est pas de même des traités en français. Et cependant la philosophie scolastique ne peut reprendre sa place en France et y remplir son rôle, qu'à la condition de parler la langue nationale. Des traductions ne sauraient lui suffire.

C'est ce qui nous a déterminé à composer ce traité. Il comprend trois volumes. Un coup d'œil jeté sur les pages qui suivent, fera mieux connaître notre dessein que ne le ferait une longue préface.

Dieu veuille que cet ouvrage, que nous avons osé entreprendre après un enseignement déjà long, contribue pour sa part à justifier la philosophie scolastique, à la faire goûter de tous les bons esprits et à lui concilier de nouveaux disciples.

Lyon, le 8 décembre 1888.

ELIE BLANC.

Le bon accueil fait par le pnblic à ce *Traité*, en rendait nécessaire, depuis l'année dernière déjà, une nouvelle édition. Ce succès est un indice, entre mille autres plus importants, du progrès des études philosophiques, si souvent bénies et si puissamment encouragées par Léon XIII. Cette philosophie scolastique, si longtemps dédaignée et abandonnée même de ses défenseurs naturels, est de nouveau recherchée, approfondie, goûtée ; elle obtient une part grandissante d'attention et d'estime de la part des philosophes qui appartiennent aux camps les plus étrangers, sinon les plus hostiles. Il n'est pas rare de les entendre déclarer qu'elle « a rendu de grands services à l'esprit humain en maintenant le goût de la philosophie et la passion de la dialectique, en créant un langage technique d'une rigoureuse logique, sur lequel nous vivons encore et qui a contribué largement à donner à la langue française la clarté et la précision qui la distinguent entre toutes. Il faut donc, ajoutent-ils, se garder de mépriser « le fatras scolastique », et faire comme Leibniz, qui puisait largement dans cet arsenal de mots et d'idées ». (A. Bertrand, *Lexique de Philosophie*, 1792, V. Scolastique.)

Nous nous réjouissons de voir tomber un à un les préjugés qui éloignaient plus d'un esprit de la philosophie de l'Eglise : leur disparition éclaircit l'avenir et le remplit d'espérance. Du moment que la Scolastique est admise par l'opinion à exposer ses idées et à défendre sérieusement sa cause, elle n'est pas loin de la gagner. En lui empruntant, comme on le fait déjà, ses idées fondamentales et ses armes les plus éprouvées, les meilleurs esprits cesseront de lui être hostiles ; ils seront même amenés à la défendre et à la continuer. Ils n'hésiteront plus, quand ils seront convaincus, par leur propre expérience, qu'elle est la philosophie à la fois la plus traditionnelle et la plus libre, la plus précise et la plus large, la plus rigoureuse dans ses dogmes et la plus flexible dans ses opinions, la mieux ouverte à toutes les découvertes et la mieux faite, en un mot, pour l'avenir, en même temps qu'elle reste la philosophie dominante du passé. Gagnés à la vérité philosophique, ils ne seront pas loin de l'être, s'ils ne l'étaient déjà, à la vérité religieuse. Puisse cette nouvelle édition contribuer quelque peu à ce résultat !

Elle ne diffère de la précédente que par des corrections de détail et quelques additions utiles. De même que dans la première, l'auteur s'est abstenu de citations nombreuses de textes et d'ouvrages, qui surchargeraient ces trois volumes déjà forts compacts et égareraient même plus d'un lecteur. On ne peut, en effet, signaler maints ouvrages à consulter, très différents d'esprit, sans en faire la critique ou sans indiquer de quelque autre manière le moyen de s'en servir. Tous les renseignements bibliographiques et tous les documents vraiment utiles trouveront mieux leur place dans l'*Histoire de la Philosophie* et dans quelques autres volumes (*Extraits* et *Mélanges*) qui la suivront et formeront, avec elle et le *Traité*, une *Somme philosophique* des plus complètes, qui pourra satisfaire, en tous cas, à bien des exigences.

Parmi les approbations qui ont été accordées à la première édition du *Traité de philosophie scolastique*, il en est une, précieuse entre toutes, que l'auteur ne saurait omettre de publier : c'est le Bref de S. S. Léon XIII. Mais s'il croit devoir taire les noms des autres personnages ou des écrivains qui ont approuvé ses efforts, il n'en conserve pas moins le souvenir reconnaissant. Qu'ils daignent donc agréer ici l'expression discrète de sa respectueuse gratitude.

1er mai 1893. E. B.

Bref de Sa Sainteté Léon XIII

LÉON XIII PAPE

Cher fils, salut et bénédiction apostolique. Les trois volumes dont vous Nous avez offert, il n'y a pas bien longtemps, un exemplaire, prouvent bien que vous n'êtes pas seulement un amateur mais encore un propagateur et un défenseur de la philosophie scolastique. Bien qu'elle déplaise maintenant à la plupart, parce qu'elle est ancienne, comme s'il était du sage de ne pas tant chercher la vérité que de poursuivre des nouveautés, cependant elle n'en est pas moins cultivée avec honneur par beaucoup d'autres, surtout dans le Clergé ; et c'est elle que Nous Nous efforçons grandement de relever et de rétablir dans son ancienne dignité, pour les raisons que Nous avons souvent développées. C'est pourquoi Nous pensons que la tâche que vous avez entreprise est opportune et très digne de votre talent ; et de même que vous avez intelligemment entrepris d'écrire, de même Nous avons la confiance que votre travail sera utile à ceux qui ont le goût des sciences philosophiques. Comme gage des dons célestes et témoignage de Notre bienveillance, Nous vous accordons très affectueusement la bénédiction apostolique.

Donné à Rome près Saint-Pierre, le 21 juin de l'année 1890, la treizième année de Notre Pontificat.

LÉON XIII Pape.

LEO PP. XIII

Dilecte fili, salutem et apostolicam benedictionem. Tria volumina, quorum Nobis exemplum haud ita pridem dono misisti, te quidem philosophiæ scholasticæ non amatorem tantummodo, sed propagatorem ac vindicem probant. Quod genus philosophiæ, etsi nunc plerisque displicet quia vetus est, perinde ac non tam vera quærere sapientis est, quam nova consectari, nihilominus tamen a multis præsertim e Clero, cum laude excolitur : idemque Nos excitare ac dignitati pristinæ restituere valde conamur eas ob causas quas sæpe persecuti sumus. Quocirca cepisse te provinciam ducimus opportunam atque ingenio tuo valde dignam : istum vero tuum scribendi laborem, ut est intelligenter susceptus, ita philosophicarum disciplinarum studiosis utilem confidimus futurum, Cœlestium munerum auspicem Nostræque benevolentiæ testem tibi apostolicam benedictionem peramanter impertimus.

Datum Romæ apud S. Petrum die XXI junii anni MDCCCLXXXX, Pontificatus Nostri decimotertio.

LEO PP. XIII.

VOCABULAIRE

DE LA

PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE

ET DE LA

PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Définitions — Distinctions — Axiomes

INTRODUCTION AU TRAITÉ DE PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE

NOTA. — Les termes propres à la philosophie contemporaine sont marqués d'un astérisque. Pour éviter certaines répétitions, on renvoie, quand il y a lieu, aux numéros du Traité.

A. L'une des quatre lettres, A, E, I, O, qui représentent les quatre sortes de propositions distinguées par les logiciens pour déterminer les modes et les lois du syllogisme. A désigne la proposition universelle affirmative ; E, la proposition universelle négative ; I, la proposition particulière affirmative ; O, la proposition particulière négative. C'est ce qu'on a exprimé dans ces deux vers : « Asserit A, negat E, verum generaliter ambo — Asserit I, negat O, sed particulariter ambo. »

Abduction (en latin, *abductio* ; en grec, ἀπαγωγή). Syllogisme dans lequel la mineure est moins évidente que la conclusion, en sorte que l'attention *se détourne* de celle-ci pour se porter vers la mineure. Exemple donné par Aristote : La

science peut être enseignée ; or, la justice est une science ; donc la justice peut être enseignée. On voit que l'*abduction* diffère de l'*objection* en ce que celle-ci porte sur le point contesté et non pas sur un autre.

* **Aboulie** (ἀ privatif ; βουλή, volonté : privation de volonté). Sorte de maladie dans laquelle le malade est privé de volonté, ou du moins de volonté efficace.

Absolu (*absolutus*, délié, libre, complet, parfait). Ce qui ne suppose pas autre chose, ce qui ne se rapporte pas à autre chose. A l'*absolu* est opposé le *relatif* (v. relation). Il n'y a qu'un absolu sans restriction : c'est Dieu, à qui tout se rapporte, sans que lui-même soit subordonné à rien. L'*être* est absolu, si on lui compare les différents modes. La *substance* et l'*essence* sont absolues, si on leur compare les accidents qui s'y ajoutent. La *qualité* et la *quantité* sont absolues, si on leur compare les autres accidents, qui affectent la substance d'une manière relative. L'*universel* est absolu si on lui compare le particulier. *Absolu*, *absolument* offrent encore plusieurs sens distincts, ils peuvent signifier : sans exception, sans restriction, sans condition, sans comparaison, indépendamment, etc. — Il est évident que le *relatif suppose l'absolu*. On ne peut nier celui-ci sans affirmer par là même qu'on en a quelque connaissance.

Abstinence. Dans le stoïcisme, l'abstinence consistait à s'abstenir de plaisirs sensibles ou d'autres satisfactions pour conserver la sérénité de l'âme et mieux affirmer l'indépendance et la suprématie de la volonté.

Abstraction (*abstractio* : *abstrahere*, tirer de). Action de l'esprit qui tire l'universel du particulier, pour considérer la chose sans ses *notes individuantes* (v. 41 et 868, Intellect agent). — Distinctions : *Abstraction métaphysique*, celle qui consiste à faire abstraction de toute matière, pour ne retenir que les notions d'essence, de substance, etc. — *Abstraction mathématique*, celle qui consiste à laisser les qualités sensibles pour ne retenir que la quantité et ce qui s'y rapporte, nombres, figures, etc. — *Abstraction* qu'on pourrait appeler *physique*, ou plutôt des sciences physiques, qui consiste seulement à généraliser les qualités sensibles (v. 347). Mais on peut entendre aussi par *abstraction physique* une simple attention, qui fait considérer une chose sans celles qui lui sont unies, par exemple la tête d'une statue sans le reste du corps. Les sens exercent une abstraction analogue ; car ils perçoivent dans l'objet la qualité qui leur est propre, sans les autres : par exemple la vue perçoit la couleur sans la saveur, etc. — Axiome : *Il n'y a pas de mensonge dans l'abstraction* (Abstrahentium non est mendacium), c'est-à-dire que les idées ne sont pas

fausses par elles-mêmes ; il n'y a pas d'erreur à considérer une chose sans l'autre, mais seulement à affirmer ou à nier l'une de l'autre (v. 199).

Abstractive. Se dit particulièrement de l'idée et de la connaissance rationnelles que l'on a d'une chose par une autre qui en est l'image ou l'expression : ainsi nous connaissons la cause par l'effet, Dieu par la créature. La connaissance abstractive est opposée à l'*intuitive* (Cf. Intuition).

Abstrait. Objet de l'abstraction, idée générale. A proprement parler, l'abstrait c'est l'universel considéré dans l'esprit, c'est-à-dire l'universel formel. On regarde aussi comme *abstraite* une qualité considérée indépendamment de son sujet : par exemple une couleur, le rouge, le blanc, le vert. Mais il est évident que si on considère cette couleur vue et sentie dans tel cas particulier et non pas la couleur en général ou telle couleur spéciale, il n'y a pas abstraction logique, mais physique pour ainsi dire ; c'est-à-dire que l'abstraction vient toute alors de l'attention : *on fait abstraction de...*, *on s'abstrait de*, mais *on n'abstrait pas* absolument parlant. A l'abstrait est opposé le *concret* (v. ce mot). — Axiome : *Plus une chose est abstraite, plus elle est simple* (Abstractius quo aliquid est, eo simplicius) ; car, plus une idée est générale, moins elle comprend de notes. L'idée d'être, par exemple, est la plus générale, elle est aussi la plus simple.

* **Abstrait-concret**. H. Spencer donne arbitrairement le nom d'*abstraites-concrètes* à certaines sciences (mécanique, physique, chimie) moins élevées que les mathématiques (dites sciences *abstraites*), mais plus générales que l'astronomie, la géologie, la biologie (dites sciences *concrètes*). En réalité, toutes les sciences sont abstraites, mais elles le sont à des degrés divers.

Abstrus (*abstrusus*, enfoncé, caché). Difficile à pénétrer, à entendre, très abstrait. — Les idées les plus abstraites sont à la fois les plus simples, c'est-à-dire les moins complexes, et, à certains égards, les plus abstruses ; car, si les idées les plus générales paraissent les premières, elles s'éclaircissent les dernières.

Absurde (*absurdus*, discordant : *surdus*, sourd). Ce qui est contradictoire, ce qui ne se conçoit pas, ce qui ne s'entend pas : par exemple un cercle carré. — Dans les sciences pures, en logique, en métaphysique, il n'y a pas de milieu entre l'absurde et le vrai ; mais en histoire et dans tout ce qui s'y rapporte, le faux n'est pas toujours absurde. — Axiome : *De l'absurde on peut tout déduire* (Ab absurdo sequitur quodlibet) ; par exemple, si on admet que la matière est incréée, on déduira toutes sortes de systèmes. — Démontrer ou raisonner *ab*

absurdo, c'est partir d'un principe contradictoire à celui que l'on veut établir et chercher à en tirer des conséquences inadmissibles.

Acatalepsie (ἀ, priv. ; κατάληψις, compréhension : incompréhensibilité). Dans la langue des sceptiques (Pyrrhoniens, moyenne Académie), l'acatalepsie est l'impuissance à laquelle serait réduit l'esprit humain en face de la vérité. D'après les *acataleptiques*, nous pourrions connaître le vraisemblable, le probable, mais jamais le certain.

Accident (*accidens* : *accidere*, arriver, s'ajouter). Ce qui est dans un autre, ce qui s'ajoute à la substance ou à l'essence pour la modifier. L'accident est donc opposé à la *substance* et à l'*essence*, sous différents rapports : l'accident ontologique, ou catégorique, ou prédicamentel, est opposé à la substance ; l'accident logique est opposé à l'essence ou l'espèce. Une branche dans un arbre est un accident logique, mais une substance réelle ou une partie de substance (v. 490 et suiv.). — Distinctions : *Accidents absolus, accidents relatifs*. Les premiers sont la qualité et la quantité, qui affectent la substance immédiatement et sans impliquer par eux-mêmes un rapport extérieur. — *Par soi, par accident* (Per se, per accidens). *Par soi*, c'est-à-dire de sa nature, essentiellement, de soi ; *par accident*, c'est-à-dire vu les circonstances, accidentellement. Cette distinction très importante marque deux modes d'action, de causalité ou d'attribution très différents. Exemple : La nourriture est *de soi* une cause de force et de santé ; mais, *par accident*, à cause des circonstances qui l'accompagnent, qui s'y ajoutent, elle est une cause de maladie.— Axiomes : *L'accident est d'un être plutôt qu'un être* (Accidens est entis potius quam ens), c'est-à-dire que l'accident complète l'être plutôt qu'il ne le constitue, il n'a l'être que secondairement et par la substance. — *L'être de l'accident, c'est d'être inhérent à la substance* (Accidentis esse est inesse), c'est-à-dire qu'on ne conçoit pas l'accident sans cette inhérence, sinon actuelle, du moins virtuelle. — *Ce qui est accident chez l'un ne peut être substance chez l'autre* (Accidens uni non est alteri substantia) ; car l'accident ne peut changer de nature (v. mode).

Achille (Argument de l'). Nom donné à un argument sophistique par lequel Zénon d'Elée voulait démontrer l'impossibilité du mouvement. Soit un coureur, Achille, « aux pieds légers », lancé à la poursuite d'une tortue : jamais il ne l'atteindra. Car il ne parviendra au point d'où elle est partie, que lorsqu'elle aura pris quelque avance, et ainsi de suite à l'infini, en ajoutant toujours aux espaces précédents l'espace nouveau et moindre parcouru par la tortue.

* **Acosmisme** (α, priv. ; κόσμος, monde). L'acosmisme est

la négation du monde, comme l'athéisme est la négation de Dieu. L'athée ne voit plus que le monde et il nie Dieu : l'acosmiste ne voit plus que Dieu et il nie le monde ; le premier ramène Dieu au monde, ce qui est détruire la divinité ; le second ramène le monde à Dieu et l'y absorbe, ce qui est supprimer le monde et dénaturer Dieu.

Acroamatique (ἀκροάομαι, entendre). Se dit de doctrines non écrites et transmises oralement à un petit nombre de disciples, parce qu'on les jugeait inaccessibles ou dangereuses à la foule (v. ésotérique, exotérique). Cette distinction avait lieu surtout dans l'école pythagoricienne. — Le commentateur Simplicius (vie s.) donna le nom d'*acroamatiques* à des écrits d'Aristote qui sont plus concis et plus didactiques.

Acte (*actus*). En philosophie, c'est l'être en tant qu'être, c'est la perfection de l'être. On l'oppose à la *puissance* (v. ce mot), qui implique une imperfection, un manque de complément. — Distinctions : *Acte pur. Acte premier. Acte second. Acte subsistant*, etc. (v. 419 et suiv.). — *Acte exercé* (elicitus) et *acte commandé* (imperatus). Par rapport à la volonté, l'acte exercé c'est le consentement, le vouloir, qui est exercé, produit par la volonté elle-même ; l'acte commandé est celui qui est produit par quelque autre faculté, sous l'empire de la volonté, comme marcher, réfléchir, parler, faire attention. — *Acte d'homme* (actus hominis) et *Acte humain* (actus humanus). L'acte d'homme est celui dont l'homme est l'auteur matériellement, mais non pas formellement, c'est-à-dire en tant qu'homme, avec délibération ou connaissance suffisante : ainsi de respirer en dormant ou sans attention ; l'acte humain, au contraire, est un acte voulu, délibéré. — Axiomes : *L'acte prime la puissance* (Actus est prior potentia). L'acte, en effet, est de toutes manières avant la puissance ; car la puissance ne peut être connue que par l'acte qui lui correspond, et de plus elle suppose un acte qui la fasse passer de la possibilité à l'existence ou de l'existence à l'action. — *C'est l'acte qui sépare et distingue* (Actus est qui separat et distinguit). C'est l'acte, en effet, comme forme, comme différence, ou comme opération, qui détermine les êtres et sert à les reconnaître. — *De deux êtres en acte on ne peut faire un seul et même être essentiellement* (Ex duobus entibus in actu non fit unum per se). Cela résulte de l'axiome précédent. — *L'acte et la puissance sont contraires*, c'est-à-dire qu'ils s'excluent dans le même sujet et sous le même rapport : le même principe ne peut être à la fois acte et puissance, donner le mouvement et le recevoir (v. moteur). — *L'acte et la puissance qui lui répond essentiellement sont dans le même genre suprême* (v. 421).

Action (*actio*). C'est l'opération, c'est l'*acte second*. Consi-

dérée comme catégorie, l'action est l'accident en vertu duquel la cause est formellement et actuellement telle. L'action implique une relation : elle est opposée à la *passion*. — DISTINCTIONS : *L'action immanente* (actio immanens) et l'*action transitive* (actio transiens). La première est celle dont le terme est dans le sujet qui agit : par exemple la pensée, tout acte vital. La seconde est celle qui a son terme au dehors : ainsi le travail corporel, du moins en tant que mécanique. D'une manière générale, *agir* implique quelque action immanente ; *faire*, une action transitive. — AXIOMES : *L'action est du sujet* (Actiones sunt suppositorum), c'est-à-dire qu'on attribue au sujet, à la personne l'action dont ils sont les principes, plutôt qu'à la nature. Par exemple, c'est l'homme qui voit, qui entend, qui raisonne, qui travaille, plutôt que l'œil ou l'oreille ou l'esprit ou la main. — *Tout se fait dans la nature par les voies les plus courtes, avec la moindre dépense de temps et de force*. C'est ce qu'on appelle aujourd'hui le *principe de moindre action*. Il répond à l'axiome scolastique : *La nature ne fait rien en vain* (v. nature). — *Pas d'action à distance*, c'est-à-dire que l'agent doit être présent par lui-même ou par un instrument.

Action réflexe (v. Réflexe).

Activité. C'est, en général, le pouvoir d'exercer une action, de produire un effet. L'activité est l'attribut de toute substance, tant inorganique que vivante ; mais, chez les êtres vivants, l'activité n'est pas seulement une force, c'est encore une vie, et si l'être est raisonnable, c'est une volonté.

Actuel. Se dit de ce qui est en acte (*quod est in actu* : τὸ ὂν κατ'ἐνέργειαν), par opposition à ce qui est *potentiel*, *en puissance*, ou bien *habituel*, c'est-à-dire *en habitude*.

Actuer. Néologisme français qui traduit le mot scolastique *actuare*, mettre en acte, réaliser, informer. *La forme actue la matière*.

* **Adaptation**. Action d'adapter ou de s'adapter. Se dit des organes (œil, etc.) qui s'accommodent aux distances et aux autres conditions dans lesquelles ils doivent s'exercer. Les physiologistes disent plutôt *accommodation*. On entend par la *loi d'adaptation* celle en vertu de laquelle les organismes se mettent peu à peu en harmonie avec le milieu, et, au dire des transformistes, changent même de nature.

Adéquat (latin, *adæquatus* : *adæquare*, égaler). Entier, total, égal à son objet. Se dit des idées, des connaissances.

Ad hominem. Voir argument.

Admiration. L'admiration, avec la curiosité qui en naît, est le principe de la science, comme le remarque Aristote. Descartes en fait une sorte de passion fondamentale, qui éveille l'âme et fait qu'elle s'applique à certains objets.

* **Æsthésie**. Synonyme de *sensibilité* (v. Esthésie).

Affectifs (états et phénomènes). Les modernes entendent par là tout ce qui rentre dans le domaine de la sensibilité et s'accompagne naturellement de plaisir ou de douleur. *Affectif* se dit par opposition à *représentatif*.

Affecter, affection. En philosophie, ces mots équivalent souvent à ceux de *modifier*, *modification* ; *impressionner*, *impression*. Dans la philosophie écossaise, les *affections* sont les sentiments de bienveillance ou autres que l'on éprouve pour ses semblables.

Afférent, v. nerf.

Affirmation. Acte de l'esprit qui compose deux idées par un jugement ; proposition qui exprime ce jugement. L'affirmation a pour contre-partie la *négation*, qui consiste à diviser deux idées comme incompatibles. — AXIOME : *L'affirmation est avant la négation* (Affirmatio est prior negatione), de même que l'idée d'être est avant celle de néant, le vrai avant le faux, le bien avant le mal.

A fortiori. A plus forte raison. Cette expression adverbiale marque que l'on conclut du plus au moins, ce qui fortifie la raison alléguée. Ex. : Si je dois aimer mes ennemis, à plus forte raison mes amis (v. a pari).

Agent (*agens*). Personne ou chose qui exerce un acte, une action. — DISTINCTIONS : L'*agent naturel* et l'*agent libre*. Le premier agit par nature, sans délibération, sans choix ; le second est soustrait à la nécessité. — L'agent est dit *univoque*, ou *équivoque*, ou *analogue*, selon qu'il produit un effet de même nature que lui (ainsi le père par rapport à son fils) ou de nature différente (ainsi l'artiste par rapport à son œuvre), ou de nature analogue (ainsi Dieu par rapport aux créatures). — AXIOMES : *Tout être agit en tant qu'il est en acte* (Agens omne agit in quantum est actu) (v. 421). — *L'agent comme tel, ne change pas, il est immuable*. Car l'agent, comme tel, ne souffre pas, ne subit aucun changement. Ainsi la causalité divine n'implique aucun changement en Dieu. — *L'agent n'agit pas sur son semblable* (Agens non agit in simile). De deux semblables, en tant que tels, l'un ne peut agir sur l'autre (v. semblable). — *L'agent communique sa ressemblance* (Agens agit simile sibi) ; car il n'agit qu'autant qu'il est et par conséquent comme il est. — *Intellect agent* (v. intellect).

* **Agnoscie** ou **Agnosie** (ἀ priv. ; γνῶσις, connaissance). Connaissance particulière qui vient à manquer après certains accidents nerveux ou par suite de quelque maladie.

* **Agnosticisme** (ἀ priv. ; *noscere*, connaître). Philosophie qui regarde les natures et en particulier la première cause comme absolument inconnaissables. Les agnostiques sont

donc des sceptiques qui bornent leur doute à la métaphysique. L'agnosticisme est une sorte de positivisme (v. ce mot) ; mais, tandis que le positivisme français, celui de Comte, de Littré, affecte d'ignorer la métaphysique, l'agnosticisme anglais, celui de H. Spencer, notamment, essaie d'expliquer cette ignorance et de l'établir positivement.

* **Agoraphobie** (ἀγορά, place ; φόβος, crainte). Sorte de manie, de frayeur folle qu'éprouvent quelques personnes en traversant une place publique, un pont, un grand espace découvert. Cette frayeur est accompagnée plus ou moins d'hallucinations : les murs vacillent, le sol tremble, les pavés coulent sous les pas.

* **Agraphie** (ἀ priv. ; γράφειν , écrire). Maladie ou état nerveux qui empêche d'écrire. L'agraphie est totale ou partielle. C'est une *aphasie* de la main (v. aphasie). La *paragraphie* est une maladie qui fait écrire un mot pour l'autre.

Agrégat. Se dit d'un groupement, d'une réunion de parties, plus ou moins bien juxtaposées, mais qui ne forment pas un tout essentiel. L'agrégat est *un*, mais *par accident* (unum per accidens). Les atomistes expliquent les corps comme de simples agrégats d'atomes.

* **Aidéique**. Se dit quelquefois d'un état où le sujet, l'hypnotisé, est sans idée, par opposition à l'état *monoïdéique*, où il est possédé par une idée fixe, et à l'état *polyïdéique*, où il a plusieurs idées.

* **Alalie** (ἀ priv. ; λαλιά, loquacité, parole). Nom sous lequel Jaccoud décrivait tous les troubles du langage. Le nom d'*aphasie* a prévalu aujourd'hui.

Altération (*alteratio*). Changement de qualité. Se dit des corps et d'un changement de bien en mal. L'altération n'est par elle-même qu'une transformation accidentelle, tandis que la génération et la corruption sont des transformations substantielles.

* **Altruisme** (*alter*, autre). Dans la philosophie positiviste, amour d'autrui. Ce n'est pas autre chose que la sympathie (v. ce mot). Il est opposé à l'*égoïsme*, qui alors ne signifie pas un vice, mais l'amour naturel de soi.

Ame (*anima*, souffle). Principe de la vie, particulièrement chez l'homme. Aristote en donne cette définition générale : L'âme est l'acte premier du corps naturel organique qui a la vie en puissance. — *L'âme du monde*, esprit divin qui, selon les Stoïciens, etc., animerait le monde. — *L'âme humaine*, celle qui est propre à l'homme. Aristote la définit : Le principe premier par lequel nous sentons, nous nous mouvons et nous comprenons. L'âme est la forme substantielle du corps, disent les

scolastiques, c'est-à-dire qu'elle donne à la matière d'être corps humain et qu'elle est le premier principe essentiel de toutes les opérations dans l'homme. — *L'âme sensible*, c'est l'âme des animaux et, dans l'homme, l'âme en tant que principe de la sensibilité. — *L'âme végétative*, c'est le principe de la vie de la plante, et, dans l'homme, l'âme en tant que principe de la vie inférieure. — *L'âme vile* (*anima vilis*), l'âme de l'animal. Se dit dans cette expression : expérimenter *in anima vili*.

* **Amimie** (ἀ priv. ; μῖμος, mime). Impossibilité de coordonner ses gestes pour exprimer ses pensées.

* **Amnésie** (ἄμνησία, oubli). Perte de la mémoire, qui provient de quelque maladie, de quelque fatigue ou lésion du cerveau (v. hypermnésie et paramnésie).

* **Amphibolie** (αμφιβολία, amphibologie, ambiguïté). Dans le langage de Kant, sorte d'amphibologie ou d'équivoque).

Amphibologie. Sorte d'équivoque qui porte non pas sur des termes isolés (équivoque proprement dite), mais sur des propositions. L'amphibologie touche au sophisme.

Analogie (ἀναλογία : ἀνά, par ; λόγος, rapport). Rapport qui n'implique pas similitude ni encore moins l'égalité, mais qui permet cependant de raisonner par comparaison. Il y a, par exemple, analogie entre l'animal et la plante, entre l'aile de l'oiseau et la nageoire du poisson. — Distinctions. Les scolastiques distinguent avec soin ce qui est *analogue* de ce qui est *équivoque* et de ce qui est *univoque*. Un nom *univoque* s'applique dans le même sens à plusieurs : tel est le nom d'*homme*. Un nom *équivoque* s'applique dans divers sens à plusieurs objets, qui peuvent ainsi n'avoir rien de commun entre eux : ainsi le nom de *Pierre*, attribué à tel homme et à tel minéral. Mais on distingue l'équivoque de pur hasard (*a casu*) de l'équivoque intentionnel, voulu (*a consilio*). Celle-ci renferme quelque analogie et elle s'étend à toutes les métaphores, à toutes les comparaions, sans lesquelles il n'y a pas de style ni de pensée. Ainsi, dans l'exemple cité, saint *Pierre* a été ainsi nommé par rapport à la *pierre* fondamentale de l'édifice ecclésiastique. — Or l'analogie est de deux sortes : d'*attribution* ou de *proportion*. Celle-ci est de *proportion simplement* ou *de proportionnalité* (v. 52).

Analyse (en grec, *décomposition*). Décomposition du tout en ses parties, d'une chose en ses principes. A proprement parler, l'analyse va du composé au simple, des effets aux causes; elle répond à l'*induction*. La synthèse est le procédé inverse ; elle répond à la *déduction*. — Distinctions : *Analyse compréhensive, analyse extensive*. La première est l'analyse proprement dite, c'est la recherche des parties d'un tout réel ou des

éléments d'une idée. L'analyse extensive (ces deux mots se heurtent), est la recherche des objets auxquels s'applique une idée. C'est ainsi qu'on peut analyser l'idée d'être et y trouver la substance, l'accident, la vérité, etc. — *Jugement analytique* (v. jugement).

* **Anesthésie** (ἀναισθησία, insensibilité). Privation de sensibilité. Elle est totale ou partielle, naturelle ou provoquée. Elle diffère de l'*analgésie*, qui est seulement l'insensibilité à la douleur.

Animisme. Doctrine de ceux qui ont regardé l'âme comme le premier principe de vie dans l'homme, et, à proprement parler, doctrine de ceux qui ont regardé l'âme comme principe tout à la fois de la vie sensible et de la pensée, sans cesser de la tenir pour spirituelle et immortelle. Cet animisme est celui d'Aristote et de la plupart des spiritualistes contemporains (Cf. Stahlianisme). — On donne parfois le nom d'*animisme* au préjugé de certains peuples qui regardaient tous les objets comme animés ou habités par un esprit.

Anselme (argument de S.), v. argument ontologique.

Antécédemment, v. conséquemment.

Antécédent. L'*antécédent* et le *conséquent* sont les deux termes d'un rapport logique ou métaphysique ; ils sont entre eux comme le principe et la conclusion ou la cause et l'effet. Les positivistes préfèrent le mot d'*antécédent* à celui de *cause*, parce qu'il n'exprime que l'antériorité et qu'ils assimilent les causes à de simples conditions.

* **Anthropologie** (ἀνθρώπου λόγος, *science de l'homme*). C'est le nom que les naturalistes donnent à l'histoire naturelle de l'espèce humaine. Mais les Allemands, surtout depuis Kant, ont donné ce nom à toute science qui intéresse l'homme, l'âme ou le corps, l'individu ou l'espèce, la conscience ou l'histoire. De cette manière la psychologie est comprise dans l'anthropologie (v. 711).

Anthropomorphisme. Opinion erronée de ceux qui attribuaient à Dieu une forme humaine ou du moins des passions et des sentiments humains.

Anticipations. Selon les épicuriens, notions générales qui permettent de prévoir les choses, les faits, et d'anticiper ainsi sur l'expérience. Ces notions cependant ne sont pas innées, mais le fruit d'expériences antérieures qui ont été organisées. — Dans le kantisme, les *anticipations de la perception* sont des jugements *à priori* qui sont applicables aux objets de toute expérience future.

Antilogie. Dans le scepticisme, égale valeur des raisons pour et contre.

* **Antinomie** (ἀντί, contre ; νομός, loi). Dans la philosophie

de Kant, contradiction inévitable dans laquelle tomberait notre raison, toutes les fois que nous voulons savoir quelque chose de l'absolu. C'est ainsi que la raison pure soutiendrait avec une égale probabilité que le monde a commencé dans le temps et qu'il a des limites dans l'espace (*thèse*), ou qu'il n'a ni commencement dans la durée ni limites dans l'espace (*antithèse*) ; qu'il est composé de parties simples et qu'il n'y a pas de divisibilité indéfinie (*thèse*), ou qu'il n'existe absolument rien de simple dans le monde (*antithèse*) ; qu'il y a une première cause libre (*thèse*), ou que tout est soumis au déterminisme (*antithèse*) ; qu'il y a un être nécessaire (*thèse*), ou qu'il n'y a que des êtres contingents. Telles sont les quatre *antinomies de la raison pure*. Kant en signale une cinquième dans la raison pratique ou la morale : d'une part l'harmonie de la vertu et du bonheur nous paraît nécessaire (*thèse*), et, d'autre part, cette harmonie est impossible en ce monde (*antithèse*).

* **Antithèse**. Thèse contraire. Dans la philosophie allemande (*Hégel*), l'*antithèse* marque le second mouvement de l'esprit, qui, après avoir affirmé (*thèse*), puis nié (*antithèse*), concilie, compose l'affirmation et la négation (*synthèse*).

Apagogie (ἀπαγωγή). L'apagogie ou le raisonnement apagogique est une réduction à l'impossible, une démonstration par l'absurde (v. absurde). Cependant, chez Aristote, l'apagogie est plutôt la réduction d'un problème à un autre.

A pari. Semblablement ; par la même raison. Cette expression latine signifie que l'on conclut d'un cas donné à un cas semblable. Reste à savoir ensuite si cette induction est juste.

A parte ante, a parte post. Ces locutions signifient *par avant* et *par après*. Par exemple : le temps est sans fin *a parte post*, mais non pas *a parte ante*.

Apathie (ἀπαθεία, calme, indifférence, insensibilité). Absence de passion, indifférence complète de l'âme par rapport aux choses sensibles, dans laquelle consisterait la vertu parfaite, le souverain bien, d'après les Stoïciens, et aussi d'après Pyrrhon, Stilpon, etc. — A l'apathie on peut rapporter l'*indolence* épicurienne.

* **Aperception** ou **Apperception**. Mot employé d'abord par Leibniz, qui désignait par là la perception consciente et réfléchie. Dans son système des monades, chacune d'elles a la perception, c'est-à-dire porte en elle la représentation des choses externes ; mais seules les monades supérieures sont douées de l'aperception. Kant accepte cette notion et y ajoute : son *aperception pure* est l'acte fondamental de la pensée, qui ne saisit qu'elle-même, sans atteindre la réalité du moi ni celle des substances extérieures. Enfin, d'après Cousin, qui cherche à tout concilier, l'*aperception pure* est la vue spontanée

de l'esprit : elle est nécessairement la vue de l'objet ; elle est opposée à la connaissance réfléchie, qui seule a ce caractère subjectif d'où est né le subjectivisme de Kant. Maine de Biran a parlé d'une *aperception immédiate interne*, qui n'est autre que la conscience, et en particulier, l'acte par lequel l'âme se saisit comme cause dans l'effort musculaire.

* **Aphasie** (ἀ priv. ; φάσις, mot). Charcot la définit : l'ensemble des modifications variées que peut présenter, dans l'état pathologique, la faculté que possède l'homme d'exprimer sa pensée par des signes. On a divisé l'aphasie en *surdité verbale*, *cécité verbale*, *aphasie motrice* ou *aphémie*, et *agraphie* (impossibilité d'écrire). On ajoute à ces quatre formes l'*amimie*, ou trouble de la mimique. D'après Broca les lésions d'où provient l'aphasie siègent au pied de la troisième circonvolution frontale gauche. Mais cette conclusion a été critiquée par le docteur Marie.

Apodictique (ἀποδεικτικός ; de ἀποδείξις, démonstration). Aristote appelle de ce nom les propositions démontrées ; il les oppose aux propositions discutables. Kant applique le nom d'apodictique aux jugements qu'on ne peut contredire. Le raisonnement apodictique, c'est le raisonnement démonstratif.

Apparence. V. phénomène.

Appétit (*appetitus* ; *appetere*, rechercher). Aristote et les scolastiques réunissent sous ce nom et sans les confondre la volonté et le mouvement passionnel. La première est dite *appétit raisonnable* ou *supérieur* ; le second, *appétit sensible*. Ces deux appétits répondent à la connaissance sensible et à la connaissance intellectuelle, qui les précèdent. L'appétit sensible se divise ensuite en *irascible* et en *concupiscible* (v. passions, 887). — On entend aussi sous le nom d'*appétit naturel* (appetitus naturalis, conatus, intentio) toute tendance naturelle des êtres créés. Toutes nos facultés tendent de cette manière à agir, chacune selon la nature. — Dans la philosophie écossaise, les *appétits* sont des inclinations naturelles qui se rapportent au corps et ont pour caractère de renaître périodiquement après avoir été satisfaites.

* **Appétition**. Dans le système de Leibniz, tendance de toute monade, même inférieure, à l'action, sorte de volonté en germe. A l'appétition Leibniz joignait la *représentation* ou la *perception* (v. aperception).

Appréhension. Première idée qu'on prend d'une chose, idée qu'on prend avant le jugement et qui lui sert d'élément. Cependant le mot d'*appréhension* marque plutôt l'action de prendre une idée que l'idée elle-même.

A priori, a posteriori. Locutions adverbiales et philosophiques. *A priori* signifie qu'on raisonne indépendamment de

l'expérience, en s'appuyant seulement sur les principes absolus de la raison, sur la cause, l'essence, l'idée, etc. *A posteriori* marque, au contraire, que l'on s'appuie sur l'expérience, que l'on remonte des effets aux causes, des faits aux lois, etc.

* **Apriorique**. Qui est *a priori*. Se dit par opposition à *empirique* ou du moins à *expérimental*.

* **Apriorisme**. Emploi des notions *a priori*.

Arbitre (libre). V. liberté.

Arbre de Porphyre. Tableau dressé par Porphyre, pour expliquer la coordination des genres et des espèces (v. ces mots). Il prend pour base ou pour tige la substance, qui se divise en corporelle et spirituelle. La substance corporelle ou le corps est organique ou inorganique. Le corps organique ou vivant est sensible ou insensible. Le corps sensible ou l'animal est raisonnable ou non raisonnable. L'animal raisonnable ou l'homme comprend tous les individus humains : Pierre, Paul, etc.

Archée (ἀρχεῖος, qui commande). Esprit vital, dans le système de Paracelse ; il est dans l'estomac et préside à la nutrition de l'animal. Ce n'est pas proprement un esprit, mais un *corps astral* qui conserve l'être vivant jusqu'à la mort. Van Helmont étend cette hypothèse et fait de l'*archée* un principe vital qu'il place dans chaque organe important des animaux et des plantes.

Archétype. Dans le système platonicien, idée subsistante des choses, qui est de toute éternité en Dieu. Dans le sensualisme de Locke, l'archétype est une idée toute subjective.

* **Architectonique**. Ce mot, chez Leibniz, équivaut à *inventeur*, *organisateur*, *créateur*. Kant entend par là *l'art des systèmes* ou la théorie de ce qu'il y a de scientifique dans la connaissance générale.

* **Arétologie** (ἀρετή, vertu ; λόγος, science). Science de la vertu. D'après Kant, elle n'a rien de commun avec l'*eudémonologie* ou science du bonheur.

Argument, argumentation. L'argument est un raisonnement distinct, sous telle ou telle forme. L'argumentation c'est l'usage et le développement de l'argument. — *Argument a priori*, *a posteriori* (v. a priori). — *Argument ad hominem*. C'est celui qui tire sa force des circonstances relatives à la personne à qui on l'adresse. — Il y a des arguments célèbres : celui de saint Anselme pour prouver l'existence de Dieu par l'idée même de Dieu et qui est dit *argument ontologique* ; *l'argument des causes finales* (ou *téléologique*), qui est tiré de la destination évidente et très sage des choses, etc. — On entend aussi par argument le sommaire d'un chapitre, d'un discours, etc., c'est-à-dire la suite et l'enchaînement des idées principales.

Art. C'est une habitude intellectuelle qui dispose à bien faire certains ouvrages (Ars est ratio recta aliquorum operum faciendorum). — DISTINCTIONS. L'*art* est opposé à la *nature* comme la réflexion à l'instinct, à la pure inclination ; de même l'*artificiel* est opposé au *naturel*. — AXIOME : *L'art imite la nature*, c'est-à-dire qu'il doit s'en inspirer, sans la copier servilement (v. 558).

Ascétisme. En religion, se dit de la morale pratiquée par les ascètes. En philosophie, système des philosophes qui estiment que l'homme doit mortifier ses passions. Il y a un ascétisme faux : celui des stoïciens, des Indiens, etc. ; et il y a un ascétisme vrai, celui de l'Evangile, qui consiste à mortifier ses passions pour en être maître et pour expier ses péchés. Les positivistes s'élèvent contre l'un et l'autre indistinctement.

Aséité (*aseitas*). En scolastique, perfection de l'être qui existe par lui-même (*a se*) et qui partant est nécessaire (v. perséité). Dieu seul existe par lui-même, c'est-à-dire par son essence.

Assentiment (*assensus*). C'est formellement un acte de l'esprit qui adhère à une proposition. — DISTINCTION : *Assentiment, consentement*. Le premier est un jugement approbatif et partant un acte de l'intelligence ; le second est formellement un acte de la volonté. Mais l'assentiment est bien près du consentement, de même que le dernier acte de délibération est bien près de l'acte de résolution.

* **Assertoire, assertorique**. Nom que donne Kant à certains jugements qui n'impliquent pas l'idée de nécessité et qui sont de simples *assertions*. Leur place est entre les jugements *problématiques* et les jugements *apodictiques*.

Assimilation (Théorie de l'). Se dit d'une théorie de la connaissance. Celle-ci, d'après les scolastiques, se fait par cela même que le sujet connaissant s'assimile, c'est-à-dire se rend semblable à l'objet connu, qui agit sur lui (v. 933, etc.).

Association des idées. Liaison naturelle que les idées ont entre elles, qui fait que l'une ramène les autres. Cette association est purement sensible, ou bien intellectuelle et logique. — Suivant les philosophes anglais, trois lois régissent les associations d'idées : celle de *contiguïté* (dans l'espace et dans le temps), celle de *ressemblance* et celle de *contraste*.

* **Associationisme**. Sorte de théorie mécanique de la raison, système des sensualistes anglais, qui expliquent les plus hautes facultés, la formation des idées abstraites et l'apparition des premiers principes, dans l'esprit, par l'association des impressions et des images ou idées sensibles.

Ataraxie (ἀταραξία, tranquillité d'âme). Tranquillité parfaite, absence de toute passion, que les stoïciens regardaient comme la vertu parfaite.

* **Atavisme** (*atavus*, grand-père). Hérédité qui atteint les descendants d'une manière frappante après plusieurs générations. On voit par exemple telle maladie du père épargner le fils, mais frapper le petit-fils ou quelque autre descendant moins proche et même très éloigné.

Athéisme. Erreur des athées, de ceux qui nient l'existence de Dieu. Plusieurs essaient vainement de se défendre d'athéisme, qui nient la conscience et la personnalité divines.

Atome (ἄτομος, indivisible). La dernière particule de la matière. Quelques-uns regardent les atomes comme des points simples ; mais ils méritent le nom de *dynamistes* plutôt que celui d'*atomistes*.

Atomisme. Système des atomistes, de ceux qui cherchent à expliquer la production du monde ou du moins les transformations des corps par les atomes, qui ne sont en définitive que des corpuscules ou, comme on l'a dit, des « corps en miniature » (v. 647 et suiv.).

Attention (*attentio* : *ad tendere*, tendre vers). Acte de l'esprit qui s'applique à considérer une chose de préférence aux autres. — DISTINCTION : *Attention, intention*. La première est dans l'esprit ; la seconde, dans la volonté. Mais l'attention est commandée par la volonté, qui tient plus ou moins efficacement l'esprit sous sa dépendance. — AXIOME : *En multipliant les objets de l'attention, on l'affaiblit*. (Pluribus intentus minor est ad singula sensus.) C'est la même pensée qu'on exprime dans ce proverbe populaire : *Qui trop embrasse mal étreint*. — *Maladies de l'attention*, celles qui empêchent l'attention (distraction constante et invincible) ou qui la fixent outre mesure (idée fixe).

Attribut. Ce qui est propre à quelqu'un ou quelque chose. L'attribut diffère donc du simple *accident* (v. ce mot), qui n'est pas une propriété et peut convenir ou ne pas convenir à une chose. En grammaire, l'attribut est, avec le verbe, dont il ne se sépare pas, le terme formel de la proposition. En logique, l'attribut est ce qu'on affirme du sujet. Aristote a déterminé les attributs les plus généraux, qui sont les *catégories* ou *prédicaments* (v. ces mots). — En Dieu, on distingue les attributs *métaphysiques* (immensité, éternité, etc.) et les attributs moraux (intelligence, bonté, etc.).

* **Audition colorée**. Phénomène qui se produit chez quelques personnes qui ne peuvent entendre certaines lettres, certains mots, sans se les représenter sous telles couleurs. Celles-ci varient suivant les personnes : par exemple l'*a*, qui est blanc pour l'une, est noir pour l'autre. D'autres fois, c'est la voix de telle personne qui a pour telle autre une couleur déterminée. L'audition colorée provient de l'association des

sensations de l'ouïe avec certaines sensations de la vue. — On a constaté aussi des *gustations colorées*.

* **Automatisme**. Mouvement machinal. *Automatisme des bêtes*, celui que Descartes prêtait aux bêtes, dont il faisait de pures machines. — *Automatisme psychologique*, sorte d'activité fatale et même inconsciente bien souvent, qu'on observe chez les somnambules, les hypnotisés.

* **Autonomie** (αὐτονομία, indépendance : αὐτός, soi-même ; νέμω, gouverner). Dans la philosophie de Kant, souveraineté qu'il attribue à la raison en matière de morale. En vertu de cette autonomie, l'homme devient son propre législateur. — A l'*autonomie* est opposée l'*hétéronomie*, qui comprend les lois de la nature extérieure, les exigences des passions et des besoins. — La *philosophie autonome, indépendante*, au sens exclusif de ces mots, est la philosophie *séparée*, celle qui ne tient aucun compte de la révélation ; elle s'oppose contradictoirement à une philosophie justement traditionnelle, et contrairement au traditionalisme.

Axiome (ἀξίωμα : ἀξιόω, juger vrai, juger digne ; en latin, *axioma, dignitas*). S'est dit particulièrement des principes des mathématiques. Aristote entendit par ce mot tous les principes universels évidents par eux-mêmes et qui relèvent tous du principe de contradiction. Les stoïciens, et plus tard Bacon, ont entendu par axiome toute proposition générale, en matière nécessaire ou en matière contingente. Kant range parmi les axiomes les jugements synthétiques *a priori*.

Barbara, baroco, etc. Les voyelles de ces mots (a a a, a o o) indiquent la nature des propositions de certains syllogismes (v. a et, pour l'explication, le *Traité* 151).

* **Bathybius** (βαθύς, profond ; βίος, vie). En 1868, Huxley découvrit un prétendu organisme parmi les matières retirées des profondeurs de l'Atlantique et lui donna le nom de *bathybius Hœckelii*. Mais, après un examen plus sérieux, il fut reconnu que le bathybius n'était qu'un précipité chimique.

Béatitude ou **Bonheur**. C'est le bien suprême, c'est l'obtention de la fin dernière. — Distinction : *Béatitude objective, subjective ou formelle*. La première est ce qui rend heureux ; la seconde est l'état, la perfection de celui qui est heureux.

Beau (*pulchrum*). C'est ce qui plaît par la connaissance, ce qu'il fait bon connaître (v. 544 et suiv.).

Bien. Le bien ou le bon (*bonum*) est l'objet de la volonté, d'une tendance quelconque (Bonum est quod omnia appetunt). Il est donc essentiellement une *fin* (v. ce mot). — Distinctions : *Bien honnête, utile, délectable*. Le bien honnête ou le devoir est celui qui doit être cherché absolument, pour lui-même ; le bien utile est celui qui est cherché pour un bien

ultérieur ; le bien agréable ou délectable, c'est-à-dire le plaisir, est celui que le sujet éprouve par suite de l'obtention d'une fin (v. 453). — *Bien métaphysique, physique, moral*. Le premier est dans l'être même, et, sous ce rapport : *Tout est bon* (Omne ens est bonum). Le bien physique est relatif aux différents êtres ; c'est pour chacun telle ou telle perfection. Le bien moral est propre aux êtres raisonnables. — Axiomes : *Le bien est expansif, il aime à se communiquer* (Bonum est diffusivum sui), c'est-à-dire que l'être tend à agir conformément à sa nature ; de plus le bien est une fin, il attire donc à lui et perfectionne tout par cet attrait. — *Le bien est dans l'intégrité, le mal dans un défaut quelconque* (Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu), c'est-à-dire que rien ne manque à ce qui est bien, mais qu'il suffit qu'une chose manque à ce qui est mal. Cet axiome s'applique au physique et au moral, aux œuvres de l'artiste et à celles de l'homme de bien (v. aussi 452). — *Le bien du tout est aussi le bien des parties* (Bonum totius est etiam bonum partium), au lieu que le mal du tout n'est pas toujours le mal des parties. — *Dans le bien*, mais non dans le mal, *l'acte est préférable à la puissance* (In bonis actus præferendus est potentiæ). C'est-à-dire que la puissance du bien va au mieux, tandis que la puissance du mal va au pire. — *Il ne faut pas faire le mal pour qu'il arrive du bien* (Non sunt facienda mala ut eveniant bona), c'est-à-dire que la fin ne justifie pas les moyens (v. 1192). — *Il ne faut pas faire le bien pour le mal*, c'est-à-dire qu'il ne suffit pas de faire ce qui est matériellement bien, il faut encore que l'intention soit bonne.

* **Biologie** (βίου λόγος, *science de la vie*). C'est la science de la vie, d'après les naturalistes et certains philosophes ; mais, en réalité, ce n'est que la science de la vie organique, considérée dans ses manifestations (*vita in actu secundo*).

Bonheur. V. béatitude.

Bouddhisme. Religion et philosophie de Bouddha (sage indien) autrement nommé Çâkya-Mouni (solitaire des Câkias), qui vivait cinq ou six siècles avant J.-C. L'idéal, la fin de cette religion et de cette philosophie est le *nirvâna* (calme profond), sorte d'*apathie*, que plusieurs ont regardé comme l'anéantissement, mais qui ne serait, d'après les autres, que le retour à Dieu, premier principe de toutes choses. Les bouddhistes admettent la métamorphose ; ils ont été accusés tantôt d'athéisme et tantôt de panthéisme.

* **Braidisme**. Se dit du magnétisme ou plutôt de l'hypnotisme tel qu'il fut pratiqué par Braid, médecin anglais (1795-1860), qui endormait ses sujets en leur faisant regarder fixement un objet brillant.

* **Canon** (κανών, règle). C'est le nom que donne Kant à l'ensemble des principes *a priori* de l'usage légitime de certaines facultés de connaître. La raison spéculative n'a pas de canon ; car elle est incapable d'arriver seule à la connaissance de l'objet. Kant se borne donc à donner le canon de la raison pratique. — Stuart Mill a donné aussi le nom de *canons* à ses quatre méthodes d'induction : concordance, différence, résidus, variations concomitantes.

* **Canonique**. C'est le nom qu'Epicure donne à sa logique, qu'il propose de substituer à l'*organon* d'Aristote. Elle se borne à dix règles : Epicure y recommande la clarté de l'expression et proclame les sens comme le critérium unique de la vérité.

Capacité. Aptitude, disposition plus ou moins heureuse. Les capacités diffèrent des facultés (v. faculté).

Cardinales. Se dit des quatre vertus principales sur lesquelles porte toute la morale naturelle (v. 1202).

Cartésianisme. Ce mot désigne la philosophie de Descartes (en latin, *Cartesius*), et mieux encore le mouvement philosophique qui s'est accompli au XVIIe siècle sous l'influence de ce philosophe.

* **Catalepsie** (κατάληψις, surprise). Maladie nerveuse ; se dit particulièrement de l'un des trois états où peuvent se trouver les personnes hypnotisées. Les deux autres sont la *léthargie* et le *somnambulisme*. Dans la catalepsie, le sujet paraît insensible, le corps est inerte et garde toutes les attitudes qu'on lui donne, même les plus difficiles (*plasticité cataleptique*) ; en même temps l'expression du visage se conforme à celle de l'attitude d'une manière frappante.

Catégorématique. Se dit de termes qui ont une signification par eux-mêmes, comme les substantifs, les adjectifs. Les termes *syncatégorématiques*, au contraire, ont besoin d'être entendus avec d'autres, comme quelque, nul. — Se dit aussi de l'infini en acte ou actuel. L'infini *syncatégorématique* n'est que l'infini en puissance ou l'indéfini.

Catégorème. Les catégorèmes (*categoremata*) ou *prédicables* (v. ce mot) sont les cinq universaux : genre, etc.

Catégorie (κατηγορία, accusation, attribut, attribution, prédicament). Dans la philosophie péripatéticienne, mode spécial de l'être, chacun des genres suprêmes dans lesquels viennent se ranger toutes les réalités des choses, tous les attributs qu'on leur donne, tout ce qu'on peut en dire (prædicare, prædicamentum) (v. 63 et 475-478).

* **Catégorique**. Dans la philosophie de Kant, l'*impératif catégorique* c'est la loi morale en tant qu'elle s'impose à la conscience comme un devoir absolu. — On appelle *proposition catégorique* celle dont les termes sont simples, par opposition à la proposition hypothétique. Le *syllogisme* ou raisonnement *catégorique* est celui qui est composé de ces sortes de propositions.

Cause (causa). Principe d'une nouvelle existence, ce qui fait qu'une chose est ou s'opère. — DISTINCTIONS : *Cause première*, Dieu. — *Causes secondes*, les créatures. — *Cause occasionnelle*, *conditionnelle*, l'occasion et la condition, qui ne sont pas de vraies causes. — *Causes intrinsèques* : la matière et la forme. — *Causes extrinsèques* : la cause efficiente et la cause finale. — *Cause principale*, cause efficiente qui produit l'effet par sa vertu propre. — *Cause instrumentale*, l'instrument, cause qui n'agit que par le mouvement, l'impulsion d'une autre. — *Cause formelle extrinsèque*, la cause exemplaire, l'idéal. — On distingue encore la cause *prochaine* et la cause *éloignée*, *immédiate* et *médiate*, etc. (v. 525 et suiv.). — AXIOMES : *Il n'est pas d'effet sans cause*, ou, pour éviter toute équivoque, *Rien n'arrive* ou *rien ne se fait sans cause* (Non datur effectus sine causa) (v. 324). — *Rien ne peut être à soi-même sa propre cause ;* car l'acte et la puissance, l'agent et le patient, le moteur et le mobile sont nécessairement distincts. — *La cause de la cause est aussi la cause de l'effet* (Causa causæ est etiam causa causati). — *En supprimant la cause*, on supprime l'*effet* (Causa sublata, tollitur effectus). Il s'agit ici de la cause qui agit comme telle et donne incessamment l'existence à son effet. — *En posant la cause, on pose l'effet* (Posita causa, datur effectus). Même observation. — *L'effet varie avec sa cause* (Variante causa, variatur effectus). — *Propter quod unumquodque tale et illud magis*. Cela revient à dire que la force de l'effet ou de la conclusion doit se retrouver dans le principe et mieux encore. — *La cause seconde doit être appliquée par la cause première*. Car elle est mue par la cause première, elle n'agit qu'en vertu d'elle, tout en agissant conformément à sa propre nature : librement, si elle est libre ; nécessairement, si elle est nécessaire.

* **Cénesthésie** (κοινός, commun ; αἴσθησις, sensation). Sorte de sentiment vague, de conscience obscure que nous avons de notre être : il serait le résultat de toutes les actions vitales et constituerait la perception de notre propre corps.

Cercle vicieux. Espèce de pétition de principe qui consiste à démontrer une proposition par une autre, puis celle-ci par la première (v. pétition de principe). Remarquons cependant que deux propositions peuvent se démontrer mutuellement, sous divers rapports, lorsque chacune a son évidence propre.

* **Cérébration**. Sorte de travail du cerveau ; ce serait une pensée, si l'on en croyait certains philosophes. *Cérébration*

inconsciente, sorte de pensée inconsciente, qui poursuivrait toujours sa marche et d'où émergeraient çà et là, dans la conscience, ces idées sans rapport avec celles dont on s'occupe.

* **Cérébrologie**. Nom qu'on donne quelquefois à la science du cerveau, considérée surtout dans ses rapports avec la psychologie.

Certitude. Etat de l'esprit qui possède la vérité ou qui croit la posséder (v. 177 et suiv.).

* **Césarisme**. Dans la philosophie sociale, sorte de monarchie à l'image de celle qui fut créée par César ; elle s'appuie sur l'armée et le peuple.

Changement (v. mutation).

Chose (du latin *causa*, cause ; mais c'est l'équivalent de *res*, chose). C'est l'être en tant qu'essence. En jurisprudence et en philosophie morale, *chose* se dit par opposition à *personne*.

Circonscrite (D'une manière). Etre dans un lieu de cette manière, c'est y être à la manière naturelle des corps : chacune de leurs parties occupe une partie du lieu, et le tout est mesuré, limité et circonscrit par le *lieu* (v. ce mot).

Classification. Distribution par ordres, familles, genres, espèces, etc. — Distinction : *Classification naturelle, artificielle* (v. 381).

Coaction. Violence, contrainte. Elle exclut la liberté corporelle, celle de la main, mais non la liberté intérieure, celle de l'esprit et du cœur. La *liberté de coaction* est donc la liberté extérieure ; c'est la spontanéité laissée à elle-même.

Cogitative (*cogitare*, penser) ou *Raison particulière*. Nom de l'*estimative* chez l'homme, sorte d'instinct analogue à celui qui dirige les animaux (v. 854).

Collectif, collectivement. Pris ensemble, comme collection. Sont opposés à *distributif, distributivement*, qui signifient pris en détail, chacun en particulier. Exemple : Les apôtres sont au nombre de douze ; ils ont souffert le martyre. La première proposition doit être entendue collectivement ; la seconde, distributivement. — Le *collectif* est opposé aussi à l'*universel*, il s'en distingue profondément. Par exemple l'idée collective d'*humanité* (l'ensemble de tous les hommes) n'est pas l'idée universelle d'*humanité* (la nature humaine commune à tous les hommes, qui se réalise en chacun d'eux). De même l'idée collective de telle famille ou de telle armée n'est pas l'idée universelle de la famille ou de l'armée (v. 51).

Comparaison. Acte d'attention par lequel l'esprit s'applique à deux ou plusieurs objets comme s'ils n'en faisaient qu'un, afin de découvrir leur ressemblance ou leurs autres rapports. La comparaison est un acte distinct de l'appréhension, qui la précède, et du jugement, qui la suit.

Complexe. Qui n'est pas simple, mais renferme plusieurs choses. Se dit surtout des idées qui en comprennent plusieurs autres fort distinctes, des termes qui expriment ces idées, et des propositions à plusieurs membres.

Composé. Se dit du tout. — Distinctions : *Composé physique, métaphysique, logique*. Le premier résulte de parties physiques : ainsi l'homme est composé d'une âme et d'un corps. Le second résulte de parties métaphysiques : ainsi l'homme est composé de puissance et d'acte, d'essence et d'existence. Le troisième résulte de parties logiques : ainsi l'homme encore est composé de genre et de différence, d'animalité et de raison. — *Composé substantiel, accidentel*. Le premier est formé de parties réunies en une même substance : ainsi la plante, l'animal. Le second est formé de parties unies seulement d'une manière accidentelle : ainsi les composés artificiels, une maison, un tas de pierres (v. encore 650).

Composition. Union de parties destinées à ne former qu'un tout. La composition suppose donc l'imperfection dans les parties prises isolément. — L'*union*, au contraire, peut exister entre des êtres parfaits en eux-mêmes avant tout rapprochement. C'est ainsi que Dieu a pu s'unir la nature humaine.

Compréhensive. *Connaissance compréhensive*, connaissance adéquate de l'objet. — *Analyse compréhensive*, analyse proprement dite, recherche des éléments d'une idée (v. analyse).

Compréhension. Se dit de la faculté et de l'acte de comprendre. Se dit aussi de la totalité des idées élémentaires enfermées dans une idée générale. Son opposé est l'*extension* (v. 36 et 59).

Concept. Idée, appréhension qui sert ensuite de matière au jugement. Dans la philosophie de Kant, le concept (*Begriff*) est une notion générale sans être absolue. Kant distingue : 1° les concepts *purs* de l'entendement, c'est-à-dire ceux qui, d'après lui, sont indépendants de l'expérience ; ce sont les catégories ; 2° les concepts *empiriques*, qui doivent tout à l'expérience : ainsi les notions de couleur et de plaisir ; 3° les concepts *mixtes*. — Distinction : *Concept formel, concept objectif*. Le premier, qui est le verbe mental, est l'idée en elle-même, considérée comme un principe et un moyen de connaissance. Le second c'est l'idée considérée dans ce qu'elle exprime. Les concepts formels sont l'objet de la logique ; les concepts objectifs sont l'objet de la métaphysique (v. 41).

Conception. Action de concevoir ; idée conçue. On oppose quelquefois la *conception* à la *perception* : celle-ci est essentiellement objective.

Conceptualisme. Nom sous lequel on désigne le système

d'Abailard, qui le donna comme moyen entre le nominalisme et le réalisme (v. 298, etc.).

Conclusion. Dernière proposition d'un raisonnement, d'un syllogisme. — Axiome : *La conclusion suit la plus faible des prémisses*. C'est la huitième règle du syllogisme (v. 147). — *Le faux ne peut sortir du vrai, ni le vrai du faux en vertu même de l'argument*. Car le vrai ne contient que le vrai ; et si le vrai se rencontre dans le faux, c'est en vertu d'un autre principe.

Concours divin. Influx constant du Créateur sur la créature (v. 1127).

Concret. C'est l'opposé de l'abstrait ; c'est le réel, le particulier, et, s'il s'agit des réalités inférieures, c'est le sensible, c'est le contingent. — Distinctions : *Termes concrets, termes abstraits*. Les premiers expriment le sujet avec sa forme : ainsi rouge, ardent, grand. Les seconds expriment la forme, la qualité séparée de son sujet : ainsi rougeur, ardeur, grandeur (v. 93). — *Nombres concrets, nombres abstraits*. Les premiers expriment un nombre de choses déterminées : ainsi *trois hommes, dix chevaux*. Les seconds expriment un nombre de choses quelconques : ainsi *trois, dix, cent*.

Condition. Ce sans quoi la cause n'agit pas. *Condition sine qua non*, condition essentielle, absolument nécessaire, sans laquelle rien ne se fait (v. 522).

Connaissance. Action de connaître, son résultat. — Distinction : *Connaissance abstractive, intuitive, compréhensive* (v. abstractive, compréhensive, intuition). — *Théorie de la connaissance*, explication des origines et du développement de la connaissance. Chaque système de philosophie a sa théorie particulière de la connaissance ; car tout dépend de là.

Connotatif. Se dit des caractères, des qualités, des épithètes qui désignent un sujet et le distinguent de tout autre.

Conscience. Faculté qui permet de revenir sur soi-même et de connaître ses états intérieurs, dits *états de conscience*. — Distinctions : *Conscience intellectuelle, psychologique, morale ; conscience sensitive*. La conscience intellectuelle, qui est la conscience proprement dite, n'est autre chose que l'intelligence en tant qu'elle se prend elle-même pour objet ou considère les actes des autres facultés. Elle se divise en conscience psychologique et en conscience morale. Celle-ci juge des faits personnels par rapport à la loi morale (v. 875, etc.) La conscience sensitive n'est autre chose que ce *sens commun* qui est compté par les scolastiques parmi les sens internes, et en vertu duquel l'homme et l'animal sentent qu'ils voient, qu'ils entendent, qu'ils souffrent, etc. (v. 836).

* **Consécution**. Simple succession, simple rapport de deux choses dont l'une est après l'autre dans le temps. — *Consécution d'images*, série d'images et de sensations qui s'appellent les unes les autres, comme il arrive chez les animaux, où elle tient lieu de raisonnement.

Consentement. V. assentiment.

Conséquemment. Par suite. — Distinction : *Conséquemment, antécédemment, concomitamment*, (*Consequenter, antecedenter, concomitanter*.) Ces trois mots marquent les trois rapports qu'une chose peut soutenir avec une autre : elle la suit, ou la précède, ou l'accompagne.

Conséquence. Proposition qui découle d'une ou plusieurs autres. Souvent l'erreur ne se trahit que par ses conséquences. La conséquence, c'est aussi le lien logique des prémisses avec la conclusion (v. ce mot). Celle-ci peut être fausse en elle-même et la conséquence peut être vraie, et réciproquement. De là cette expression usitée dans les discussions : Je nie le conséquent et la conséquence (Nego consequens et consequentiam).

Conséquent. Seconde proposition d'un enthymème ; conclusion, par rapport aux prémisses ou à l'antécédent (v. ce mot). Se dit aussi du second terme d'un rapport.

Contact. Rapport immédiat de deux corps. — Distinction : *Contact physique, contact virtuel*. Le premier est celui des corps, qui se mesurent réciproquement en s'appliquant l'un sur l'autre. Le second est un contact de puissance et d'action ; c'est celui de l'esprit sur le corps qu'il anime ou qu'il possède et meut d'une autre manière.

Contingent. Ce qui peut ne pas être. — Axiome : *Le contingent suppose le nécessaire* (v. 461).

Continu. Se dit d'une quantité dont les parties ne sont pas séparées, divisées, *discrètes*, en sorte que la fin de l'une est le commencement de l'autre. Ainsi la ligne mathématique est continue ; mais les individus d'une espèce forment un nombre discontinu ou discret. — Distinctions : *Continu permanent, successif*. Le premier est celui dont toutes les parties sont données à la fois : par exemple une ligne. Le second est celui dont les parties sont données successivement : ainsi le temps, le mouvement. — *Continu* et *contigu*. Les extrémités des continus ne font qu'un, celles des choses contiguës se rencontrent : les extrémités des continus se confondent, celles des choses contiguës se touchent.

Continuité (Loi ou principe de). On désigne ainsi le principe : *La nature ne fait pas de saut*, ou : *Il n'y a pas d'hiatus dans la nature* (v. nature). On peut entendre par là que la nature procède souvent par transitions insensibles. Mais il ne serait pas permis d'affirmer que les essences et les espèces

ne diffèrent entre elles que par une série indéfinie de progrès et une accumulation d'accidents.

Contradiction. Opposition entre deux propositions différentes à la fois de qualité et de quantité (v. 132 et suiv.). — Principe de contradiction : *Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps et sous le même rapport* (v. 315 et suiv.).

Contraire. Se dit de propositions qui sont opposées comme différant de qualité. On appelle *sous-contraires* des propositions contraires et particulières (v. 134 et suiv.). — AXIOMES. *Les contraires s'éclairent, se définissent mutuellement* (Contrariorum eadem est disciplina, scientia, ratio. — Contraria juxta se posita magis elucescunt). Par exemple on connaît le faux par le vrai, le bien par le mal. — *Les contraires sont guéris par les contraires* (Contraria contrariis curantur). Cet axiome a sa contre-partie dans cet autre : *Les semblables sont guéris par les semblables* (Similia similibus curantur). Les deux axiomes sont vrais et trouvent leur application dans des circonstances données. — *Tout est fait de contraires* (Ex contrariis omnia fiunt), c'est-à-dire que le contraste, l'opposition est partout. Dans les êtres nous trouvons la puissance et l'acte, l'essence et l'existence, la substance et l'accident, la matière et la forme, le bien et le mal, etc. *Omnia duplicia*, dit l'Ecriture, *et unum contra unum* (v. catégories des Pythagoriciens 478).

Contreposition. Se dit d'une conversion (v. 138).

Conversion des propositions. Changement qu'on leur fait subir en mettant le sujet à la place de l'attribut, mais de manière que la vérité de la proposition soit conservée (v. 138).

Copule (*copula*, lien). Le lien de la proposition, verbe substantif qui unit l'attribut au sujet (v. 122).

Corollaire. Ce qu'on ajoute pour compléter ou confirmer une thèse ; conséquence.

Corps. Substance composée de matière et de forme. — DISTINCTION : *Corps mathématique, corps physique*. Le premier, c'est le corps considéré dans ses seules dimensions, dans sa quantité, abstraction faite de ses qualités sensibles ; le second, c'est le corps considéré avec toutes ses qualités réelles.

Corrélation. Relation réciproque, constante entre deux choses. — *Loi de la corrélation des forces*, loi de la physique, en vertu de laquelle rien ne se perd, rien ne se crée, quoique tout se transforme ; si bien que la même quantité de chaleur, d'électricité, etc., produit toujours la même quantité de mouvement, et réciproquement.

Corruption (v. génération).

Cosmologie. Partie de la philosophie naturelle qui traite du monde, en grec *cosmos* (v. 559 et suiv.).

* **Cosmopolitisme**. Opinions, vues de certains philosophes qui, à l'exemple des stoïciens, se déclarent les *citoyens du monde* et opposent indûment l'amour de l'humanité à l'amour spécial de la patrie ou le patriotisme.

Créatianisme. V. traducianisme.

Création. Acte par lequel Dieu a tiré du néant tout ce qui existe (v. 584 et suiv.). La doctrine de la création est opposée à la théorie de l'*émanation* et aux autres formes de panthéisme. — DISTINCTION : *Création, anéantissement, transformation, génération*. La création est la production d'une chose sans matière préexistante (ex nihilo sui et subjecti) ; l'anéantissement est la cessation totale de l'existence d'un être, dans sa forme et sa matière ; la transformation est le passage d'une forme à l'autre (v. transformation) ; la génération (v. ce mot) est une transformation substantielle propre aux êtres vivants. — AXIOME : *Rien ne se crée, rien ne se perd*, c'est-à-dire que rien de nouveau n'est créé dans le monde sensible, et rien n'est anéanti : il n'y a que des transformations. Si la science moderne ne le démontre pas, du moins elle permet de l'induire et confirme ainsi cette parole de l'Ecclésiaste : » Didici quod omnia opera quæ fecit Deus perseverent in perpetuum : non possumus eis quidquam addere nec auferre » (III, 14). — *Création continuée*, nom que donne Descartes à la conservation des choses par le Créateur. Cette expression peut induire en erreur.

Critériologie. Cette partie de la logique qui traite des critériums et en particulier de l'évidence (v. critique). Plusieurs ramènent la critériologie à la psychologie.

Critérium ou **Critère** (κριτήριον, ce qui sert à juger). Signe, marque distinctive du vrai. Les scolastiques modernes établissent généralement que l'évidence est le critérium suprême de vérité. On donne aussi le nom de critères (critères subjectifs) aux facultés de connaissance (v. 218 et suiv.).

* **Criticisme**. Nom de l'idéalisme allemand inauguré par Kant dans ses trois *Critiques* et particulièrement dans sa *Critique de la raison pure*, où, sous prétexte de mieux établir les fondements de la philosophie, il révoque en doute les connaissances les plus légitimes (v. néo-criticisme).

Criticiste. Partisan du criticisme.

Critique. Partie de la logique qui traite des critériums et de la méthode — *Philosophie critique*, celle de Kant et de ses sectateurs, elle aboutit au subjectivisme et au scepticisme.

* **Cumberlandisme**. Magnétisme pratiqué par Cumberland, qui prétendait lire la pensée de la personne dont il tenait la main.

Cynisme (κύων, chien). Philosophie des cyniques, qui, à l'exemple de Diogène, surnommé *le Cynique*, bravaient les

convenances et professaient l'austérité. Cynisme est devenu synonyme d'impudence.

* **Daltonisme** (de *Dalton*, physicien anglais, affecté de cette infirmité). Infirmité de ceux qui ne peuvent distinguer les couleurs ou du moins certaines couleurs et les voient, par exemple, uniformément en gris.

* **Darwinisme**. Philosophie naturelle de Darwin, qui a essayé de rendre plausible le transformisme au moyen de ses principes de la *lutte pour l'existence*, de la *sélection naturelle*, etc. Le Darwinisme ne désigne pas tant le transformisme, déjà professé par Lamark, que l'explication des moyens qu'aurait employés la nature pour transformer les espèces.

* **Datum, data** (en latin, *donné, données*). Quelques auteurs modernes emploient ces mots latins au sens de *données* (*les data de l'expérience*) ou de *principes*, d'axiomes (*les data des mathématiques*).

Déduction (*deductio* : *deducere*, tirer de). Raisonnement qui va du général au particulier, des lois aux phénomènes, des causes aux effets. Est opposé à l'*induction* (v. 161).

Définition. Explication de la nature d'une chose ou du sens d'un mot (v. 98 et suiv.). — Axiome : *Il n'y a pas deux définitions d'une même chose* (Unius rei unica est definitio). Il s'agit ici d'une définition réelle et complète, celle qui précise l'objet défini.

* **Déisme**. Ce mot, inconnu de l'antiquité et du moyen âge, désigne le système de ceux qui admettent la divinité et rejettent la révélation. Le déisme est donc une forme du rationalisme. — Distinction : *Déisme, théisme*. Le théiste admet une religion extérieure et un culte public, tandis que le simple déiste se comporte en définitive comme l'athée.

Démiurge (δημιουργός, *ouvrier, architecte*). Dans la philosophie de Platon, intelligence ordonnatrice des choses, qui ne fait qu'un avec l'Unité suprême et le Bien. — Dans l'école d'Alexandrie, le démiurge se distingue de l'Unité ou Cause première, il est l'âme du monde. — Chez certains gnostiques, le démiurge est une sorte de mauvais génie.

Démon (δαίμων, divinité, génie). *Le démon de Socrate*, divinité qui, au dire de ce philosophe, l'avertissait de ses devoirs. Peut-être que Socrate voulait simplement personnifier la voix de sa conscience.

Démonstration. Raisonnement qui s'appuie sur des principes certains et aboutit à une conclusion certaine. — Distinctions : *Démonstration, raisonnement dialectique*. Dans la philosophie d'Aristote, la démonstration diffère du raisonnement dialectique en ce que celui-ci ne conclut que d'une manière probable. — *Démonstration pour quoi* (propter quid), *démonstration par ce que* (quia). La première s'appuie sur l'essence de la chose, sur sa cause nécessaire et prochaine ; la seconde sur des effets ou autres indices (v. 193). — *Démonstration par l'absurde*, démonstration indirecte, qui se fait en montrant que la contradictoire de la proposition à prouver est absurde (v. ce mot). — *Démonstration circulaire* (Demonstratio circularis), c'est le *cercle* vicieux (v. ce mot).

* **Déontologie** (δέοντος λόγος, *science du devoir*). Philosophie du devoir, la morale.

* **Désintégration**. Action qui détruit l'intégrité d'un tout (v. intégration).

Désir. Mouvement de l'âme qui se porte vers un bien qu'elle n'a pas. Le désir est donc un *appétit* et se divise comme celui-ci. — Distinction : *Désir passionnel, désir raisonnable* ou *délibéré*. Le premier n'est pas la volonté, comme l'ont cru les sensualistes, mais le simple appétit sensible ; le second se distingue de cet appétit, bien qu'il en soit toujours accompagné de quelque manière. — Axiome : *On ne désire pas ce que l'on ignore* (Ignoti nulla cupido).

Destin. Chez les poètes anciens, le destin est une fatalité absolue ; chez les philosophes, il n'est guère que la loi naturelle des choses, l'enchaînement nécessaire des causes. Le destin supprime toute liberté, la liberté divine et la liberté humaine.

Destinée. La destinée de l'homme n'est autre que sa fin. On en traite au début de la morale, car celle-ci doit se régler tout entière sur la destinée.

* **Déterminisme**. Philosophie qui prétend que tout effet est déterminé dans ses causes, physiques ou morales, si bien que tout arriverait nécessairement. — Distinction : *Déterminisme intellectuel, physiologique, mécanique*. Le premier admet l'influence irrésistible des motifs ; le second, l'influence irrésistible des passions ; le troisième explique la vie supérieure par le mécanisme (v. 925 et suiv.). — Le mot *déterminisme* est quelquefois synonyme de détermination, d'enchaînement fatal de faits ou de phénomènes.

* **Devenir**. Dans la philosophie moderne, le devenir c'est le progrès ou l'évolution incessante des choses. Le devenir est opposé à l'être comme le mouvement à ce qui demeure. — Dans la philosophie scolastique, il y a deux expressions qui rendent bien cette opposition : *In fieri* — *In facto esse*.

Devoir. Le devoir est l'obligation morale ; c'est la première notion de la philosophie pratique, celle qui la fonde : elle ne diffère pas de l'idée de bien manifesté comme loi de la conscience (v. 1241).

Dialectique (διαλεκτική τέχνη, l'art de la dialectique ; de διαλέγομαι, discourir). L'art de raisonner. On désigne sous ce

nom la logique formelle. — Dans la philosophie des Eléates, sorte d'argumentation dialoguée, par laquelle on établissait la doctrine de l'immobilité et des idées. — La dialectique de Platon et d'Aristote n'est autre, au fond, que la logique et la méthode propre à l'un ou à l'autre de ces philosophes. — Aristote et, après lui, Kant entendent par arguments *dialectiques* les arguments probables, par opposition aux arguments *démonstratifs* (v. 34 et suiv.).

Diallèle (διάλληλα, l'un par l'autre). Paralogisme, pétition de principe, cercle vicieux où l'on tombe, par exemple, en faisant entrer dans une définition le mot même qu'il s'agit de définir. Les anciens sceptiques accusaient la science de tourner dans un cercle vicieux, parce qu'elle ne démontre pas ses principes (v. sophisme, 180).

Dictamen (mot latin de *dictare*, dicter, suggérer). Se dit quelquefois en parlant de la voix de la conscience, de ce qu'elle ordonne ou défend.

Dictum de omni, dictum de nullo. Expressions par lesquelles les scolastiques désignent deux principes très généraux du syllogisme, qui reposent eux-mêmes sur le principe d'identité (v. 144). Le premier est celui-ci : *Tout ce qui est affirmé d'un sujet universel*, genre ou espèce, *est affirmé de toutes les individualités qui y sont comprises* (Quidquid de omnibus valet, valet etiam de quibusdam et singulis). Le deuxième : *Tout ce qui est nié d'un sujet universel est nié de tous les individus qui y sont compris* (Quidquid de nullo valet, nec de quibusdam et singulis valet).

Dieu. Cause première, Etre par essence, acte pur. Dieu n'est donc pas une cause intrinsèque du monde et ne peut être confondu avec l'être en général, ni avec l'être indéterminé qui fait le fond des choses. Le panthéisme nie plutôt Dieu qu'il ne l'affirme (v. 1000 et suiv.).

Différence. Ce qui, en s'ajoutant au genre, forme l'espèce et la distingue des autres : ainsi la raison dans l'homme, la sensibilité dans l'animal. La différence est l'un des universaux. — Distinctions : *Différence essentielle, différence accidentelle*. La première est celle que nous venons de signaler ; la seconde est un accident : ainsi Pierre diffère de Paul. — *Différence, diversité, distinction*. La différence est entre les espèces ; la diversité est entre les genres ; la distinction est entre les individus. — Axiome : *La différence est plus noble que le genre* (Differentia nobilior est genere) ; car la différence se compare au genre comme l'acte à la puissance, la forme à la matière (v. aussi 56, etc.).

* **Différencier, différenciation**. Séparer, distinguer par la différence. Ces mots sont employés quelquefois par opposition

à *multiplier, multiplication*. La multiplication se fait par simple reproduction : ainsi l'espèce humaine, comme toute espèce vivante, se multiplie par voie de génération. Mais l'espèce humaine se différencie en même temps d'une manière accidentelle, en formant des races, des variétés distinctes. C'est une loi que les êtres corporels progressent en se différenciant, en passant de l'homogène à l'hétérogène, d'une unité imparfaite à une unité supérieure.

Dilemme. Sorte de double syllogisme (v. 160).

Direct. Se dit par opposition tantôt à *indirect* et tantôt à *réflexe* et à *réfléchi*.

Discursif. Qui tire une proposition d'une autre par le raisonnement. La *faculté discursive*, c'est la raison. La *méthode discursive*, c'est la synthèse ou la déduction. En termes de mystique, l'*état discursif* se dit de l'état de l'esprit qui raisonne, par opposition à l'*état contemplatif*, où l'esprit cesse de discourir.

Disjonction. La disjonction ou proposition disjonctive est celle dans laquelle on rapporte à un même sujet plusieurs attributs possibles mais qui s'excluent réciproquement.

Disposition. C'est une qualité comme l'habitude, mais qui n'a pas la détermination ni la fixité de celle-ci. Avec l'exercice la disposition se change facilement en habitude. — Distinction. La disposition est *prochaine* ou *éloignée* selon que le sujet est plus ou moins préparé à recevoir la forme, la qualité dont il s'agit.

* **Dissocier, dissociation**. Se dit de la rupture d'une association, d'un accord, entre les centres nerveux par exemple, ce qui fait que les idées, les mouvements ne sont plus associés dans l'ordre naturel. Il y a dissociation dans certaines maladies, quand le sujet perd le souvenir de tout un ordre de choses, croit devenir un autre, et joue successivement plusieurs personnages.

Distance. Espace, intervalle entre les choses, les lieux, etc. — Axiome : *Il n'y a pas d'action à distance* (Non datur actio in distans) ; car pour agir quelque part, il faut y être de quelque manière, par soi-même ou par un intermédiaire, un instrument.

Distinction. C'est l'absence d'identité. Elle est *réelle* ou *logique* (v. 438).

Diversité. Différence totale, celle qui a lieu entre deux genres (v. différence).

Divisibilité. Propriété de ce qui peut être divisé en parties de même nature. La divisibilité de la matière peut être regardée comme l'essence de la quantité.

Division. Distribution d'un tout en ses parties, d'un genre

en ses espèces, etc... La division succède à la définition (v. 99, 111, 114). — En économie politique, *la division du travail*, c'est la distribution d'un certain travail entre plusieurs ouvriers, de manière à ce que, chacun ne faisant qu'une partie, la fasse mieux et plus rapidement. En divisant ainsi le travail on multiplie les spécialités. — En histoire naturelle, la *division du travail* est aussi une loi de perfection. Cette loi veut que les organes soient d'autant plus nombreux et distincts que les êtres sont plus parfaits (V. différenciation).

Dogmatisme. Se dit de la philosophie qui admet des *dogmes*, c'est-à-dire des principes ou des conclusions regardées comme incontestables. Le dogmatisme est opposé au scepticisme, qui révoque toute affirmation en doute. On a remarqué que l'excès du dogmatisme jette dans le scepticisme et réciproquement.

Doute. Etat de l'esprit incertain, qui ne sait s'il faut affirmer ou nier (v. 179).

Droit. Faculté naturelle ou légale de faire quelque chose, d'en jouir, d'en disposer, d'y prétendre, etc. (v. 1240). — *Droit des gens, droit international*. On a entendu autrefois, par le droit des gens, une sorte de droit international positif, c'est-à-dire déterminé par la coutume et les contrats ; mais aujourd'hui on entend plutôt le droit naturel qui règle les rapports des nations entre elles. A ce droit vient s'ajouter ensuite le droit international proprement dit, déterminé par les contrats internationaux et les coutumes (v. 1335).

Dualisme. Système philosophique et religieux d'après lequel le monde serait l'œuvre de deux principes opposés et coéternels, l'un bon, l'autre mauvais. Un dualisme célèbre est celui des manichéens. — Le *dualisme* se dit quelquefois aussi de tout système qui affirme une dualité d'êtres irréductibles entre eux : par exemple Dieu et le monde ; la pensée et l'étendue.

Durée. Permanence dans l'être, avec succession ou sans succession. S'il y a succession, c'est le temps ; sinon, c'est l'éternité (v. 518).

Dynamilogie (δύναμις, force, puissance, faculté ; λόγος, science). Partie de la psychologie qui traite des facultés ou puissances de l'âme (v. 790 et suiv.).

* **Dynamisme**. Système, opinion de ceux qui expliquent la matière par des forces intrinsèques, et même immanentes, et non pas seulement par l'étendue et le mouvement. Le dynamisme a été soutenu par Leibniz, Newton ; il est opposé au *mécanisme* de Descartes, etc (v. 652). — DISTINCTION : *Monodynamisme, duodynamisme, tridynamisme, polydynamisme*. Le monodynamisme ou animisme consiste à regarder l'âme comme le seul premier principe de la pensée, de la sensation et de la vie organique dans l'homme ; le duodynamisme ou vitalisme admet deux premiers principes associés entre eux : l'âme intelligente et le principe de la vie organique ; le tridynamisme admettait trois âmes ; le polydynamisme les multipliait, comme les organes, sous le nom d'*archées*. On le ramène aujourd'hui sous le nom de *polypsychisme*.

E. Désigne la proposition universelle négative (v. A).

Eccéité (*hæcceitas* : *hæc*, ceci). Nom du principe d'individuation, c'est-à-dire de ce qui fait que l'individu est tel, dans le système de Scot. L'eccéité serait une entité surajoutée à l'essence des êtres et qui les individualiserait (v. 664).

* **Echolalie** (*écho* ; λαλιά, parole). Maladie nerveuse qui fait que l'on répète les paroles que l'on entend, les gestes que l'on voit, mais sans pouvoir parler ni gesticuler spontanément (v. aphasie).

Eclectisme (ἐκλέγειν, choisir). *Philosophie* ou *méthode éclectique*, celle qui consiste à choisir dans chaque système ce qu'il y a de bon, et à concilier ainsi tous les systèmes, au moins de quelque manière (v. 364 et suiv.).

* **Economie politique**. Science qui traite de la formation, de la distribution et de la consommation de la richesse. Cette science, pour être utile, doit être subordonnée à la politique et surtout à la morale.

Economique. Partie de la philosophie morale qui concerne le gouvernement d'une famille, d'un Etat, etc.

* **Ecossaise** (Philosophie, Ecole). Celle qui a été fondée par certains philosophes écossais : Thomas Reid, Adam Smith, à la fin du XVIIIe siècle. Elle est dite aussi *Philosophie du sens commun*. Ses principaux représentants en France furent Jouffroy et Garnier, l'auteur du *Traité des facultés de l'âme*.

Education. Action, art d'élever les enfants. L'éducation prend aujourd'hui le nom de *pédagogie*. — DISTINCTION : *Education intellectuelle, morale, physique*. La première forme l'esprit ; la seconde, le cœur ; la troisième, le corps. L'éducation relève de la psychologie, de l'hygiène, mais surtout de la morale et de la religion.

Eduction (*eductio* : *educere*, tirer de). Action de tirer une forme de la puissance de la matière : par exemple on tire du marbre, en quelque sorte, la forme de la statue. Ainsi en est-il, toute proportion gardée, de l'éduction des formes substantielles par un agent capable d'exercer cette action. — DISTINCTION : *Eduction, création*. Celle-ci consiste à tirer une chose du néant, à faire qu'elle soit, sans qu'il y eût une matière préexistante. L'éduction, au contraire, n'implique qu'une transformation. De plus l'éduction diffère de celle-ci et de la génération, en ce que ces dernières se terminent au tout,

plutôt qu'à la forme. C'est le composé qui est engendré, transformé, tandis que c'est la forme qui est éduite.

Effet (*effectus*). Ce qui est produit par la cause (v. cause et agent). — Axiomes : *L'effet est postérieur à la cause*, au moins dans l'ordre d'origine, sinon dans l'ordre de temps, car on conçoit que la cause et l'effet soient simultanés. — *Tel effet telle cause*, ou, en d'autres termes : *L'effet est proportionné à sa cause* ; car toute cause, en agissant, communique sa ressemblance de quelque manière (v. semblable), en sorte que l'effet est toujours univoque ou analogue à sa cause principale. *Telle cause particulière peut être privée de son effet, mais non la cause universelle* ; car une cause particulière n'est privée de son effet qu'au profit d'une autre, qui relève, à son tour, de la cause universelle. — *Le même effet ne peut provenir de diverses causes.* Il s'agit ici de causes totales, adéquates et de même ordre (v. 534).

Efficiente (Cause). Celle qui produit son effet par son action physique (v. cause).

Egal, égalité. Se dit des choses qui ont même quantité, mêmes dimensions ; au spirituel, se dit des choses qui ont même dignité et perfection. — Distinction : *Egalité, similitude.* La similitude se dit des choses qui ont mêmes qualités, ce qui fait qu'elles se ressemblent, alors même qu'elles sont inégales.

Ego-altruisme. Système de morale (Spencer) qui concilie l'altruisme, par exemple celui de Comte (*Vivre pour les autres*) avec l'égoïsme (*Vivre pour soi*).

Egoïsme. Vice de l'égoïste. Dans la philosophie positiviste, amour naturel de soi, qui serait, au dire de plusieurs, le point de départ et le principe des plus nobles sentiments. L'égoïsme est opposé à *l'altruisme*. — *Egoïsme transcendant* ou *métaphysique*, prétention dite philosophique de ceux qui doutent de tout sauf d'eux-mêmes.

* **Eject** (mot anglais). Sorte de réalité que certains philosophes associationnistes ou positivistes admettent derrière l'objet et que nous conclurions par déduction. L'éject a été imaginé par Clifford.

Elément. Les éléments sont les composants des corps, non pas les composants premiers, c'est-à-dire la matière et la forme, mais plutôt les corps simples ou regardés comme tels, dans lesquels se résolvent les corps composés. Les anciens comptaient quatre éléments : le feu, l'air, l'eau et la terre. Ils assignaient pour qualités primaires à ces éléments : la chaleur, le froid, l'humidité et la sécheresse ; pour qualités secondaires : la densité, avec la pesanteur : la rareté, avec la légèreté ; la dureté, la mollesse, etc.

Emanation (*emanatio* : *emanare*, couler de). Mode de production en vertu duquel tous les êtres de l'univers ne seraient qu'un écoulement et une extension de la substance divine ; ils en seraient sortis éternellement et en sortiraient encore, sans la diminuer, comme les étincelles sortent du feu et la lumière de son foyer. Telle est la doctrine de l'émanation, doctrine panthéiste qui fait le fond de certaines religions orientales et de certaines philosophies de tous les pays. — Les scolastiques emploient quelquefois le mot d'émanation au sens de création ou de production en général.

Eminemment (*eminenter*). D'une manière éminente. — Distinction : *Eminemment, formellement, virtuellement.* On conçoit qu'une chose puisse être dans une autre, par exemple un effet dans sa cause, de trois manières : 1° sous une forme autre, mais supérieure, qui remplace avantageusement la première : ainsi la science de l'homme est en Dieu *éminemment.*— 2° Sous la même forme : ainsi la nature humaine de l'enfant est *formellement* dans les parents. — 3° On conçoit enfin qu'une chose soit simplement dans la puissance d'une autre, c'est-à-dire *virtuellement* : ainsi le chêne est dans le gland.

Emotion. On comprend aujourd'hui sous le nom d'émotion les phénomènes affectifs, de plaisir ou de douleur. Ce mot est devenu synonyme de *passion* ou *appétit sensible.*

Empirisme, empirique (ἐμπειρία, expérience). Les empiriques ou partisans de l'empirisme sont les partisans d'une méthode exclusivement expérimentale. Ils rejettent donc toute méthode *a priori*, toute méthode synthétique. Ils bornent même le plus souvent leurs observations aux phénomènes sensibles. L'empirisme implique le sensualisme (v. 360).

* **Encyclopédie** (ἐν, dans ; κύκλος, cercle ; παιδεία, enseignement). Ensemble et enchaînement de toutes les sciences, système de toutes les connaissances humaines. Se dit aussi des ouvrages où l'on traite de toutes les sciences.

Energie. Dans la philosophie d'Aristote, l'ἐνέργεια s'oppose à la δύναμις, comme l'*acte* à la *puissance*. La notion d'énergie a passé dans la mécanique, mais elle s'est élargie ; car elle comprend la puissance aussi bien que l'acte. On distingue, en effet, l'*énergie potentielle* et l'*énergie actuelle*. La somme de ces deux énergies est l'*énergie totale* d'un système à un moment donné.

Entéléchie (ἐντελέχεια : ἐντελές, parfait ; ἔχειν, avoir). Dans la philosophie d'Aristote, l'acte ou la forme, par opposition à la puissance, à la matière. Ainsi l'âme est l'entéléchie du corps. Leibniz donne le nom d'entéléchie à ses monades.

Enthymène (ἐνθύμημα, réflexion, pensée ; de ἐνθυμεῖσθαι, avoir dans l'esprit : ἐν, dans ; θυμός, esprit). Syllogisme ellip-

tique dont une des prémisses est sous-entendue (v. 155). Aristote l'appelle le syllogisme des orateurs.

Entité (*entitas*). Essence, réalité, considérée distinctement. On a tourné en dérision les *entités scolastiques*, parce qu'on en avait abusé. On emploie quelquefois les mots *entitatif*, *entitativement* (entitativè). Ce dernier mot marque que l'on considère une chose dans sa réalité, en faisant abstraction de ce qui s'y ajoute ou lui est connexe.

Epichérème (ἐπιχείρημα, attaque). Syllogisme dans lequel la majeure ou la mineure, quelquefois les deux, sont accompagnées d'explications ou de preuves (v. 156).

* **Epigenèse** (ἐπι, sur ; γένεσις, génération). Mode de production et de génération des êtres qui a lieu par l'addition successive des organes, le nouvel être étant d'abord à l'état d'ovule, puis de germe, puis d'embryon. L'épigenèse est opposée à la théorie de la « préformation des germes » ou de l'évolution organique, d'après laquelle les formes seraient tirées les unes des autres comme le contenu du contenant. L'épigenèse est adoptée par la physiologie moderne et peut être entendue d'une manière très correcte.

Epikie (epikeia ; ἐπιείκεια). Interprétation bénigne et équitable de la loi dans certains cas particuliers. Ex. : Il est défendu de donner asile à un malfaiteur ; mais il n'est pas à supposer que le législateur défende à un père de donner asile à son fils, celui-ci fût-il un malfaiteur.

* **Epiphénomène**. Dans le langage des psychologues empiriques, se dit d'un phénomène surajouté à un autre. D'après plusieurs d'entre eux, la conscience ne serait qu'une qualité nouvelle surajoutée au phénomène psychologique déjà constitué.

* **Epistémologie** (ἐπιστήμη, science ; λόγος, théorie). C'est la théorie ou la philosophie des sciences : elle rentre dans la logique. Mais d'autres font de ce mot le synonyme de *critériologie*, science des critères, science de la science, branche aujourd'hui la plus développée, sinon la plus importante, de la logique.

Equivoque (v. analogie).

Eristique (ἔρις, dispute). Se dit quelquefois des philosophes et des écoles qui abusent de la dialectique et ne cherchent qu'à briller dans la dispute. Se dit particulièrement de l'école de Mégare, qui s'appliquait plus que de raison à la critique, et tomba, avec Eubulide, dans de misérables subtilités.

Erreur. Faux jugement, fausse opinion, fausse doctrine. — Distinctions : *Erreur, ignorance, nescience*. Celle-ci est une simple négation, une simple absence de science ; l'ignorance est une privation, l'ignorant ne sait pas ce qu'il lui faudrait savoir ; enfin l'erreur consiste dans un jugement faux (v. 179).

Esotérique (ἐσωτερικός, intérieur ; de ἔσω, en dedans). Se dit de la doctrine secrète que certains philosophes anciens ne communiquaient qu'à un petit nombre de disciples. Par extension, se dit pour obscur, mystérieux. Est opposé à *exotérique*.

Espace. C'est comme le lieu universel des corps ; c'est la relation des dimensions de l'univers avec tout ce qu'elles renferment. — Distinctions : *Espace réel, espace imaginaire*. Le premier est donné réellement, avec les dimensions qui le déterminent. Le second est celui que l'on imagine par delà le monde réel. Quant à l'idée générique d'espace, c'est une des catégories, un des universaux, par conséquent objective dans ce qu'elle exprime, mais non dans la manière dont elle l'exprime. — *Espace, lieu*. Le lieu est un espace déterminé (v. 507 et suiv.).

Espèce (*species*). Ce mot offre plusieurs sens philosophiques très distincts ; 1° celui de forme extérieure, d'accident ; ainsi dans ces expressions : les *espèces eucharistiques*, les *saintes espèces*, c'est-à-dire les accidents ou apparences du pain et du vin, après la consécration ; 2° le sens d'idée, de forme intelligible ou sensible, de principe et de moyen subjectif de connaissance ; 3° enfin et surtout le sens de nature spécifique (v. 54). — Distinctions : *Espèce suprême, moyenne, infime* (v. 60). — *Espèce impresse, espèce expresse* (v. 816). — *Espèce intelligible, espèce sensible*. La première est celle qui est le principe de la connaissance intellectuelle, elle est reçue dans l'esprit. La seconde est le principe de la connaissance sensible, elle est reçue dans les sens. — Axiomes : *Les espèces sont comme les nombres* (Species sunt sicut numeri). De même que le nombre supérieur contient le nombre inférieur, ainsi les espèces ou natures ou formes supérieures contiennent les inférieures. On voit, par exemple, que l'âme humaine possède les facultés végétatives de la plante, les facultés sensibles de l'animal et ses facultés propres. — *Le plus et le moins ne changent pas l'espèce* (Magis et minus non variant speciem) ; car ils touchent à la quantité, mais non pas à l'essence. Par exemple, qu'il y ait plus ou moins d'eau à la rivière, ce sera toujours de l'eau.

Esprit (*spiritus*). Substance qui peut exister sans la matière. Dans le langage ordinaire, se dit de certaines facultés supérieures de l'esprit humain. — *L'esprit pur* est celui qui est affranchi naturellement de la matière, comme l'ange, à la différence de l'âme humaine, qui est créée pour animer un corps. Les esprits purs sont appelés par les scolastiques *formes séparées*.

Essence (*essentia*). Ce par quoi une chose est ce qu'elle est et se distingue de toute autre (v. 398). — DISTINCTIONS : *Essence logique, essence réelle* (v. 400). — *Essence, nature.* La nature, c'est l'essence considérée comme le principe des opérations. — AXIOMES : *Les essences sont immuables, éternelles, indivisibles...* (Essentiæ sunt immutabiles, æternæ, indivisibiles) (v. 401 et suiv.).

* **Esthésie**. Synonyme de sensibilité.

* **Esthésimètrie** (αἴσθησις, sensation ; μέτρον, mesure). Mesure de la sensation. Partie de la psychologie expérimentale, ou plutôt empirique, qui s'applique à mesurer les actes psychiques. Mais il est évident que l'action organique seule peut tomber sous la mesure (v. psycho-physique).

* **Esthésiogène**. Agent qui rend la sensiblité perdue ou l'augmente : par exemple l'aimant, dans certains cas.

* **Esthéticisme**. Théorie morale de ceux qui paraissent faire consister le souverain bien dans la beauté (Ravaisson). Tout ce qu'on peut leur accorder, c'est que la beauté morale est la beauté suprême et se confond avec l'honnête.

Esthétique. Science qui recherche et détermine les caractères du beau dans les productions de la nature ou de l'art. Elle relève de la métaphysique, de la logique, de la psychologie et de la morale (v. 8, 544 et suiv.).

Estimative (*æstimativa*). Faculté sensible qui permet aux animaux de connaître ce qui leur est utile ou nuisible (v. 851 et suiv.). Dans l'homme cette faculté est appelée *cogitative* (v. ce mot).

Etendue (v. espace).

Eternité (*æternitas*). Boèce la définit : La possession indivisible, parfaite et simultanée d'une vie sans fin (v. 518).

Etiologie (αἰτιολογία : αἴτιον, cause ; λόγος, traité). Etude sur les causes des choses ; se dit particulièrement en médecine de l'étude des causes des maladies.

Etre (*ens, esse*). Ce qui est d'une manière ou de l'autre, ce qui a l'acte ou la puissance ou la possibilité. — DISTINCTIONS : *Etre par soi* (ens a se), *être participé* (ens participatum, ens ab alio). Le premier existe par son essence même, c'est-à-dire par lui-même, et n'est autre que Dieu ; le second a reçu l'existence et il est à l'image d'un autre. — *Etre en acte* (ens in actu), *être en puissance* (ens in potentia). Le premier c'est l'être en tant qu'être, c'est-à-dire en action ou du moins actuel, existant (v. acte). Le second est celui qui n'est que possible ou du moins qui peut acquérir plus de perfection encore. — *Etre réel, être de raison* (ens rationis), *être chimérique* ou *imaginaire.* Le premier existe et il est individuel. Le second n'existe formellement que dans l'esprit ; c'est l'être logique : tels sont les genres, les espèces, etc. Il ne faut pas le confondre, comme le fait l'Académie, avec l'être chimérique ou imaginaire, tel que la chimère, le griffon. — *Etre premier, être second.* On appelle quelquefois *être premier* la substance, par rapport à l'accident, qui est un être second, c'est-à-dire *d'un être* plutôt qu'*un être.* — *Etre, essence.* L'être est ce qui est (*quod est*) ; l'essence est ce par quoi l'être est ce qu'il est (*quo est*). — AXIOMES : *Tout être est un, vrai, bon* ; car l'unité, la vérité, la bonté ne sont que des modes généraux de l'être (v. 436, 443, 451). — *L'action suit l'être* (Agere sequitur esse) ; car l'être est et il agit en tant qu'il est en acte. D'où encore cet axiome : *Le mode d'action suit le mode d'être.* — *L'être est pour l'action* (Esse est propter operari). Car l'action ou l'acte n'est que la perfection de l'être. — *Il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité* (Entia non sunt multiplicanda sine necessitate). Il faut tout expliquer par les voies les plus simples.

* **Eudémonisme** (εὐδαιμονία, bonheur). Théorie morale d'après laquelle le bonheur est la fin dernière de l'homme. Cette théorie, qui est celle d'Aristote, est incontestable, si elle est bien interprétée. Elle diffère alors de l'*hédonisme* (v. ce mot).

* **Eudémonologie**. Science du bonheur d'après Kant, elle n'a rien de commun avec la science de la vertu (v. arétologie).

* **Evhémérisme**. Système imaginé par Evhémère, et d'après lequel tous les dieux du paganisme ne seraient que des héros divinisés. L'évhémérisme a été repris par Spencer, qui essaie d'expliquer toutes les religions par le souvenir des trépassés et la croyance à la survivance des esprits.

Evidence (*evidentia*, de *videre*, voir). Eclat de la vérité qui emporte l'adhésion de l'esprit. — DISTINCTION : *Evidence objective, subjective* (v. 249 et suiv.). — *Vérités évidentes par elles-mêmes* (notæ per se), vérités exprimées par un jugement analytique, où l'attribut est de l'essence du sujet. Ces vérités sont d'une évidence immédiate ou médiate, c'est-à-dire qu'elles sont des premiers principes de l'entendement (notæ per se et quoad nos) ou seulement des conclusions. — *Evidence de l'autorité ou de la crédibilité*, c'est l'évidence de la sincérité et du savoir de celui à qui on donne sa foi. — AXIOME : *Il faut croire à l'autorité de l'évidence ou à l'évidence de l'autorité.*

Eviternité (*æviternitas*). Perpétuité, immortalité en vertu de laquelle une substance qui a commencé n'aura pas de fin (v. 518).

* **Evolution, évolutionnisme**. Ces mots sont devenus synonymes de transformisme. Mais, alors que le transformisme signifie seulement la théorie de la transformation des espèces, l'évolution désigne une théorie plus générale et même univer-

selle, qui s'applique au monde physique et au monde moral, à l'homme et à la société, comme aux règnes de la nature (v. 603 et suiv.). — Il ne faut pas confondre cette évolution avec l'*évolution organique*, qui est opposée à l'épigenèse (v. ce mot).

* **Evolutionniste**. Partisan de la théorie de l'évolution ou conforme à cette théorie.

Existence. Ce par quoi l'essence est actuelle (v. 393, etc.).

Exotérique (ἐξωτερικός, extérieur ; ἔξω, hors). Se dit le l'enseignement public et avoué que donnaient les anciens philosophes, par opposition à l'enseignement secret ou *ésotérique*, qui était réservé aux initiés.

Expérience. Se dit de la connaissance expérimentale, acquise par la pratique, l'usage ou l'étude des faits.

* **Expérimenter**. Eprouver, contrôler ; provoquer la production des faits que l'on veut étudier, afin de reconnaître leur véritable cause, leur loi, la manière dont ils se reproduisent. — Distinction : *Expérimenter, observer*. On observe en considérant simplement ce qui se produit : par exemple on observe une éclipse. On expérimente en tentant la nature, en modifiant les conditions d'apparition des phénomènes.

Explicitement, implicitement. *Explicitement*, c'est-à-dire d'une manière formelle, expresse, actuelle, et non seulement en principe, en puissance ou d'une manière générale. *Implicitement*, c'est-à-dire sous une autre forme, dans le tout, en principe, tacitement. Ainsi la conclusion est implicitement dans les prémisses.

Exprès. C'est-à-dire intentionnellement, bien volontairement, avec délibération (*consilio*), et non par hasard (*casu*) ou par quelque autre circonstance.

Extase (ἔκστασις, *transport*). Elévation extraordinaire et surnaturelle de l'esprit, qui se détache des sens. — Se dit aussi d'un état extraordinaire de l'âme provenant de l'exaltation de certaines idées et d'une affection du cerveau. Dans l'extase, les sens sont suspendus, les mouvements volontaires s'arrêtent, l'action vitale est ralentie. — Distinction : *Extase, catalepsie*. Dans celle-ci la vie intellectuelle est suspendue, tandis que dans l'extase l'âme est comme transportée hors du corps.

Extension (*extensio* : *extendere*, étendre). L'extension, dans le sens d'étendue, ne diffère pas de la quantité continue et elle est opposée à ce qui est inétendu. Extension se dit aussi par opp. à *compréhension* (v. ce mot) et à *intensité*.

Extrême. Dans le syllogisme, les extrêmes sont le *grand* et le *petit* terme, par rapport au terme *moyen* (v. 146).

Extrinsèque. Se dit de ce qui n'entre pas dans la nature d'une chose, dans sa composition, ses éléments, etc. Est opposé

à *intrinsèque*. — (V. causes extrinsèques, intrinsèques). — — Distinction : *Ab extrinseco, ab intrinseco*. En vertu d'un principe extrinsèque ou intrinsèque. Ex. : La spontanéité est *ab intrinseco* ; la coaction, *ab extrinseco*.

Faculté (*facultas, potentia*). Puissance d'agir qui qualifie la substance ; se dit particulièrement des puissances intellectuelles. — Distinctions : *Faculté, puissance*. La faculté est, à proprement parler, une puissance dont les opérations sont soumises plus ou moins aux ordres de la volonté. — *Faculté capacité, habitude*. Les philosophes écossais regardaient la *capacité* comme une simple *faculté* de recevoir, une faculté passive. L'*habitude* diffère de l'une et de l'autre : elle peut s'ajouter à elles et elle est d'ordinaire le fruit de l'exercice. — Axiome : *Les facultés sont manifestées et spécifiées par leurs actes*, c'est-à-dire que les facultés sont connues et distinguées par les opérations qui en procèdent ; celles-ci, à leur tour, sont connues par leurs objets. — *Telles facultés, telle essence* ; car les facultés découlent de la nature ou de l'essence (v. puissance). — *Localisation des facultés*, détermination, dans le cerveau ou ailleurs, du siège des facultés sensibles, telles que la mémoire, l'imagination, et de ce qu'elles impliquent : faculté du langage, souvenir des mots, etc.

Fatalisme (*fatum*, destin). Doctrine qui regarde tout ce qui arrive comme l'effet d'une nécessité aveugle. Le fatalisme nie la liberté de Dieu et celle de l'homme (v. déterminisme).

Faux. L'opposé du vrai. — Axiome : *Le faux est fondé sur le vrai* (Falsum fundatur in vero), c'est-à-dire toute chose est vraie d'une vérité métaphysique ; elle est ce qu'elle est, avant d'être prise pour une autre et de devenir ainsi un objet d'erreur.

* **Fechner** (loi de). V. psycho-physique.

* **Fétichisme** (*fétiche* ; du portugais *fetisso*, objet féé, enchanté). Culte des fétiches, forme la plus dégradée de la religion et du polythéisme. La religion aurait débuté par le fétichisme, suivant les évolutionnistes.

* **Fidéisme** (*fides*, foi). Sorte de traditionalisme, d'après lequel la foi sert de fondement à la philosophie.

Figure (*figura*). Détermination de la quantité, forme extérieure (v. 683). Si la figure découle de l'essence, de la nature, elle est alors une des propriétés et des plus remarquables : ainsi la figure et la forme humaines. Le mot *figure* se prend aussi pour symbole, car la forme extérieure est un des signes les plus remarquables et les plus expressifs de la chose.

Fin (*finis*). Ce pour quoi une chose est faite. La fin est donc essentiellement une cause et un bien ; elle est un des principes les plus remarquables de l'ordre (v. 536). — Distinguons ici la fin *cujus gratia*, la fin *quo* et la fin *cui*, c'est-à-dire le

bien voulu, l'obtention de ce bien, et la personne ou le sujet à qui l'on veut ce bien. — Axiomes : *La fin est la première des causes* ; car elle explique seule en définitive l'action de l'agent. — *La fin est ce qu'il y a de premier dans l'ordre d'intention et de dernier dans l'ordre d'exécution*, c'est-à-dire que le but est voulu tout d'abord, mais atteint en dernier lieu. — *La fin dans l'ordre pratique, est comme le principe dans l'ordre spéculatif.* Cet axiome rentre dans le précédent : la fin inspire les moyens, comme le principe les conséquences. — *La fin est la mesure des moyens.* — *Qui veut la fin veut les moyens.* Qui veut le principe, veut les conséquences.

Finales (Doctrine des causes). Doctrine des philosophes qui supposent, et avec raison, que Dieu s'est proposé une fin en créant les choses. Mais on a abusé souvent du principe des causes finales, en préjugeant, ridiculement parfois, les intentions particulières de la Providence.

* **Finalisme**. Système qui admet les causes finales.

* **Finalité**. Kant distingue la finalité *interne* et la finalité *externe*. La première consiste en ce que toutes les parties d'un être sont coordonnées ensemble et par rapport au tout. La seconde consiste dans la subordination d'un être à un autre.

Fini. Ce qui a une limite (v. 464 et suiv.). — Axiome : *Le fini et l'infini ensemble ne sont pas plus grands que l'infini seul* ; car ils sont plusieurs sans avoir plus de perfection.

Force (en latin *vis, potentia* ; en grec δύναμις). Puissance d'action et d'impulsion ; se prend quelquefois pour substance douée de puissance, et alors le mot de force est synonyme de *cause*.

Forme (*forma*). D'une manière générale, la forme est ce qui détermine l'être. — Distinctions : *Forme substantielle, forme accidentelle* (v. 535, 658, etc.). — *Formes séparées, formes informantes.* Les premières sont les esprits purs ; les secondes sont celles qui déterminent la matière à constituer tels et tels corps : elles sont *subsistantes*, et partant spirituelles, comme l'âme humaine, qui peut exister sans le corps, ou *non subsistantes*, comme les âmes des animaux et les formes substantielles inférieures. — Axiomes : *Les formes substantielles ne sont pas susceptibles de plus et de moins* ; car il en est d'elles comme des essences, qui sont indivisibles. Dans l'ordre logique, la forme se prend pour l'espèce ou la différence, et, dans l'ordre métaphysique, pour l'acte et la perfection. De là cet autre axiome : *Ce que l'acte est à la puissance dans l'ordre métaphysique, et ce que la différence est au genre dans l'ordre logique, la forme l'est à la matière dans l'ordre physique.*

Formel, formellement. Ces expressions servent à une foule de distinctions. — *Objet matériel, objet formel.* Le premier est

l'objet en lui-même, considéré tout entier. Le second est l'objet tel qu'il tombe sous la connaissance. Ex. : Dieu est l'objet matériel de la théologie ; Dieu se révélant lui-même, ou la révélation, en est l'objet formel. — *Formellement, causalement* (formaliter, causaliter). Ex. : La santé est formellement dans l'homme et causalement dans le remède. — *Formellement, par suite* (formaliter, consecutive). Ex. : Le bonheur est formellement dans l'union à Dieu et par suite dans l'immortalité. — *Formellement, éminemment* (v. ce mot).

* **Formes a priori**. Kant appelle ainsi de prétendues formes innées de la sensibilité et de l'entendement. Celles de la sensibilité seraient l'*espace* et le *temps* ; celles de l'entendement seraient les *jugements synthétiques a priori* et les *catégories* (v. ce mot).

Fortune (v. ce mot).

Gall (Système de). V. phrénologie.

* **Gemmiparité** (*gemma*, bourgeon ; *parere*, enfanter). Mode de génération par bourgeonnement, que l'on observe chez des polypes, etc. (v. scissiparité).

Génératianisme (v. traducianisme).

Génération. Manière dont l'être vivant procède de son semblable. Elle est définie par les scolastiques : « Origo viventis a vivente principio conjuncto in similitudinem naturæ ». D'une manière plus générale, la génération est la production d'une substance nouvelle par voie de transformation. — Distinctions : *Génération, création.* C'est le tout qui est engendré; de même que c'est le tout qui est créé ; mais le tout est engendré d'une matière préexistante, et, s'il s'agit de la génération proprement dite, la matière est de la substance même de l'auteur ou générateur. — *Génération, éduction.* Le tout est engendré, mais c'est la forme seulement qui est éduite (v. éduction). Axiomes : *La corruption de l'un est la génération de l'autre* (Corruptio unius est generatio alterius), c'est-à-dire que la matière ne perd une forme que pour en recevoir une autre. — *La génération est instantanée* (Generatio fit in instanti), car la forme ou l'essence est indivisible ; les dispositions seules sont graduelles et divisibles.

Genre (*genus*). L'un des universaux ; c'est ce qu'il y a de commun à plusieurs espèces (v.54). — Distinctions : *Genre suprême, moyen, infime.* Celui-ci ne renferme que des espèces ; le genre moyen peut devenir espèce à son tour ; le genre suprême n'a pas de genre supérieur. Les genres suprêmes sont les catégories.

Gnomique (Philosophie) (γνώμη, sentence). Philosophie des Sages de la Grèce, qui aimaient à s'exprimer sentencieusement, par maximes et aphorismes.

Grand. De dimensions plus qu'ordinaires. Se dit au physique et au moral. — Axiome : *Grand et petit sont des attributs relatifs* (Magnum et parvum relative dicuntur), c'est-à-dire qu'une chose n'est grande ou petite que par rapport à une autre.

* **Graphologie** (γραφή, écriture ; λόγος, science). Art d'interpréter l'écriture, comme signe graphique, pour connaître le caractère de son auteur (v. 82).

Gymnosophistes (γυμνός, nu, peu vêtu). Sages, ascètes indiens qui faisaient profession de renoncement et se dépouillaient de leurs vêtements.

Habitude (*habitus*). C'est une qualité stable qui détermine la nature en bien ou en mal (v. 520). — Distinctions : *Habitude entitative, habitude opérative* (entitativus, operativus). La première détermine la nature en elle-même ; la seconde la détermine par rapport à l'opération. — *Habitude, puissance* ou *faculté*. L'habitude s'ajoute à la faculté, qui vient toute de la nature : ainsi la science s'ajoute à l'intelligence. — *Habitude, acte*. Celui-ci procède de la puissance par le moyen de l'habitude, si celle-ci existe. L'habitude est un acte par rapport à la faculté, et une puissance par rapport à l'acte ou l'opération. Aussi ces expressions, *habituellement, actuellement* ; *en habitude, en acte*, se répondent-elles comme l'acte et la puissance, l'opération et son principe. — *Habitude innée, acquise, infuse*. La première vient toute seule : ainsi l'intelligence habituelle des premiers principes ; la seconde s'acquiert : ainsi la science humaine ; la troisième est un don de Dieu : ainsi les vertus théologales. — *Habitude intellectuelle, morale*. La première est un principe de connaissance : ainsi la science et l'art ; la seconde, un principe d'action : ainsi la vertu. — Axiomes : *L'habitude est une seconde nature* ; car elle détermine la nature, elle s'y ajoute si bien qu'on agit par habitude comme on agirait par nature. — *L'habitude vient de l'exercice*. Il s'agit de l'habitude acquise. — *Le plaisir dans l'exercice est un signe de l'habitude*, car l'habitude est d'autant plus parfaite qu'elle imite la nature.

* **Hallucination** (*hallucinari*, extravaguer). Illusion des sens. C'est comme le rêve d'une personne éveillée (v. 846).

Harmonie préétablie. Dans le système de Leibniz, développement parallèle des âmes et des corps, sans action des uns sur les autres, en vertu d'une harmonie préétablie par Dieu.

Hasard (peut-être de l'arabe *al-sâr*, jeu de dés). Le hasard est, au fond, un effet qu'on ne pouvait prévoir. D'autres fois, on entend par le hasard un effet sans cause, et il est juste alors de dire qu'il n'y a pas de hasard (v. 541). Le hasard prend le nom de *fortune*, s'il concerne les créatures libres et décide de leur bonheur ou de leur malheur.

* **Hédonisme** (ἡδονή, plaisir). Se dit de tout système de morale qui fait du plaisir le but de la vie.

* **Hénothéisme**. Culte d'un seul Dieu, vrai ou faux. Le monothéisme, au contraire, est le culte du vrai Dieu.

* **Héréditarisme**. Système de ceux qui expliquent tout l'homme, au physique et au moral, par les habitudes héréditaires.

* **Hérédité**. Se dit des qualités, des aptitudes qui se transmettent par génération. On entend par *hérédité psychologique, morale*, la transmission des dispositions intellectuelles et morales par voie de génération. Les déterministes, les sensualistes et les transformistes insistent outre mesure sur la loi ou la puissance de l'hérédité (v. 987 et 1200).

Hermétique (*Hermès*, Mercure égyptien, Trismégiste). Se dit de la philosophie et des livres qui passaient pour contenir les traditions de l'ancienne Egypte.

Hétérogène (ἕτερος, autre ; γένος, genre, nature). De nature diverse, en parlant des parties d'un tout ou du tout qui a ces parties. Ainsi les parties du végétal sont hétérogènes ; celles de l'eau, au contraire, sont homogènes. — Axiome : *Dans leur développement les êtres matériels vont de l'homogène à l'hétérogène*, c'est-à-dire que l'unité se perfectionne et devient plus intime entre les parties. C'est une loi de l'évolution organique (v. différenciation).

* **Hétéronomie** (v. autonomie).

* **Histologisme** (ἱστός, tissu ; λόγος, science). Autre nom de l'organicisme, opinion de ceux qui expliquent la vie par les propriétés des organes et des tissus.

Homéoméries (en grec, parties semblables). Nom que donnait Anaxagore aux principes, semblables ou dissemblables, d'une petitesse et d'un nombre infinis, qui, d'après lui, composaient tous les corps (cf. monade).

* **Home stead** (en anglais, maison d'habitation avec ses dépendances). Dans la philosophie sociale, minimum de patrimoine indivisible et inaliénable. D'après les meilleurs économistes, il est désirable que la loi favorise la création des *home stead*, pour la stabilité des familles rurales, et dans l'intérêt de la production et de la défense nationale.

Homogène. De même nature (v. hétérogène).

* **Homogénésie**. Génération de l'être vivant par son semblable. Est opposée à l'*hétérogénésie*, qu'on a supposée, mais qui n'a jamais lieu.

Honnête (*honestum*). Se dit de ce qui est conforme à la loi morale. Le bien honnête c'est le devoir, c'est le bien cherché pour lui-même. Il se distingue de l'*utile* et du *délectable* (v. bien).

* **Humanisme**. Nom donné d'abord au *pragmatisme*.

* **Hybride** (latin *hybrida* : du grec ὕβρις, insulte, insulte à la nature). Se dit d'animaux, de plantes, qui proviennent de deux espèces différentes.

* **Hyléisme** (ὕλη, matière). Système d'Aristote qui regardait la matière comme éternelle, incréée et capable de recevoir toutes les formes.

* **Hylémorphisme** (ὕλη, matière ; μορφή, forme). Se dit aujourd'hui du système de la matière et de la forme, au moyen duquel les scolastiques expliquent la constitution des corps et leurs transformations. L'hylémorphisme est opposé à l'atomisme et au dynamisme.

* **Hylozoïsme**. Opinion qui consiste à regarder la vie comme essentielle à la matière. Telle était l'opinion des stoïciens, qui regardaient le monde comme animé.

* **Hyperacousie** (ἀκούω, entendre). Surexcitation, sensibilité extraordinaire de l'ouïe dans certains cas d'hypnotisme, etc., etc.

* **Hyperesthésie**. Exaltation de la sensibilité générale ou particulière, qui a lieu dans certaines maladies, dans certains états hypnotiques, etc. En vertu de cette hyperesthésie, le sujet perçoit des objets, des sons qui échappent aux personnes d'ailleurs les mieux douées.

* **Hyperidéation**. Sorte de seconde vue dont feraient preuve certains hypnotisés, etc.

* **Hypermnésie** (ὑπέρ, sur ; μνῆσις, souvenir). Surexcitation extraordinaire de la mémoire sous l'influence de la maladie, d'une violente émotion, etc. Par exemple, dans un danger de mort imminent, il arrive qu'on se souvient de tout son passé en quelques secondes et avec une extrême lucidité.

* **Hypnose** (ὕπνος, sommeil). Sorte de sommeil nerveux, extraordinaire, dans lequel on plonge certaines personnes au moyen de pratiques plus ou moins renouvelées du magnétisme (v. 643, 975, 1274).

* **Hypnotiser**. Plonger dans l'hypnose. Tous les sujets ne sont pas hypnotisables, et ceux qui sont hypnotisables ne le sont point au même degré.

* **Hypnotisme**. Sorte de magnétisme récent. Il comprend les phénomènes qui se produisent pendant l'hypnose et particulièrement au moyen de la suggestion (v. braidisme).

Hypostase (ὑπόστασις, suppôt, sujet). C'est le synonyme de sujet ou suppôt. L'hypostase raisonnable, c'est la personne (v. ce mot).

* **Hystérie**. Maladie nerveuse qui, de même que l'épilepsie, avec laquelle elle se combine souvent (hystéro-épilepsie), prédispose étonnamment au sommeil et au somnambulisme hypnotique. Pour les modernes incrédules, la possession diabolique ne diffère pas de « la forme la plus sévère de l'hystérie ».

I. Désigne la proposition particulière affirmative (v. A).

* **Iatrochimie** (ἰατρός, médecin ; et chimie). Se dit de la chimie médicale et aussi du système d'après lequel les opérations vitales auraient pour principe suffisant les affinités chimiques.

* **Iatromécanisme**. Système d'après lequel les opérations vitales auraient pour principe suffisant les forces mécaniques ; il se rattache au mécanisme de Descartes.

Idéal. Idée considérée comme cause exemplaire, comme le type à réaliser, à imiter du moins autant qu'il est possible (v. 543).

Idéalisme. Système de ceux qui ramènent toute réalité à l'idée et au sujet pensant. Leur formule est celle-ci : *Esse est percipi*.

* **Idéation**. Formation de l'idée, intervention de l'idée. Les mouvements réflexes se produisent sans formation d'idée, tandis qu'il y a idéation dans les actes réfléchis.

Idée (*idea*, du grec ἰδέα). Principe immédiat de la connaissance, par lequel on connaît (v. 35 et suiv. V. aussi espèce impresse et expresse 816, 933, etc. Idéal ou cause exemplaire 543). — *Théorie des idées représentatives*, théorie de la connaissance d'après laquelle les idées sont les *images* des objets et servent d'intermédiaires entre eux et le sujet pensant. Cette théorie demande à être expliquée. Elle a été combattue par Reid, Royer-Collard, Cousin.

* **Idée-force**. V. image.

Idées séminales. S'est dit de principes à la fois intelligibles et actifs des choses. On dit aussi *raisons séminales*.

Idées-images. Sortes d'images (superficies légères) qui se détacheraient, pour ainsi dire, des corps, selon Epicure, et agiraient sur les sens et l'esprit.

Identité. Propriété de l'être qui demeure conforme à lui-même. Considérée dans des choses différentes, l'identité est comme l'unité dans leur fond et leur nature. — DISTINCTIONS : *Identité générique, spécifique, numérique*. La première appartient aux êtres du même genre ; la seconde, aux êtres de même espèce ; la troisième est celle des individus avec eux-mêmes. — *Identité physique, morale* (v. 437). — *Principe d'identité* (v. principe). — *Philosophie de l'identité*, idéalisme panthéiste de Schelling, Hégel, etc. (v. monisme, dualisme). Elle est opposée à la *philosophie de l'analogie*, qui est la vraie.

Idéologie. Nom que d'Alembert, Tracy et autres disciples de Locke et de Condillac ont donné à cette partie de la métaphysique ou de la logique qui traite de l'être et des idées supé-

rieures, telles que les catégories, etc. Napoléon confondait tous les philosophes sous le nom d'idéologues.

Idole. Dans le langage trop imagé de Bacon, nom des préjugés qui sont des sources d'erreur (v. 186).

Ignorance. Etat de l'esprit qui ne sait pas ce qu'il devrait savoir, ou ce qui ajouterait à sa perfection s'il le savait (v. erreur). — *Ignorance du sujet* (*ignoratio elenchi*), méprise ou sophisme de celui qui ne répond pas à la question proposée, mais à une autre.

Image (*imago*). Strictement parlant, l'image est l'objet de la vue ou de l'imagination (v. 843 et suiv.).

Imagination (*imaginatio, phantasia*). Faculté par laquelle l'âme conserve l'image des choses sensibles et peut se les représenter de nouveau. L'imagination se dit aussi de l'objet de cette faculté, c'est-à-dire de ce que l'on imagine (*phantasma*). — Axiome : *Nous ne pouvons rien comprendre sans imagination* (Non possumus intelligere sine phantasmate). C'est un fait d'expérience et une conséquence de l'union intime de l'âme et du corps (v. 833, 843 et suiv.).

Imaginative. Faculté de l'imagination.

Immanent (*immanens* : *in*, dans, *manere*, demeurer). Se dit d'une action dont le terme est dans le sujet lui-même : par exemple la pensée. *Immanent* est donc opposé à *transitif* (v. action). — *Immanent* est aussi opposé à *transcendant*. Les panthéistes disent que Dieu est *immanent* au monde et non *transcendant*.

* **Immanentisme**. Philosophie de l'immanence. Ses partisans ne l'ont pas encore définie clairement. Elle est le fruit de la *méthode de l'immanence*, qui consiste à ne s'appuyer que sur la raison considérée comme indépendante et autonome et à tirer les vérités morales et religieuses des exigences mêmes de la vie morale et de l'action parfaitement humaine.

Immatérialisme. Nom donné à l'idéalisme de Berkeley, qui niait l'existence des corps, mais non celle des esprits.

Immensité divine (v. 1076 et suiv.)

Immutabilité. Qualité de ce qui est immuable. L'immutabilité absolue ne fait qu'un avec l'éternité(v. 1070, etc.).

Impénétrabilité. Propriété en vertu de laquelle deux corps ne peuvent pas occuper naturellement le même lieu.

* **Impératif catégorique** (v. catégorique et dictamen).

Impression. Effet produit sur les organes ; se dit aussi de l'effet produit sur les sens et qui est la cause des perceptions sensibles, des émotions, des passions (v. 815, etc.).

* **Inconnaissable**. Dans le positivisme contemporain, notamment celui de Spencer, l'inconnaissable c'est Dieu d'abord ; ce sont aussi les substances, les essences, les natures, tous les objets de la métaphysique (v. agnosticisme).

* **Inconscient**. Nom que des auteurs modernes donnent à la nature qui opère tant de merveilles en s'ignorant elle-même ; ainsi dans la plante et dans la partie inférieure de nous-mêmes, voire même dans notre vie intellectuelle.

Indifférent. Indéterminé. *Liberté d'indifférence* (v. 912). — Axiome : *De l'indifférent, comme tel, il ne suit rien* (Ab indifferenti, uti indifferenti, nihil determinatum oriri potest). C'est à-dire que la puissance ne peut passer à l'acte qu'en vertu d'un autre acte.

Indiscernables (Principe des). Leibniz le formule ainsi : *Il n'y a pas deux êtres identiques*. La preuve en serait qu'il n'y aurait pas de raison suffisante de cette identité (v. 439).

Individu (*individuum* : *individuus*, indivisible). L'individu est ce qu'on ne peut attribuer à plusieurs ; l'individu est donc incommunicable. Il se distingue ainsi de *l'universel* qui est formellement une idée et qu'on peut attribuer à plusieurs. L'individu est encore appelé par les scolastiques *substance première*. — Axiome : *Les individus sont infinis*, c'est-à-dire qu'ils peuvent croître en nombre indéfiniment.

* **Individualisme**. En sociologie, méconnaissance des solidarités sociales. Est opposé au collectivisme, au socialisme, comme un excès à l'excès contraire.

Individuantes (Notes). Caractères, qualités qui distinguent l'individu. On les a renfermés dans les deux vers suivants : « Forma, figura, locus, tempus, stirps, patria, nomen. — Hæc ea sunt septem, quæ non habet unus et alter. »

Individuation (Principe d'). Principe intrinsèque qui distingue les individus entre eux (v. 662).

Induction (*inductio*). Sorte de raisonnement opposé à la déduction ; il conclut du particulier au général (v. 161 et suiv.).

Inertie (*inertia* ; de *iners* : *in*, nég. ; *ars*, moyen). Propriété ou plutôt impuissance des corps qui ne peuvent modifier d'eux-mêmes leur mouvement ou leur repos.

In fieri. V. devenir.

Infini. Ce qui est sans fin. — Distinctions : *Infini privatif, infini négatif*. Le premier est privé de la fin, comme il est privé d'existence : ainsi l'être en général, la quantité en général. Le second n'a pas de fin, mais il n'est pas privé d'existence. Cet infini mériterait plutôt le nom de positif. — *Infini absolu, infini relatif*. L'infini absolu est infini sous tous les rapports ; c'est-à-dire en tant qu'être : Dieu seul est infini de cette manière. L'infini relatif est infini sous quelque rapport seulement : ainsi un monde sans limites dans l'espace, si ce monde était réellement donné. — *Infini en acte, en puissance*

(in actu, in potentia). L'infini en acte existe, et comme infini. L'infini en puissance peut exister, mais non pas comme infini ; c'est celui qui peut croître sans cesse, c'est l'indéfini : ainsi le nombre des hommes et des jours. — *Infini catégorématique, syncatégorématique.* Le premier est l'infini en acte ; le second, l'infini en puissance. — Axiomes : *Il n'y a pas de proportion du fini à l'infini.* — *L'infini ne peut résulter de fini* (Infinitum non est ex finitis). — *Il n'y a rien de plus grand que l'infini* (Infinito non est majus). V. 464 et suiv. V. aussi *fini.*

Informer (*informare*). Etre à quelque chose sa forme. L'âme informe le corps.

Inhérence. Rapport de l'accident à la substance, au sujet où il est donné.

* **Inhibition** (*inhibitio, inhibere,* retenir). En psycho-physiologie, ce terme est synonyme d'*arrêt.* Il y a des centres cérébraux d'inhibition ; ils permettent à l'homme qui dispose de ses facultés d'arrêter un mouvement ou une impulsion, de résister à des instincts, de concentrer son attention, etc.

Innéité (Théorie de l'), théorie d'après laquelle les idées, les principes seraient innés ; l'expérience nous donnerait seulement l'occasion d'en prendre conscience et de les appliquer (Cf. nativisme).

Instinct (*instinctus* : *instinguere,* pousser). Appétit naturel et sensitif, qui résulte d'une connaissance sensible, mais non pas intellectuelle ; ce qui fait dire que l'instinct est aveugle, fatal, invariable (v. estimative). C'est par instinct que l'oiseau fait son nid, évite le danger. V. 851 et suiv.

Instrument. Moyen d'action, sorte de cause dont se sert la cause efficiente principale (v. 526).

* **Intégration**. Action qui compose le tout, qui en réunit les parties. La désintégration lui est opposée.

* **Intégrer**. Se dit pour classer, assimiler, identifier, c'est-à-dire faire entrer dans un tout.

Intellect, intelligence (*intellectus, intelligentia* ; de *inter legere,* lire au travers). Faculté par laquelle l'âme atteint et connaît l'universel, l'immatériel. Se dit quelquefois pour la faculté de connaissance en général, et s'applique alors aux animaux (v. 864 *bis* et suiv.). — Distinctions : *Intellect agent, intellect patient* (intellectus agens, patiens) (v. 866 et suiv.). — *Intelligences séparées,* les formes séparées, les esprits purs. — Axiomes : *Il n'y a rien dans l'intelligence qui n'ait été d'abord dans le sens* (Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu). V. 938.

* **Intellectualisme**. On entend quelquefois par ce mot la tendance de certains systèmes de tout ramener à l'idée, à la

connaissance, ou du moins de tout leur subordonner étroitement. Son opposé est l'*éthélisme* ou *thélématisme* (ἐθέλω, je veux), qui subordonne tout à la volonté ou même à la liberté.

Intelligible. Se dit par opposition au *sensible. L'espèce intelligible* c'est l'idée (v. espèce, idée). Le *monde intelligible,* c'est le monde des idées. — Axiomes : *L'intelligible en acte est l'intelligent en acte* (Intelligibile in actu est intelligens in actu), c'est-à-dire que l'idée est à la fois l'effet de l'objet et l'effet de la faculté de connaître, déterminée par l'objet ; l'objet et la faculté s'unissent dans leur acte (v. 933). — *Tout être est intelligible* (Omne ens est intelligibile), c'est-à-dire, en d'autres termes, que *tout être est vrai.* Les modernes donnent à ce principe le nom de *principe d'universelle intelligibilité.* Il touche au principe de raison suffisante.

Intensité. Ce mot marque un certain degré, une certaine quantité dans la qualité, la force, etc. L'intensité est opposée à l'extension (*intensivè, extensivè*). De même l'intensif est opposé à l'extensif. L'intensité croît en raison inverse de l'extension et réciproquement. Mais si les choses auxquelles on attribue l'intensité ne tombent pas sous la mesure ou la quantité proprement dite, l'intensité marque seulement une activité ou une perfection supérieure : ainsi l'intensité de la volonté, de l'attention.

Intention (*intentio* : *in,* vers ; *tendere,* tendre). Action de la volonté qui se propose un but, une fin. — Distinction : *L'ordre d'intention* et *l'ordre d'exécution.* Le premier est l'ordre des causes finales ; le second est l'ordre des causes efficientes. *L'ordre d'intention est donc l'inverse de l'ordre d'exécution.* — *L'intention* désigne aussi quelquefois l'acte ou l'objet de la connaissance. — Distinction : *Intentions premières, intentions secondes.* L'intention première est l'idée directe, objective, comme celles de substance, d'homme, d'arbre. L'intention seconde est l'idée réfléchie, en tant qu'abstraite, comme l'idée de genre. La métaphysique a pour objet les intentions premières ; la logique, les intentions secondes ou êtres de raison.

Intrinsèque. Qui tient à la nature d'une chose ou qui en fait naturellement partie (v. extrinsèque et cause).

* **Introspection**. Observation intérieure, celle qui se fait par la conscience.

Intuition (*intuitio* : *in,* dans ; *tueri,* voir). Vue directe de l'objet, vue intime. Se dit par opposition à la connaissance abstractive.

* **Intussusception** (*intus,* au dedans ; *susceptio,* prise). Se dit du mode d'accroissement propre aux êtres vivants, qui s'accroissent en ingérant des aliments et en se les assimilant, et non pas en s'agrégeant de la matière comme les minéraux, qui croissent par *juxtaposition.*

Irascible. V. appétit.

Ironie socratique. Partie de la méthode socratique qui consistait à proposer des doutes et à poursuivre habilement des interrogations de manière à détacher peu à peu l'adversaire de ses préjugés. Venait ensuite la *maieutique*, qui l'aidait à découvrir lui-même la vérité et à formuler la vraie doctrine, en cherchant à satisfaire toujours aux questions de son interlocuteur.

Isagogé (en grec, *introduction*), *Isagogé de Porphyre*. Introduction de ce philosophe à la logique d'Aristote.

Jugement. Acte par lequel l'esprit compose ou divise deux idées ou deux termes (v. 115 et suiv.). — DISTINCTIONS : *Jugement analytique, synthétique a priori* (v. 118 et suiv.). — *Jugement comparatif, intuitif*. Le premier résulte d'une comparaison distincte; le second est évident avant toute comparaison distincte ou réfléchie, il résulte de l'analyse d'une idée ou d'une appréhension : par ex. *je suis*.

* **Kantisme**. Philosophie de Kant ; c'est le criticisme, une sorte de demi-scepticisme.

* **Kleptomanie** (κλέπτειν, voler). Manie du vol, penchant irrésistible au vol. On dit aussi *clopémanie* (κλοπή, vol).

* **Léthargie** (*lethargia* ; de λήθη, oubli). Etat de mort apparente, dans lequel les membres sont inertes et flexibles. C'est l'une des formes de l'hypnose.

Li ou Ly. Est employé quelquefois par les anciens scolastiques, comme le grec τό, pour l'article *le*.

Liberté (*libertas*). Faculté de choisir. — DISTINCTIONS : *Liberté intérieure* ou *libre arbitre* ou *liberté de nécessité*, et *liberté extérieure* ou *liberté de coaction* (v. 909 et suiv.). — *Liberté de contradiction, liberté de contrariété* ou de *spécification* (v. 910). — *Liberté, licence*. Celle-ci est l'abus de la liberté. — *Liberté de pécher*, c'est la liberté de faire le bien ou le mal. (v. 911). — *Liberté d'indifférence* (v. 912).

* **Libre-échange**. En économie politique, système d'après lequel les transactions commerciales entre peuples devraient être facilitées, affranchies des taxes, etc. C'est le *laisser-faire*, le *laisser-passer*.

* **Libre-échangiste**. Partisan du libre-échange. Est opposé à *protectionniste*.

Lieu (*locus, ubi*). Superficie du contenant par rapport au contenu, considérée comme immobile. Le lieu est un espace déterminé. — DISTINCTIONS. Le lieu peut être occupé de plusieurs manières : 1° d'une manière circonscrite (ubi circumscriptivum), lorsque toute la substance est dans le lieu, mais non pas toute dans chaque partie du lieu, parce que ses dimensions s'appliquent à celles du lieu : ainsi le vin est dans le tonneau ; 2° d'une manière définie (ubi definitivum), lorsque toute la substance est dans le lieu et dans chaque partie du lieu, soit qu'elle informe le corps qui est dans le lieu (ainsi l'âme est dans le corps), soit qu'elle agisse (*per contactum virtutis*) et applique sa puissance en tel lieu déterminé (ainsi l'ange gardien est près de nous). 3° Il y a encore une troisième manière d'occuper le lieu (*repletive*) ; elle convient à Dieu seul, qui *remplit* tout de sa puissance et de sa présence, sans être limité d'aucune manière (v. aussi 785).

* **Localisation** des facultés. Voir faculté.

Logique. Partie de la philosophie qui traite des êtres de raison, idées, jugements, raisonnements, méthode. — AXIOME : *La logique est tout et rien* (Logica est omnia et nihil). V. 18.

Lumière de gloire (lumen gloriæ). C'est le principe qui perfectionne et élève assez l'esprit pour qu'il voie Dieu tel qu'il est, face à face. L'objet de cette vision intuitive est l'essence divine elle-même, à laquelle l'âme se trouve unie sans aucun intermédiaire, c'est-à-dire comme à sa forme intelligible ou son idée.

Lumière intellectuelle (lumen intellectuale, intelligibile). C'est l'intellect agent (v. intellect).

* **Lutte pour la vie** (en anglais, *struggle for life*). Fait universel dont Darwin a fait un principe pour étayer le transformisme (v. 609). Tous les êtres de la nature, sans en excepter l'homme, sont en lutte et se disputent une part de nourriture, de soleil et d'existence ; d'où il suit que les plus forts seuls survivent et que par conséquent l'espèce progresse. Mais est-il vrai que les survivants soient toujours et absolument les meilleurs ? Est-il vrai surtout que le progrès puisse jamais s'opérer d'une espèce à l'autre?

Macrocosme (en grec, le *grand monde*). L'univers, par opposition à l'homme, dit le *microcosme* ou monde abrégé, parce qu'il réunit en lui toute la nature de quelque manière.

* **Magnétisme** (μάγνης, aimant). Agent mystérieux auquel l'aimant doit sa vertu. On entend aussi par magnétisme ou *magnétisme animal* un ensemble de pratiques qui ont été employées par Mesmer, etc., pour produire certains effets extraordinaires, guérisons, phénomènes de somnambulisme et de seconde vue, etc. (v. hypnotisme).

Maïeutique (μαιευτική, art d'accoucher). V. ironie socratique.

Mal. Privation de bien (v. 454). — DISTINCTIONS : *Mal métaphysique, physique, moral* (v. 455). — AXIOME : *Il n'y a pas de mal absolu* ; car il se détruirait lui-même. — *Tout est requis pour le bien, un défaut suffit pour le mal* (Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu). Il est facile d'appliquer cet axiome au physique et au moral.

Manichéisme. Dualisme des manichéens, qui admettaient deux principes coéternels, l'un bon et l'autre mauvais.

Matérialisme. Système de ceux qui disent que tout est matière, ou du moins que tout est matériel.

Matière (*materia* ; en grec ὕλη, chaos, confusion). Ce dont une chose est faite. — DISTINCTIONS : *Matière première, matière seconde* (v. 535 et 656 et suiv.). — On distingue quelquefois la matière *ex qua* de la matière *circa quam*. La première est celle que nous avons définie, c'est la matière proprement dite ; la seconde, c'est ce qui est pris pour objet d'étude ou d'action, etc.

* **Mécanicisme**. Se dit pour iatromécanisme et aussi pour mécanisme (v. ces mots).

* **Mécanisme**. Système de Descartes et autres philosophes qui expliquent la matière et même les corps vivants par de simples mouvements ou impulsions. Le mécanisme est opposé au *dynamisme*. (v. ce mot).

Médiateur plastique. Sorte d'âme inférieure et intermédiaire que Cudworth avait imaginée pour expliquer l'union de l'âme spirituelle avec le corps.

* **Médiumnité** ou faculté *médianimique*. Aptitude qu'on remarque chez les *médiums*, sujets qui servent à provoquer des phénomènes de spiritisme, d'hypnotisme.

Mémoire. Faculté de se souvenir, de reconnaître le passé. — DISTINCTIONS : *Mémoire intellectuelle, mémoire sensible* (v. 859 et suiv.).

Métaphysique. Partie de la philosophie qui a pour objet l'être réel, les réalités supérieures (v. 388 et suiv.). *Abstraction métaphysique*, la plus haute (v. abstraction).

Métempsycose (mot grec ; de μετά, après ; ἐμψυχοῦν, animer ; transmigration des âmes d'un corps à l'autre). Admise par les Indiens et les platoniciens, la métempsycose l'est aujourd'hui par les spirites.

* **Méthodologie**. Traité de la méthode (v. 354 et suiv.).

Milieu (le juste). Point précis, juste proportion qu'il faut rencontrer dans certaines choses. — *Milieu de la raison, milieu de la chose* (medium rationis, medium rei). Le premier est d'ordre purement rationnel. — AXIOME : *La vertu naturelle consiste dans un juste milieu* (Stat in medio virtus). Par exemple, la prudence est entre la ruse et l'imprudence ; l'économie, entre l'avarice et la prodigalité : bref la vertu évite tout excès.

* **Misonéisme** (μῖσος, haine ; νέος, nouveau). Haine des nouveautés ; sorte de routine qui s'oppose à l'introduction de nouvelles idées, de nouveaux usages et qui est comme une loi d'inertie dans l'ordre moral et social. Il a pour contrepoids l'amour de la nouveauté.

Mixte. Chez les scolastiques, les corps mixtes étaient les corps composés, c'est-à-dire formés de plusieurs, réunis en une même substance, sous une même forme substantielle. Dans le mixte les composants persistent, mais virtuellement, sous une autre forme, capable de ramener plus ou moins facilement les formes disparues (v. 650).

Mnémotechnie (μνήμη, mémoire ; τέχνη, art.). Art de favoriser les opérations de la mémoire (v. 864).

Mobile. Ce mot signifie tantôt le sujet possible du mouvement et tantôt le principe du mouvement. — Le *premier mobile* était, pour les anciens philosophes, le plus élevé des cieux, celui qui imprimait le mouvement aux autres (v. moteur). — Dans l'ordre moral, le *mobile* se dit de toute raison d'agir, de tout principe de conduite. — DISTINCTION : *mobile, motif*. Le *mobile* se dit particulièrement des raisons tirées de l'ordre sensible : ainsi l'antipathie, la vengeance, l'ennui. Le *motif* désigne plutôt les raisons d'agir tirées de l'ordre intellectuel : ainsi le devoir, le sentiment religieux.

Mode. Détermination quelconque de l'être (v. 65 et 490). — DISTINCTIONS : *Mode substantiel, mode accidentel*. Le premier détermine la substance en elle-même : ainsi l'existence et la subsistance. Le second ne détermine que l'accident ou la substance par quelque accident : ainsi la position, la rondeur, etc. — *Mode transcendantal, mode catégorique*. Les modes transcendantaux sont les modes généraux de l'être : unité, vérité, etc. Les modes catégoriques sont les modes spéciaux de l'être : la substance, la qualité, etc. — AXIOME : *Le mode de connaissance* et, en général, *le mode d'opération suit le mode d'existence* ; car l'être, les facultés, les opérations, se correspondent et se mesurent réciproquement.

Moi. Dans la philosophie moderne, le *moi* se prend pour la personne ou plutôt pour le principe qui dans la personne est conscient.

* **Monade** (μόνας, unité ; de μόνος, seul). Se dit des êtres simples qui, dans le système de Leibniz, composeraient tous les corps, et qui, en devenant conscients, deviendraient de vrais esprits.

* **Monadisme** et **Monadologie**. Système des monades, d'après Leibniz (v. harmonie préétablie, aperception).

* **Monisme**. Système panthéiste contemporain, d'après lequel tout procéderait d'un seul principe, par voie d'évolution. Le monisme est opposé au *dualisme* (v. ce mot).

* **Monogénisme** (μόνος, seul, unique ; γενής, engendré). Système d'anthropologie d'après lequel tous les hommes ont même origine, descendent d'un même couple. Est opposé au *polygénisme*.

Moteur. Le principe du mouvement. Le moteur est opposé au mobile, c'est-à-dire à ce qui reçoit le mouvement. — *Moteur mobile, moteur immobile*. Le moteur qui est mobile lui-même, est dit *movens motum* : ainsi le premier ciel ou premier mobile qui est mû à son tour, au moins en tant qu'être contingent, qui a passé de la possibilité à l'existence. Mais il y a un premier moteur qui n'est pas mû lui-même (*movens non motum*). Ce premier moteur absolu est Dieu. — Axiomes : *Tout ce qui est mû est mû par un autre* (Quidquid movetur, ab alio movetur). Pour que cet axiome soit placé au-dessus de toute contestation et de toute équivoque, il suffit de remarquer que toute chose simple qui passe de la puissance à l'acte reçoit d'une autre son mouvement ; car le même principe simple ne peut être agent et patient. Et comme toutes les choses se résolvent en des principes simples, il faut arriver à un premier principe de tout mouvement qui soit un acte pur, premier moteur absolu, c'est-à-dire Dieu. — *L'être meut en tant qu'il est en acte et il est mû en tant qu'il est en puissance* ; car mouvoir c'est agir, être mû c'est souffrir. — *Le moteur et le mobile sont ensemble* (Movens et motum sunt simul) ; car l'un ne peut agir sur l'autre qu'à cette condition.

Moteur, motrice. *Faculté motrice*, faculté de l'ordre sensible qui permet à l'animal de se mouvoir.

Mouvement (*motus*). Au sens très général, le mouvement est un acte quelconque (*actus*) : ainsi Dieu lui-même est un mouvement. Dans un sens moins général, le mouvement comprend tout changement, tout passage de la puissance à l'acte, toute transformation, mutation, etc... : en ce sens Dieu est immuable et il meut toute créature. Dans un sens particulier, le mouvement est une tendance actuelle à un terme, c'est l'acte de l'être en puissance qui ne cesse pas pour cela d'être en puissance (*Actus entis in potentia prout in potentia*). Le mouvement en effet, est donné dans le mobile, mais celui-ci continue à le poursuivre tout en l'ayant déjà. On voit dès lors comment le mouvement diffère de l'*opération*. Celle-ci n'est pas en voie de s'accomplir, comme le mouvement, mais elle est accomplie ; elle est simplement l'acte de l'être en puissance (*Actus entis in potentia*). — Axiomes : *Le mouvement local est le plus parfait des mouvements*, c'est-à-dire que tous les autres mouvements ou changements affectent plus le sujet, le modifient davantage qu'un simple changement de lieu. — *Le mouvement local est le premier des changements*. C'est par lui, en effet, que s'opèrent tous les changements dans les corps.

Moyen (*medium*, milieu, instrument). Se dit de la fin intermédiaire (v. fin) et de la cause instrumentale.

Mutation (*mutatio* : *mutare*, changer). Passage d'une forme à l'autre, d'un état à un autre état. — Distinction : *Mutation substantielle, accidentelle*. La première est le passage d'une forme substantielle à une autre ; c'est une corruption ou une génération. La seconde est une simple transformation accidentelle.

Mysticisme. En philosophie, se dit généralement des systèmes où la certitude n'est cherchée que dans des communications secrètes avec la divinité : ainsi le mysticisme des néoplatoniciens. Le mysticisme ainsi compris est une superstition.

* **Nationalisme**. A signifié d'abord l'amour aveugle de la nationalité, l'amour exclusif de sa propre nation. Mais, depuis que l'idée de patrie a été attaquée odieusement, ce mot est devenu synonyme de patriotisme.

* **Nativisme, nativiste**. Se dit d'une théorie et de ses partisans, qui affirment que les perceptions de l'étendue et de la durée sont primitives, innées ou plutôt (car il n'est pas nécessaire d'aller jusqu'à l'innéité) qu'elles sont irréductibles à des perceptions plus élémentaires. L'*empirisme* soutient le contraire. L'empirisme est la vérité, s'il se borne à affirmer que la connaissance de l'étendue et de la durée est acquise.

* **Naturalisme**. Système de ceux qui n'admettent que la nature. Il y a deux espèces principales de naturalisme : l'un rejette Dieu, qu'il confond avec la nature, c'est le panthéisme ; l'autre rejette la révélation seulement. — En esthétique, le *naturalisme* consiste à réduire l'art à la simple imitation de la nature : il est opposé alors à l'*idéalisme*.

Nature (*natura* : *nasci*, naître). L'essence, considérée comme principe d'action. Se dit aussi de l'ensemble des êtres créés et des forces auxquelles ils obéissent. Se dit particulièrement par opposition aux forces libres. — Distinctions : *Nature naturante, nature naturée* (natura naturans, natura naturata). La première c'est la nature incréée, d'où procède l'autre par voie de création. — *Nature, grâce*. Celle-ci est surajoutée à la nature et constitue l'ordre surnaturel. — *Nature, art* ; *naturel, artificiel*. Les œuvres artificielles sont celles des créatures raisonnables, elles s'ajoutent à celles de la nature et sont le produit de l'art. — Axiomes : *La nature ne fait rien en vain* (Natura nihil facit frustra) : c'est-à-dire que toute chose tend à une fin. Aristote ajoutait souvent à la nature le nom de Dieu : *Dieu et la nature*, disait-il, *ne font rien en vain*. — *La nature est déterminée à une chose* (Natura determinatur ad unum) ; car les forces de la nature ne sont pas libres. — *La nature ne fait pas de saut* (Natura non facit saltum), c'est-à-dire qu'elle procède par transitions (v. continuité). — *La nature s'imite*, c'est-à-dire que ses œuvres sont toujours analogues entre elles : rien n'é-

chappe à cette loi de l'analogie universelle, et l'art, en toutes choses, consiste à la saisir.

* **Naturisme**. Culte de la nature et de ses éléments.

Néant (*nec*, négation ; *ens*, être). L'opposé de l'être, la négation de l'être. — Axiome : *Rien ne se fait de rien* (Ex nihilo nihil fit) : c'est-à-dire que rien ne se fait de rien comme d'une matière première ; le néant ne peut rien constituer ; c'est-à-dire encore rien ne se fait sans cause.

Nécessaire (*necessarius* ; de *necesse* : *nectere* nouer). Ce qui ne peut pas ne pas être. La nécessité est une perfection de l'être en tant qu'être. Elle est opposée à la liberté. — *Nécessité antécédente, conséquente*. La nécessité antécédente précède l'acte et empêche qu'il ne soit libre ; la nécessité conséquente accompagne ou suit l'acte et n'empêche pas qu'il soit ou qu'il ait été libre. — Axiome : *Le contingent suppose le nécessaire* (v. 461).

Négation. C'est le contraire de l'affirmation. Le négatif est aussi opposé au positif, au réel. — Distinction : *Négation, privation*. La négation marque une simple absence, tandis que la privation est l'absence d'une chose due. Ainsi le mal est dans une privation et non pas dans une simple négation.

* **Néo-criticisme**. Criticisme modifié par Ch. Renouvier et ses disciples. Les néo-criticistes négligent l'idée de *substance*, conservée par Kant sous le nom de *noumène* ; ils joignent l'apriorisme de Kant au phénoménisme de Hume et pensent que le tout est compatible ensuite avec les croyances postulées par la morale.

Nerfs. Se dit d'un système de filaments qui enveloppe tout le corps comme d'un réseau et se rattache à des masses centrales : cerveau, cervelet, moelle épinière. — *Nerfs afférents* (afferre, apporter), ceux qui transmettent de la périphérie au centre les impressions reçues ; ils sont dits aussi nerfs *sensitifs*. *Nerfs efférents*, ceux qui transmettent la réaction du centre nerveux à la périphérie ; ils sont dits aussi nerfs *moteurs* (v. réflexe).

* **Neurone** (νεῦρον, nerf). Elément nerveux auquel on a attribué une grande importance dans ces derniers temps.

* **Nirvâna**. Fin dernière de l'homme d'après les bouddhistes. C'est une disparition de toute personnalité et de toute conscience, disent les uns, et partant un anéantissement ; c'est une parfaite union au premier principe, disent les autres.

Nisus formativus (*nisus*, effort ; *formativus*, formatif). Force vitale ou plasticité, propriété que possèdent les tissus vivants et les éléments anatomiques, en vertu de laquelle ils se régénèrent, se reproduisent, etc.

Nombre. C'est une multitude mesurée par l'unité, c'est une quantité déterminée. — *Nombre nombrant, nombre nombré* (numerus numerans, numerus numeratus). Le premier est le nombre abstrait, continu, comme deux, trois. Le second est le nombre concret, discret, celui des choses réelles, comme dix hommes, vingt jours. — *Nombre transcendantal, nombre de quantité*. Le premier résulte de la pluralité d'êtres ; le second, d'une pluralité de parties d'une même quantité. Ces deux nombres diffèrent comme l'unité transcendante et l'unité numérique ; la première provient de l'indivision de l'être, et la seconde de l'indivision de la quantité.

Nominalisme. Système de ceux qui nient la réalité des universaux (v. 294 et suiv.).

* **Notion** (*notio*). Idée, considérée comme objective (v. 41). Voir aussi *intentions premières, secondes*.

* **Noumène** (νούμενον, ce qui est conçu par l'esprit, νοῦς). Dans le système de Kant, les noumènes sont les essences, les natures. Ils sont opposés aux *phénomènes*, comme la substance à l'accident, comme ce qui est à ce qui paraît.

O. Désigne la proposition particulière négative (v. A).

Objectivité. Caractère de ce qui est objectif, réel, existant indépendamment du sujet qui connaît.

Objet. Ce qui s'offre aux sens, à l'intelligence. Est opposé au *sujet*, qui a le sens, l'intelligence. Tous les philosopphes se sont employés à montrer comment le sujet pouvait connaître l'objet. — Distinctions : *Objet matériel, objet formel*. Le premier est l'objet en lui-même, tout entier ; le second est l'objet tel qu'il se présente, sous la forme qui permet de l'atteindre (v. 346). — Axiome : *Les puissances, les habitudes, les sciences, etc., sont spécifiées par leur objet* ; car elles sont spécifiées par leurs actes, qui eux-mêmes répondent à leur objet.

Occasion. Conjoncture, rencontre plus ou moins favorable à la production de quelque effet. — Distinctions : *Occasion, cause* (v. 522).

Occasionnalisme. Système de Malebranche et aussi de Leibniz, en vertu duquel les êtres n'agiraient pas réellement les uns sur les autres, mais ne seraient que des occasions les uns par rapport aux autres, Dieu étant la cause unique (Malebranche), ou du moins chaque être n'agissant que sur lui-même (Leibniz).

* **Ontogénie**. V. Phylogénie.

Ontologie (ὄντος λόγος, *science de l'être*). Science de l'être en général, partie de la philosophie dite encore *philosophie première* et *métaphysique générale* (v. 389).

Ontologisme. Système de ceux qui regardent Dieu comme le principe et le moyen de toutes nos connaissances.

Opinion. Jugement incertain, mais qui paraît plus ou moins probable à celui qui l'émet (v. 179). — Distinction : *Opinion*,

doctrine. A proprement parler, la doctrine fait partie de la science et entre dans l'enseignement ; elle est certaine, tandis que l'opinion est douteuse.

Opposition. Relation entre deux choses ou deux termes, dont l'un exclut l'autre. — DISTINCTION : *Opposition de contradiction, de contrariété* (v. 132). — AXIOME : *Les opposés tombent sous la même science* (Oppositorum eadem est scientia). — *Tout est double et toujours une chose est opposée à une autre* (Omnia duplicia et unum contra unum). Le contraste, en effet, de même que l'analogie, est partout. Au jour est opposé la nuit ; au bien, le mal, etc., etc.

Optimisme. Opinion de ceux qui pensent que Dieu a créé le meilleur des mondes possibles. Se dit aussi de l'opinion de ceux qui pensent que la somme des biens, en cette vie, l'emporte sur celle des maux.

Ordre (*ordo*). Heureuse disposition des choses ; il résulte toujours de ce que la multitude est ramenée de quelque manière à l'unité. L'ordre se dit aussi de la succession, de la suite. — DISTINCTIONS : *Ordre d'intention, ordre d'exécution*. Le premier est donné par rapport à la cause finale ; le second, par rapport à la cause efficiente (v. intention). — *Ordre d'existence, ordre de connaissance*. Le premier est celui dans lequel les choses naissent, apparaissent ou existent. Le second est celui dans lequel les choses nous sont connues. — *Ordre physique, ordre moral*. Le premier est celui des êtres privés d'intelligence et de liberté, il est fatal en lui-même. Le second est celui des créatures intelligentes et libres.

* **Organicisme**. Opinion qui consiste à regarder la vie comme le résultat de l'organisation, de l'agencement des organes et de leurs propriétés. Mais la science a démontré aujourd'hui que la vie précède l'organisation et que « vivre c'est créer son organisme ».

Organon (en grec, *instrument*). On désigne sous ce nom les livres d'Aristote qui traitent de la logique.

* **Pacifisme**. Opinion, espérances de ceux qui pensent que les temps sont venus d'établir la paix universelle.

* **Palingénésie** (παλιγγενεσία ; de πάλιν, de nouveau ; γενέσις, génération). Renaissance de tous les êtres vivants qui aurait lieu après leur mort, d'après Charles Bonnet, etc. (v. métempsycose).

* **Panenthéisme** (πᾶν, tout ; ἐν, dans ; θεός, Dieu). Mot employé par quelques philosophes contemporains pour exprimer cette opinion que Dieu est en toutes choses. Cette opinion est vraie, si l'on entend que Dieu est distinct de tout être, tout en le conservant intimement dans l'existence, et n'en constitue intrinsèquement aucun.

* **Panphénoménalisme** ou *Panphénoménisme*. Philosophie d'après laquelle tout n'est que phénomène, illusion. On dit aussi *illusionisme*.

* **Panpsychisme**. Doctrine d'après laquelle l'univers est en soi de nature psychique, mentale. Le monadisme de Leibniz est un panpsychisme.

* **Panspermie** ou *Panspermisme*. Doctrine d'après laquelle des germes sont répandus partout. Si l'on entend que tout est germe, la panspermie est une sorte de monadisme.

Panthéisme (πᾶν, tout ; θεός, Dieu). Système de ceux qui pensent que Dieu n'est pas distinct de la nature et qu'il y a, au fond, un même être, une même substance, avec les caractères du fini et de l'infini, de l'esprit et de la matière.

Paralogisme (παρά, à côté ; λογισμός, raisonnement). Syllogisme ou raisonnement qui pèche dans la forme. Il diffère du sophisme, qui pèche dans le fond, et suppose même souvent l'intention de tromper.

* **Paramnésie**. Fausse mémoire (v. *amnésie*).

* **Paraphasie**. Maladie dans laquelle on émet toujours des signes non conformes au sens que l'on veut exprimer (v. aphasie).

Passion (*passio* : *pati*, souffrir). D'une manière générale et en tant qu'elle est opposée à l'action, la passion consiste à souffrir, à recevoir l'action. Considérée comme catégorie, elle est l'accident en vertu duquel le *patient* est actuellement et formellement tel. La passion se dit encore d'une affection pénible et fâcheuse ; si elle est durable, elle est appelée par les scolastiques *qualité passible*. Enfin, la passion se dit surtout de tout mouvement de l'appétit sensible (v. 882 et suiv.).

Patient (*patiens*). Celui qui souffre l'action exercée par l'agent. *Intellect patient* (v. intellect).

* **Pédagogie** (παῖς, enfant ; ἄγειν, conduire). Science, art de l'éducation.

* **Pédiatrie** (παῖς, enfant ; ἰατρεία, médecine). Médecine des enfants ; se dit particulièrement de la guérison morale des enfants vicieux. On a tenté d'appliquer l'hypnotisme à la pédiatrie.

* **Pédologie**. Science qui aurait pour objet l'enfance considérée dans toutes ses phases.

Perfection (*perfectio*). Etat de ce qui est parfait, c'est-à-dire de ce à quoi rien ne manque, qui est bien sous tous les rapports. — DISTINCTION : *Perfection simple* ou *absolue, perfection relative* (v. 458 et suiv.).

Perséité (*perseitas* : *per se*, par soi). Perfection de la substance, qui existe par elle-même, non pas qu'elle se soit donné l'existence ou ne l'ait pas reçue, mais parce qu'elle existe en

elle-même, et non pas dans un autre, comme l'accident (v. aséité).

Personne (*persona*). Boèce la définit : La substance individuelle d'une nature raisonnable (*Rationalis naturæ individua substantia*). V. 485 et suiv.

* **Pessimisme**. Opinion de ceux qui pensent que tout est mal, ou du moins que la somme des maux l'emporte sur celle des biens.

Pétition de principe. Genre de sophisme qui consiste à supposer ce qui est en question (v. 182).

Phantasme (*phantasma*). Le *phantasme* c'est l'objet de l'imagination (v. image, imagination).

* **Phénomène** (φαινόμενον, ce qui paraît ; de φαίνειν, briller). Ce qui paraît, les apparences, par opposition à ce qui est. Kant oppose les phénomènes aux *noumènes*, comme nous opposons les accidents aux essences ; mais il ne voit pas que les uns sont naturellement inséparables des autres et les manifestent. — Distinction : *Phénomènes internes, externes*. Les premiers sont saisis par la conscience ; les seconds, par les sens extérieurs.

* **Phénoménisme**. **Phénoméniste**. Les partisans du phénoménisme n'admettent pas que nous puissions connaître autre chose que les phénomènes. — *Phénoménisme subjectif*, celui qui consiste à n'admettre que les faits de conscience (Taine, Stuart Mill). Le phénoménisme est voisin du positivisme.

* **Philanthropie** (φιλανθρωπία ; de φίλος, ami ; ἄνθρωπος, homme). Sorte d'amour purement naturel des hommes, que les rationalistes essaient de confondre avec la charité.

Philosophie. Science naturelle des principes (v. 1 et suiv.) *Philosophie première*, nom donné par Aristote à la métaphysique générale, autrement dite *ontologie*. On comprend quelquefois dans la philosophie première la théodicée. — *Philosophie autonome, indépendante* ; au sens absolu de ce mot, c'est la philosophie *séparée* que professent les rationalistes (v. autonomie).

* **Phobie** (φόβος, effroi, crainte). Se dit de craintes maladives, morbides, comme l'agoraphobie, l'hématophobie.

* **Phosphène**. Sensation lumineuse qu'on a en comprimant le globe de l'œil quand les paupières sont closes.

Phrénologie (φρήν, intelligence ; λόγος, traité). Prétendue science du médecin Gall et autres naturalistes, qui ont cru voir dans la conformation du crâne, le volume du cerveau, etc., des signes certains des qualités intellectuelles et morales.

* **Phylogénie** ou *Phylogenèse* (φῦλον, race, tribu). Se dit de l'évolution paléontologique de l'espèce, par opposition à l'*ontogénie*, qui est le développement de l'individu.

* **Physiologie** (φυσιολογία ; de φύσις, nature ; λόγος, science). Science qui traite des fonctions organiques et autres phénomènes de la vie inférieure, auxquels sont liées les opérations de la sensibilité et, avec elles, les actes de l'intelligence et de la volonté. De là l'importance de la physiologie dans la psychologie (Cf. biologie et psycho-physiologie).

Physique, physiquement. D'une manière très générale, la physique est la science de la nature considérée dans ses qualités sensibles. — Distinctions : *Physiquement, métaphysiquement*. Ces deux mots sont opposés comme la physique et la métaphysique. *Physiquement*, c'est-à-dire dans l'ordre sensible ou du moins réel, concret, particulier. *Métaphysiquement*, c'est-à-dire dans l'ordre le plus abstrait, absolu. — *Physiquement, moralement*, c'est-à-dire dans l'ordre naturel et nécessaire, ou dans l'ordre contingent et libre.

* **Pinéale (Glande)**. Petite éminence en forme de pomme de pin qui se trouve entre les tubercules quadrijumeaux et un peu au-dessus. Descartes la regardait comme le siège de l'âme, le centre où venaient aboutir les « esprits animaux ». Les transformistes croient y reconnaître un œil impair situé au sommet de la tête et en voie d'atrophie.

* **Plasticité**. Qualité de ce qui peut recevoir ou prendre telle ou telle forme. — *Plasticité du sang*, propriété qu'il possède de fournir à la nutrition, etc.

* **Plastique** (πλαστικός ; de πλάσσειν, former). Qui a la vertu de former. Se dit des natures vivantes, de la force vitale, etc.

* **Pneumatologie** (πνεῦμα, souffle ; λόγος, science). Traité, science des esprits, anges ou démons.

* **Polarisation**. Inversion d'un état fonctionnel, ou plutôt d'un mouvement organique quelconque, sous l'influence d'un esthésiogène, tel que l'aimant, qui est ordinairement employé. Il arrivera, par exemple, à une somnambule d'exercer tel mouvement déterminé tantôt de la main gauche et tantôt de la main droite, si l'on applique l'aimant à gauche, puis à droite.

* **Polarité**. Se dit d'un état magnétique de l'homme et des animaux, qui se révèle par certains phénomènes provoqués au moyen de l'aimant, et qui permettrait d'assimiler les corps vivants et même chacun de leurs membres à une sorte d'aimant. Les phénomènes de polarité sont liés à ceux de l'hypnotisme.

Polygénisme. Système d'anthropologie opposé au monogénisme (v. ce mot).

* **Polyzoïsme**. Théorie d'après laquelle même les animaux supérieurs résulteraient de l'association synergique d'organismes et d'êtres qui garderaient leur individualité.

* **Positivisme**. Système de philosophie qui consiste à rejeter toute métaphysique. La philosophie dite *positive* revêt diverses formes. Ainsi le positivisme de H. Spencer diffère notablement de celui de Comte, Littré. H. Spencer affirme positivement l'inconnaissable : Comte se borne à constater que les réalités supra-sensibles, s'il y en a, échappent à sa méthode, qu'il croit parfaite. H. Spencer admet le transformisme : Comte le rejette, il n'admet qu'une évolution sociale.

* **Possibilistes**. Socialistes qui ne veulent réaliser du communisme que ce qui est présentement possible.

Possible. Ce qui peut être. — Distinction : *Possible absolu* ou *intrinsèque*, *possible relatif*. Le premier n'implique pas contradiction ; le second peut être produit par telle cause indiquée. — Au possible est opposé l'impossible, qui est *métaphysique*, *physique* ou *moral* (v. 423 et suiv.).

Postulat (*postulatum*, ce qui est postulé, demandé). Ce qu'on demande à un adversaire d'une discussion pour servir de point de départ ; ce qui est supposé admis.

Potentiel. Qui est en puissance et non pas en acte. Se dit particulièrement de l'énergie latente qui est dans les corps au repos (v. énergie).

* **Pragmatisme** (τό πρᾶγμα, l'œuvre, l'effet, l'action). Système récent esquissé par MM. W. James et Schiller et d'après lequel on ne jugerait de la vérité des principes métaphysiques que par leurs conséquences morales. Le pragmatisme est analogue à la « philosophie de l'action ».

Prédétermination physique (v. prémotion).

Prédicable. Manière dont les prédicats sont attribués au sujet (v. 62 et 54).

Prédicament. Catégorie (v. ce mot). — *Ante prædicamenta*, notions qu'Aristote a développées avant les catégories et qui concernent l'analyse, la division des termes, etc. — *Post prædicamenta*, notions, modes divers suivant lesquels les choses peuvent être comparées les unes aux autres. Aristote en compte cinq : l'opposition, la priorité, la simultanéité, le mouvement et la manière d'avoir.

Prédicat (*prædicatum*). Attribut (v. catégorie).

Prémisses (*præmissæ*, de *præ*, avant ; *missæ*, envoyées). Se dit des deux premières propositions du syllogisme complet, qui en forment l'antécédent (v. 146).

Prémotion physique. Nom donné par certains philosophes à l'influx divin sous lequel la créature fait tout ce qu'elle fait. (v. 1130 et suiv.).

Principe (*principium*). Ce dont une chose procède de quelque manière que ce soit (v. 521). — Distinction : *Principium quod*, *principium quo*. Le principe qui agit, c'est le sujet qui exerce l'action ; le principe par lequel on agit, c'est la faculté ou la nature par laquelle l'action s'exerce. — *Le premier principe* se dit, en logique, de celui dont tous les autres relèvent de quelque manière (v. 313 et suiv.). — Principe d'identité : *Ce qui est, est*, ou bien algébriquement : A = A (v. 318). — Le principe du moyen exclu (v. 316). — Principe de causalité (v. 324). — Principe de raison suffisante (v. 326). — Principe de substance : *Tout mode d'être suppose une substance*, c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'action sans agent, de mouvement sans mobile, de phénomène sans réalité, etc. — On appelle *principe de la permanence de la force*, une loi qu'on peut formuler ainsi : La somme des énergies ou des forces, dans l'univers, est constante.

Priorité. Antériorité. — On distingue la priorité *de nature* et la priorité *de temps*, la priorité *d'existence* et celle de *connaissance*, etc.

Privation. Absence d'un bien qui est dû : la privation est un mal et diffère de la simple négation (v. ce mot). — Axiome : *La privation est connue par la perfection opposée* ; car la négation est connue par l'affirmation, et le néant par l'être.

Probabilisme. Opinion de ceux qui pensent qu'on n'est pas lié par une loi douteuse, à moins qu'il n'intervienne quelque autre considération dont on doive tenir compte (v. 1188). — Aujourd'hui on entend quelquefois par le probabilisme une sorte de scepticisme qui consiste à dire que tout est seulement probable et qu'il n'y a rien d'absolument certain.

Processus. Suite, progrès, développement. *Processus in infinitum*, suite infinie. — *Argument tiré du processus in infinitum*, argument qui s'appuie sur cette considération, qu'une suite infinie répugne. Par exemple : le monde n'a pas toujours existé, il a dû commencer, parce qu'il y aurait une infinité de jours et d'instants depuis sa création.

Proposition. Expression du jugement (v. 121). — *Qualité de la proposition*, sa forme, ce qui fait qu'elle est affirmative ou négative. — *Quantité de la proposition*, l'extension de son sujet, ce qui fait qu'elle est universelle ou particulière. — *Proposition modale*, celle qui exprime la manière dont l'attribut convient ou ne convient pas au sujet (v. 131).

Propre. Ce qui découle de l'essence : ainsi la raison dans l'homme. Le propre est l'un des cinq prédicables (v. 54).

Prosyllogisme. Dans une suite de syllogismes, celui dont la conclusion sert de majeure au suivant (v. 159).

Protection (Régime de la). Sorte de régime opposé au *libre-échange* ; il consiste à frapper d'un droit assez élevé les produits étrangers pour protéger les produits nationaux.

Providence (*providentia* : de *providere*, voir d'avance, pour-

voir). Attribut par lequel Dieu prévoit toute chose dans son rapport avec les autres et avec sa fin. — *Providence, gouvernement divin*. Le gouvernement divin consiste dans l'exécution des plans de la Providence (v. 1134).

* **Psittacisme** (*psittacus*, perroquet). Etat d'esprit dans lequel on répète les mots comme un perroquet, c'est-à-dire sans y mettre les idées qu'ils signifient.

* **Psychasténie**. Sorte d'atonie, d'inertie psychique.

* **Psychiatrie** (ψυχή, âme ; ἰατρεία, médecine). Thérapeutique de l'âme ; art de guérir les maladies mentales et aussi les vices considérés comme des maladies (v. pédiatrie).

* **Psychique**. Qui a rapport à l'âme ou aux facultés mentales. Ce mot est à peu près synonyme de *mental* et de *psychologique*.

* **Psychisme**. Ce mot sert aujourd'hui à désigner un certain exercice des facultés de l'âme. On distingue, par exemple, le psychisme inférieur et le psychisme supérieur.

Psychologie (ψυχή, âme ; λόγος, science). Science de l'âme. Pour les empiristes, qui refusent de se prononcer sur la nature de l'âme, la psychologie n'est que » la science des phénomènes de conscience et de leurs lois ». — *Psychologie comparée*, celle qui traite des facultés humaines comparées à celles de l'animal. Se dit aussi de la connaissance comparée des facultés des races civilisées et des facultés des races dégradées. — *Psychologie extérieure* ou *psycho-sociologie*. On a donné ce nom à l'étude de l'âme humaine dans ses manifestations historiques et sociales. — On distingue encore la *psychologie pathologique* ou *psycho-pathologie*, la *psychologie infantile*, la *psychologie linguistique*, etc.

* **Psychologisme**. Doctrine de ceux qui font de la science de l'âme le fondement de toute la philosophie.

* **Psychonévrose**. Se dit de maladies mentales étroitement associées à des états nerveux.

* **Psycho-physiologie**. Synonyme du suivant. C'est la psychologie des empiristes de notre temps ; c'est la connaissance de l'âme par les organes qu'elle anime et dont elle se sert.

* **Psycho-physique**. Nom inventé par les empiristes de ce temps ; ils désignent par là l'étude des rapports du physique et du moral, prise du côté du corps, des organes et de leurs fonctions. Les psycho-physiciens s'appliquent notamment à mesurer les sensations et à trouver des lois telles que celle-ci, dite de Fechner : « L'intensité de la sensation varie comme le logarithme de l'excitation. »

* **Psychose**. Nom général des maladies mentales.

Puissance (*potentia*). La puissance c'est l'être qui n'a pas l'existence, ou du moins qui n'a pas l'opération ou quelque autre détermination (v. 414 et suiv.). — Distinctions : *Puissance objective, puissance subjective*. — *Puissance réelle, puissance logique* (v. 415). — *Puissance active, puissance passive*. La puissance ou faculté est dite active ou passive, suivant qu'elle est susceptible d'exercer une action ou de la recevoir (v. 416). — D'autres fois elle est dite active ou passive, suivant qu'elle détermine son objet ou qu'elle est déterminée par lui (v. intellect agent, patient). — *Puissance obédientielle* (v. 417). — *De puissance ordinaire, de puissance extraordinaire* ou *absolue*. Cette distinction marque ce que Dieu peut faire dans l'ordre tracé par sa providence et ce qui est possible absolument, c'est-à-dire n'implique point contradiction. — Axiome : *La puissance est connue par l'acte, et elle est spécifiée par lui*. Par exemple la pensée fait connaître l'intelligence ; la volition fait connaître la volonté ; ces mêmes actes spécifient les deux facultés.

Pyrrhonisme. Scepticisme de Pyrrhon.

Quadrivium (littéralement *carrefour* : *quatuor*, quatre ; *via*, voie). Au moyen âge, division supérieure des sept arts libéraux ; elle comprenait l'arithmétique, la géométrie, la musique et l'astronomie (v. trivium).

Qualité. Accident qui modifie la substance en elle-même (v. 497). — Distinction : *Qualités premières, qualités secondes*. Anciennement, les qualités premières étaient celles qu'on attribuait aux quatre éléments : la chaleur, le froid, etc. ; les autres qualités résultaient de celles-ci. Aujourd'hui on regarde comme qualités premières des corps celles qui tiennent à la quantité et sont perçues à la fois par la vue et le tact ; les qualités secondes sont fondées sur les autres : ainsi la couleur est fondée sur la quantité ou extension. Les qualités premières correspondent au *sensible commun* et les qualités secondes aux *sensibles propres*.

* **Quantifier, quantification**. La quantification du prédicat consiste à déterminer sa quantité ou son extension d'une manière explicite (v. 152).

Quantité. Accident qui consiste dans l'extension corporelle ou la divisibilité ; c'est le premier accident des corps ; il découle de la matière, comme la qualité découle de la forme (v. 495). — Distinction : *Quantité continue, quantité discontinue*. Les parties de la première ne sont pas séparées, mais l'extrémité de l'une est le commencement de l'autre : ainsi le temps, le mouvement ; les parties de la seconde sont discrètes et forment un nombre.

Quelque chose (*aliquid*). Désigne l'être en tant que distinct de tout autre. Cette notion est comptée parmi les notions transcendantes (v. unité).

Quiddité (*quidditas* : *quid*, qu'est-ce?). L'essence considé-

rée en tant qu'elle est exprimée par la définition, c'est-à-dire par la réponse à cette question : qu'est-ce?

Quiétisme (*quies*, repos). Erreur de Molinos, etc., qui a fait consister la perfection dans une sorte de contemplation passive (v. ataraxie, apathie).

Quintessence (*quinta essentia*, cinquième essence). Substance incorruptible dont les corps célestes seraient composés, d'après l'ancienne physique. Les corps sublunaires étaient regardés comme composés des quatre autres éléments ou essences : l'eau, l'air, le feu, la terre.

Raison (*ratio* : *reor*, je pense). Faculté de raisonner. Le mot raison se prend aussi pour motif, cause, principe, élément, etc.; ainsi dans cette proposition : la science est la connaissance des raisons des choses. — DISTINCTIONS : *Raison, intelligence.* — *Raison spéculative* ou *théorique, raison pratique.* — *Raison supérieure, raison inférieure* (v. 873 et suiv.). — *Etre de raison* (v. être). — *Raisons séminales* (v. idées séminales).

Rapport. Point de vue sous lequel on considère une chose, l'objet formel. De là cette distinction : Sous le même rapport ; sous différents rapports (*sub eodem respectu ; sub diverso respectu*). En général, rapport se dit pour relation.

* **Rationalisme**. Erreur de ceux qui rejettent toute révélation pour s'en tenir aux seuls enseignements directs de leur raison personnelle. — *Rationalisme théologique*, celui qui s'est efforcé d'expliquer les dogmes surnaturels, Trinité, Incarnation, etc., comme de simples vérités de la raison proposées sous formes allégoriques. — Quelquefois le *rationalisme* se prend en bonne part, par opposition à *l'empirisme*, et il désigne alors toute philosophie fondée sur la raison.

Réalisme. Doctrine d'après laquelle les idées universelles sont objectives (v. 301 et suiv.).

Réception, réceptivité. La réception est l'acte par lequel un sujet reçoit une impression, une idée, une connaissance, etc. La réceptivité est la faculté de cet acte. — AXIOMES : *Tout ce qui est reçu par un sujet l'est conformément à la nature de ce sujet.* Ainsi l'intelligence connaît les choses matérielles d'une manière immatérielle. — *Il vaut mieux donner que recevoir*, c'est-à-dire qu'il est plus parfait, toutes choses égales d'ailleurs, d'être agent que patient. C'est une autre forme du principe : *L'acte prime la puissance.* — En morale, comme en métaphysique, il est vrai de dire : *Beatius est magis dare quam accipere* (Act., xx, 35).

Réduplicatif. Le sens est réduplicatif ou redoublé lorsqu'on prend un mot dans ce qu'il exprime formellement. Ex. : L'homme *en tant qu'homme*, c'est-à-dire en tant que raisonnable (v. spécifique).

* **Réflexe (acte)**. On définit le simple acte réflexe : celui dans lequel une impression reçue par un centre nerveux est suivie d'une réaction motrice immédiate, sans transmission préalable aux centres plus élevés d'ordre psychique, et partant sans conscience, sans perception ni délibération : par exemple cligner l'œil à la moindre impression. — L'*acte réflexe psychique*, au contraire, suppose certaines habitudes ou dispositions qui opèrent avant la délibération du sujet, mais non sans connaissance ; ce sont les mouvements *primo primi* remarqués par les scolastiques. Ex. : parer un coup avant toute délibération.

Réflexion. Acte de l'esprit qui revient sur un objet pour mieux l'étudier (réflexion ontologique), ou sur lui-même (réflexion psychologique).

Relation. Ordre d'une chose à l'autre, c'est-à-dire mode en vertu duquel une chose soutient tel ou tel rapport. — DISTINCTION : *Relation transcendantale, relation prédicamentelle* ou *catégorique*. La première est un rapport essentiel à l'être même : telles sont la vérité, la bonté. La seconde est un rapport accidentel : par exemple la paternité dans un homme.

* **Relativisme**. Opinion de ceux qui admettent la relativité de la connaissance. Il y a d'ailleurs bien des manières d'entendre cette relativité. De là des divergences notables parmi les *relativistes*. Les uns diront, avec Protagoras et les anciens sceptiques, que l'esprit de l'homme est la mesure des choses ; d'autres, que l'homme ne connaît que des relations, etc.

* **Religiosité**. Simple sentiment religieux ; c'est la religion considérée non plus comme une doctrine et un devoir, mais comme un sentiment propre à l'homme, un besoin de l'âme, qui a soif du divin.

Réminiscence. Souvenir qui s'appuie sur quelque raisonnement, quelque invention. — *Théorie de la réminiscence*, hypothèse de Platon, qui suppose une vie antérieure à celle-ci et dans laquelle l'âme aurait joui de la science parfaite, d'une vision des idées pures, si bien qu'aujourd'hui, quand elle paraît s'instruire, elle ne fait que se ressouvenir.

* **Représentation**. Image affaiblie que laisse la sensation ou que ramène l'imagination (v. image). On oppose la *représentation* à l'*affection*, à la *volonté*. On divise les sensations en *affectives* (plaisir, douleur) et en *représentatives* (expression des objets).

Restriction. Emploi d'un terme dans un sens restreint. — *Restriction mentale*, celle que l'on fait dans l'esprit sans l'exprimer, et que les moralistes permettent dans certains cas où elle n'implique pas de mensonge.

* **Retour** (Loi de). En histoire naturelle, se dit d'une loi

en vertu de laquelle les descendants des hybrides reviennent au type paternel.

Sagesse (*sapientia*). Connaissance des choses par les premières causes. La philosophie et la théologie sont qualifiées l'une et l'autre de *sagesse* par les scolastiques. La sagesse est encore une vertu morale, une haute prudence, et un don du Saint-Esprit.

Scepticisme (sceptique ; de σκεπτικός ; de σκέπτεσθαι, voir, considérer). Système de ceux qui pensent qu'il est permis de douter scientifiquement de tout. — *Demi-scepticisme*, celui qui se borne à la métaphysique, etc. — Axiome : *On ne fait pas au scepticisme sa part* ; car, si on doute d'un seul principe légitime et nécessaire, on est amené logiquement à douter de tous les autres (v. 206).

* **Schème** (σχῆμα, figure). Dans le kantisme, se dit de formes *a priori* qui seraient fournies par l'imagination et empruntées au temps ; ce serait par leur moyen que les concepts purs de l'entendement s'appliqueraient aux intuitions de la sensibilité. Ainsi la *succession* serait le schème de la causalité. Kant détermine d'autres schèmes transcendantaux correspondant aux autres catégories. Cette théorie des schèmes, arbitraire et artificielle à beaucoup d'égards, confirme cependant cette loi psychologique mise en évidence par l'Ecole : Nous ne pouvons rien comprendre sans l'imagination (v. imagination).

Science (*scientia*). Connaissance des choses par leurs causes (v. 334 et suiv.). — Distinctions : *Science spéculative, science pratique* (v. 340). — *Science subalternante, science subalterne.* Les conclusions de la première servent de principes à la seconde : ainsi les conclusions de la morale servent de principes à la jurisprudence. — *Science d'approbation, science d'improbation*, science que Dieu a du bien qu'il approuve, science qu'il a du mal qu'il réprouve. — *Science de simple intelligence, science de vision*, science que Dieu a des choses purement possibles et science qu'il a des choses passées ou présentes ou futures.

* **Scissiparité** ou **Fissiparité** (*scissum* ou *fissum*, fendu ; *parere*, enfanter). Mode de reproduction propre à certains êtres inférieurs, qui se multiplient par la scission de leur propre corps.

Scolastique. Philosophie qui fut florissante au moyen âge et qui est personnifiée surtout dans l'*Ange de l'école* (v. 17 *bis*).

* **Sécularisme**. Sorte de positivisme anglais contemporain, qui admet un culte sans admettre cependant aucun principe supérieur à la nature. Les sécularistes ne se préoccupent que du temps présent, c'est-à-dire du *siècle*, et nullement de l'autre vie.

* **Sélection** (*seligere*, choisir, séparer). Choix de reproducteurs qui améliore l'espèce. — *Sélection naturelle*, celle que la nature pratique d'elle-même, en éliminant les faibles, en rapprochant les meilleurs producteurs, etc. Darwin a fait de la sélection naturelle un des principes du transformisme (v. lutte pour l'existence).

Semblable (*similis*). Ressemblant. — Distinction : *Semblable, égal* (v. ce mot). — Axiomes : *L'effet ressemble à la cause* (Effectus assimilatur causæ agenti), parce que la cause agit selon sa nature. — *Le semblable n'agit pas sur son semblable* (*Simile non agit in simile*) ; car l'effet de l'action ne peut être qu'une conformité nouvelle. Si de deux choses semblables l'une agit sur l'autre, ce n'est pas en tant qu'elles sont semblables. — *Les semblables se plaisent réciproquement* (Simile simili gaudet). C'est une des lois de la sympathie ; mais il y a aussi la loi des contrastes. — *La ressemblance engendre l'amour* (Similitudo est mater amoris). Autre forme de l'axiome précédent.

Sens. Faculté de sentir. — Distinction : *Sens externes, sens internes. Sens musculaire* (v. 805 et suiv.). — Axiomes : *Le sens est du particulier ; la raison ou l'intelligence, de l'universel* (Sensus est singularium ; ratio vero seu intellectus, universalium) ; c'est-à-dire que les sens ne perçoivent jamais que le sensible, qui est toujours particulier, tandis que la raison a pour objet propre et direct les universaux, les généralités. — *Il n'y a rien dans l'intelligence qui n'ait été d'abord dans le sens* (v. 938).

Sens, signification (*suppositio*). — Distinction : *Au sens composé, au sens divisé* (in sensu composito, in sensu diviso). V. sophisme du sens composé et du sens divisé (181).

Sensation (*sensatio*). Action de sentir (v. 811). On oppose quelquefois la *sensation* à la *représentation* (v. ce mot). — *Système de la sensation transformée*, origine des connaissances d'après Condillac, qui fait tout dériver de la sensation.

* **Sensationisme**. Mot qu'on essaie de substituer à *sensualisme* pour désigner le système de la sensation transformée. Quelquefois on dit *sensisme*. D'où les adjectifs : *sensationiste* et *sensiste*, au lieu de *sensualiste*.

Sensibilité. Se dit des sens en général, soit des facultés sensibles de connaissance, soit des appétits sensibles ; se dit aussi de sentiments plus élevés.

Sensible. L'objet des sens, ce qui peut être senti. Se dit aussi de ce qui a la faculté de sentir. — Distinction : *Sensible commun, sensible propre, sensible par accident* (sensibile commune, proprium, per accidens). V. 222.

Sensorium commune. Organe du sens commun ou conscience

sensitive: Il est dans le cerveau et peut-être dans tout le système cérébro-spinal.

Sensualisme. Empirisme qui consiste à regarder les sens comme le principe suffisant de nos idées et de toutes nos connaissances, c'est-à-dire à confondre l'intelligence avec la sensibilité (v. sensationisme).

Sentiment. Se dit particulièrement de certaines sensations internes, comme le plaisir, la douleur, la joie, etc. Le sentiment diffère de la sensation, qui est toute dans les sens: le sentiment tient aux plus nobles facultés de l'âme.

Sentimentalisme. Se dit quelquefois de la morale que l'on cherche à fonder sur le sentiment (Rousseau, Jacobi, Adam Smith).

* **Séquence**. Synonyme de succession, de suite, dans la philosophie anglaise : *une séquence de phénomènes* (v. consécution).

Signe. Ce qui fait connaître autre chose que lui-même. — DISTINCTIONS : *Signe formel, signe instrumental.* — *Signe naturel, signe artificiel* (v. 75 et suiv.).

Similitude (v. semblable).

Simple (*simplex*). Ce qui n'a pas de parties et se trouve par là même indivisible (v. 435). — *Simple, simplement* se prennent quelquefois pour *absolu, absolument*. Sont opposés alors à *respectivement, selon que* (secundum quid). — AXIOME : *Le composé suppose le simple* (v. 462).

Situation (*situs*). Ordre, disposition des parties d'un corps dans un lieu : par exemple être assis, debout, couché, etc. C'est l'une des catégories d'Aristote.

* **Socialisme**. Opinion qui s'oppose à l'individualisme et pèche par un autre excès. On peut le définir, avec M. de Mun : « Système d'économie sociale qui veut réduire tous les instruments du travail en propriété commune nationale, et organiser la production collective et la répartition des richesses économiques par l'Etat. »

* **Sociologie** (mot hybride formé de *socio* et λόγος, science). Comte désigne sous ce nom la science sociale positive, ou plutôt positiviste, c'est-à-dire fondée sur la simple expérience, indépendamment de toute métaphysique et de toute morale absolue. — Elle comprend la *statique* sociale et la *dynamique* sociale. La première découvre les lois de coexistence entre les phénomènes sociaux. La seconde découvre les lois de succession.

Sommeil (*somnus*). Etat dans lequel l'activité des sens externes et internes paraît plus ou moins suspendue, et avec elle, l'activité intellectuelle (v. 971).

Somnambulisme. Etat de ceux qui, pendant le sommeil, se lèvent, se promènent, et accomplissent quelquefois certains actes avec une dextérité extraordinaire (v. 973).

Sophisme (σόφισμα, sage pensée, et plus tard, sophisme). Argument captieux, qui pèche dans le fond (v. 180).

Sophistique. Partie de la logique qui traite de la réfutation des sophismes. Se dit aussi de l'art des sophistes.

Sorite (σωρείτες : σωρός, tas). Syllogisme complexe, formé d'une suite de propositions si bien liées que l'attribut de l'une est toujours le sujet de la suivante (v. 157).

Spécifique. Réduplicatif. Se dit de deux sens très différents. Un terme est pris *spécifiquement*, s'il est pris avec toute sa définition, tout ce qu'il signifie ou renferme. Il est pris *réduplicativement*, s'il est pris seulement dans ce qu'il signifie de propre, de formel. Ex. : *L'homme ne sent pas en tant qu'homme* (sens réduplicatif : la sensibilité, en effet, n'est pas l'attribut distinctif de l'homme). — *L'homme sent en tant qu'homme* (sens spécifique : la sensibilité, en effet, est un des attributs de l'homme.)

* **Spiritisme**. Opinion, superstition de ceux qui cherchent à communiquer avec les esprits par un médium, les tables tournantes, etc. Les spirites donnent aujourd'hui abusivement à leur système le nom de *spiritualisme*.

Spiritualisme. Se dit de toute doctrine philosophique qui admet la spiritualité de l'âme.

Stahlianisme. Animisme de Stahl, qui regardait l'âme comme principe de la vie, en tant qu'elle est intelligente : l'âme exercerait donc tous les mouvements vitaux et avec une science parfaite.

Stoïcisme. Philosophie des stoïciens, qui professaient une sorte de panthéisme et se piquaient d'une grande sévérité morale.

* **Subconscience**. Se dit d'une conscience très imparfaite, obscure. Les phénomènes *subconscients* touchent aux inconscients.

Subcontraire. V. contraire.

* **Subjectivisme**. Philosophie qui ramène tout objet de connaissance au sujet connaissant, si bien que celui-ci ne connaîtrait que lui-même, et projetterait au dehors ses sensations et ses idées (v. phénoménisme).

* **Subliminal**. Qui ne franchit pas le seuil (*limen*) de la conscience, c'est-à-dire qui est subconscient ou inconscient.

Substance (*substantia* : *sub*, sous ; *stare*, se tenir). Ce qui existe en soi. — DISTINCTIONS : *Substance complète, substance incomplète.* — *Substance première, substance seconde* (v. 479, 483 et suiv.).

Substrat (*substratum*, sujet). Se dit quelquefois pour sujet, substance, ce en quoi se trouve quelque chose, qui ne saurait exister sans ce point d'appui.

* **Suggestion**. Action de suggérer un acte à accomplir ou à omettre, etc. Se dit particulièrement de la suggestion donnée à des hypnotisés ou à des névropathes sur lesquels il est facile de prendre de l'ascendant. Plusieurs expliquent tous les phénomènes hypnotiques par la suggestion (école de Nancy). — *Autosuggestion*, celle que le sujet se donne à lui-même. (v. 977).

Sujet. En logique, le terme dont on affirme ou nie quelque chose ; en métaphysique, ce qui reçoit quelque chose ou quelque détermination, suppôt, hypostase, personne. — DISTINCTION : *Sujet d'addhérence, d'inhésion, d'information*. Le premier est celui qui reçoit quelque chose qui ne cesse pas d'exister indépendamment : ainsi le bois reçoit un vernis. Le second est la substance par rapport à l'accident : ainsi la neige par rapport à la blancheur. Le troisième est celui qui reçoit une forme : ainsi le corps reçoit l'âme. — Le *sujet* s'oppose à l'*objet* (v. ce mot).

* **Surhomme**. Type créé par Nietzsche. Le surhomme s'établit « par delà le bien et le mal » : c'est le fruit de l'orgueil et de l'égoïsme à outrance, la définication de l'individualisme.

Syllogisme (συλλογισμός : σύν, avec ; λόγος, raison). Se dit de tout raisonnement distinct, et en particulier de celui dont les trois propositions sont formulées distinctement (v. 145 et suiv.).

* **Sympathie**. Sentiment qui dispose favorablement envers autrui ; c'est à peu près ce que les positivistes entendent par l'*altruisme*.

Syncatégorématique. V. catégorématique.

Syncrétisme (συγκρητισμός ; de σύν, avec ; κεράν, mélanger). Réunion, combinaison de systèmes divers et même incompatibles (v. éclectisme).

Syndérèse (συντήρησις, examen). Connaissance habituelle des premiers principes de morale qui constituent la loi naturelle et qui sont appliqués par la *conscience*. On prend souvent celle-ci pour la syndérèse et même pour la loi naturelle (v. 1221).

Synthèse. V. analyse.

Synthétique (Jugement). V. jugement.

Table rase, où rien n'est écrit (*Tabula rasa*). C'est la comparaison dont se sert Aristote pour désigner l'*intellect patient*, qui, avant l'action des objets, n'a aucune idée, mais peut toutes les recevoir (v. 867). L'hypothèse de la table rase n'a rien de commun avec celle de la statue de Condillac.

* **Téléologie** (τέλος, fin ; λόγος, science). Se dit de la théorie des causes finales (v. finalisme, etc.).

* **Télékinésie** (τῆλε, loin ; κίνησις, mouvement). Se dit de mouvements sans contact, produits à distance, au dire de quelques-uns, par l'extériorisation de la motricité.

* **Télépathie**. Se dit de faits étranges, se rapportant à l'hypnotisme, que produirait à distance la sympathie, etc.

Tempérament. Constitution du corps. Le tempérament est physique de sa nature ; mais, à cause de l'union profonde de l'âme et du corps, il influe étonnamment sur les passions, les sens et, par eux, sur les facultés intellectuelles et morales et sur le caractère.

Temps (*tempus*). C'est le nombre dans le mouvement (v. 513). — DISTINCTION : *Temps, éternité, éviternité* (v. 518).

* **Tératologie** (τέρας, monstre ; λόγος, traité). Partie de l'histoire naturelle qui traite des monstruosités organiques. — *Tératologie psychologique*, se dit de la science de certaines anomalies ou singularités que l'on observe dans quelques esprits.

Terme. Dans la proposition, les termes sont le sujet et l'attribut ; en général, terme se dit pour nom, mot. — DISTINCTIONS : *Terme concret, terme abstrait* (v. concret). — *Grand terme, petit terme, terme moyen*. Dans le syllogisme, les termes sont au nombre de trois : le moyen, qui contient le petit et qui est contenu lui-même dans le grand ; ce qui permet de conclure du grand au petit. Le grand et le petit terme sont dits *extrêmes* (v. 140 et suiv).

Théisme (θεός, Dieu). Déisme de ceux qui admettent une religion et un culte publics.

Théodicée (θεοῦ δίκη, justice de Dieu, justification de sa providence). Théologie naturelle (v. 1000 et suiv.).

Théologie (θεοῦ λόγος). Science de Dieu et des choses par rapport à lui. La théologie est dite *sacrée* ou simplement *théologie*, si elle s'éclaire de la révélation.

Théosophie. Sorte d'illuminisme, fausse théologie, qui s'allie avec la superstition.

Topiques (τά τοπικά, lieux communs). Se dit des lieux communs ou sources d'arguments. C'est la logique seule, et non la rhétorique, qui les fait connaître à fond (v. 195).

* **Tourbillon vital**. Mouvement perpétuel des molécules, qui entrent et qui sortent pour entretenir le corps des êtres vivants, animaux et plantes.

Tout (*totum*). Ce qui est fait de deux ou plusieurs parties, composé (v. ce mot). — DISTINCTIONS : *Tout réel, tout logique* ou *universel*. Le premier est réel, actuel, il est formellement dans les choses ; le second est une idée par rapport à celles qu'il renferme ou domine ; ainsi le genre par rapport aux espèces. — *Tout physique, tout métaphysique*. — *Tout essentiel, intégral, potentiel, accidentel* (v. 111 et suiv.). — AXIOME : *Le tout est plus grand que la partie*.

* **Traditionalisme**. Système, erreur de ceux qui ont exagéré la nécessité de la tradition et pensé que la raison est radicalement impuissante d'arriver à la vérité.

Traducianisme (*traducianismus* : de *traducere*, transmettre).

Erreur de ceux qui ont supposé que l'âme des enfants procédait du corps et de l'âme des parents. Le *générationisme* consiste à dire que l'âme des enfants procède de l'âme des parents, à l'exclusion du corps. Ces deux hypothèses sont opposées à celle de la création ou *créationisme*, la seule vraie.

Transcendant, transcendantal, transcendantalisme. Dans la philosophie scolastique, les notions et les réalités transcendantes sont celles qui dépassent tout genre, toute catégorie, et s'étendent par conséquent à tout : ainsi l'être, l'unité, la vérité. — On qualifie quelquefois de *transcendant* l'Etre divin, dont les créatures ne sont que l'imitation imparfaite, inadéquate (v. immanent). — Dans la philosophie de Kant, une notion transcendante est une notion innée, *a priori*, indépendante de toute expérience ou plutôt antérieure à tout acte de connaissance qu'elle rend possible. — On appelle *transcendantalisme* le système de Kant et autres idéalistes qui cherchent l'origine des connaissances dans ces notions transcendantes, dans la pensée pure.

* **Transe** ou *Trance* (anglais, *trance*, extase, catalepsie). Dans le spiritisme, état extraordinaire d'un sujet qui est comme hors de lui-même et au pouvoir d'un esprit qui l'envahit.

Transformation. Changement de forme. Elle est *substantielle* ou *accidentelle*, selon que le sujet passe d'une forme substantielle ou accidentelle à une autre (v. mutation, génération).

* **Transformisme.** Système de ceux qui admettent la *transformation des espèces*, c'est-à-dire une évolution en vertu de laquelle toutes les espèces vivantes proviendraient de mêmes ancêtres.

Transitive (Action). V. immanent.

Transsubstantiation. Passage, conversion d'une substance tout entière en une autre. Se dit de la conversion du pain et du vin eucharistiques au corps et au sang de Jésus-Christ. — La transsubstantiation diffère de la transformation, dans laquelle la matière qui était sous la première forme reste sous la seconde, tandis que, dans la transsubstantiation, toute la substance fait place à une autre.

Trivium (*trivium*, carrefour ; de *tri*, trois ; *via*, voie). Division inférieure des sept arts libéraux au moyen âge ; elle comprenait la grammaire, la dialectique et la rhétorique (v. quadrivium).

Trois. Nombre regardé comme parfait entre tous. D'où cet axiome : *Toute chose est triple* (Tria sunt omnia). On peut aussi bien montrer que *Tout est double* (*Omnia duplicia, etc.*), et mieux encore que *Tout est un*.

Ubiété (*ubi*, où). Manière d'occuper un lieu (v. ce mot).

Ubiquité (*ubiquitas*). Présence en tout lieu. L'ubiquité de Dieu découle de son immensité.

Un. L'un c'est l'être en tant que non divisé d'avec lui-même (*unum*) et distinct de tout autre (*aliquid*). — Distinctions : *Unité transcendante, unité numérique* ou *mathématique* (v. 433). — *Unité générique, spécifique, individuelle.* La première est celle des individus dans un même genre ; la seconde, celle des individus dans la même espèce ; la troisième, celle des individus considérés à part. — *Unité* ou *union accidentelle, substantielle, personnelle.* La première est celle de choses qui s'unissent par leurs accidents : ainsi l'unité de la monture et du cavalier; la seconde est plus intime et atteint la substance: ainsi l'union de l'âme et du corps ; enfin la troisième atteint encore la substance, mais elle se fait dans un mode substantiel plutôt que dans la substance même, si bien qu'il résulte de cette union une hypostase ou personne, mais il reste deux substances: ainsi l'union des deux natures, divine et humaine, en Jésus-Christ (v. personne). — Axiome : *Tout être est un* (v. 436).

Universaux (*universale* : *unum versus alia*). Les universaux sont des notions et des réalités générales qui conviennent suivant la même définition à plusieurs sujets. A chacun d'eux s'applique cette définition scolastique : *Unum aptum inesse pluribus.* Ils sont au nombre de cinq : le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident (v. prédicable). Au-dessus des universaux proprement dits il y a les notions transcendantes, qui ne s'appliquent à leurs objets que d'une manière analogue. — Distinctions : *Universel avant la chose, dans la chose, après la chose* (ante rem, in re, post rem). Les universaux *ante res* sont les idées types suivant lesquelles les choses ont été créées ; tel est encore l'idéal de l'artiste par rapport à l'œuvre dont il est l'auteur. Les universaux *in rebus* sont les universaux réalisés : par exemple l'humanité en Pierre. Les universaux *post res* sont les universaux pris formellement, ce sont les idées que notre esprit se forme sous l'action des choses. — Axiomes : *Les universaux sont partout et toujours* (Universalia sunt ubique et semper), c'est-à-dire qu'ils ne sont limités ni par l'espace ni par le temps, c'est-à-dire encore qu'ils sont comme les essences, éternels, etc. — *Ce qui est plus universel se compare à ce qui l'est moins comme le tout à la partie et comme la partie au tout* : c'est-à-dire, par exemple, que le genre contient l'espèce sous le rapport de l'extension et que l'espèce contient le genre sous le rapport de la compréhension (v. ce mot).

Univoque (v. analogie).

* **Utilitarisme** ou *Utilisme*. Système de ceux qui font de l'utilité générale la règle suprême des mœurs.

Verbe mental. C'est la conception même, l'idée que se forme l'esprit pour saisir son objet (v. espèce expresse).

Vérité. Equation de l'intelligence et de l'objet. — DISTINCTIONS : *Vérité métaphysique, logique, morale* (v. 6 et 440 et suiv.). — *Vérité dans l'être, dans le connaître, dans le signe* (veritas in essendo, in cognoscendo, in significando). Cette division rentre à peu près dans la précédente. — AXIOME : *Tout être est vrai.* Il s'agit ici de la vérité métaphysique, c'est-à-dire que tout être est ce qu'il est.

Vide (*vacuum*). Lieu ou espace inoccupé. Les anciens scolastiques disaient que *la nature a horreur du vide*, et ils affirmaient que *tout est plein.*

Vie (*vita*). Mouvement spontané, immanent, propre aux êtres vivants. — DISTINCTION : *Vie dans l'acte premier, vie dans l'acte second* (vita in actu primo, in actu secundo). V. 691 et suiv. — AXIOME : *La vie est dans le mouvement* (Vita in motu) : c'est-à-dire que la vie se traduit par le mouvement et que les opérations vitales consistent dans un certain mouvement.

Violence (*violentia, vis*). C'est tout ce qui contrarie la nature, la spontanéité, l'inclination. — AXIOME : *Rien de violent n'est durable de sa nature* (Nihil violentum durabile). L'habitude, en effet, et surtout la nature reprend facilement ses droits.

Virtuellement (*virtualiter*). En puissance. Est opposé à formellement (formaliter), actuellement (actualiter) et éminemment (eminenter) (v. ce mot).

Vision intuitive. V. lumière de gloire.

* **Vitalisme**. Opinion qui consiste à regarder la vie comme un principe *sui generis*, distinct de l'organisme, comme aussi de l'âme pensante. Le vitalisme est opposé à l'organicisme et à l'animisme.

Volition. Détermination de la volonté.

Volontaire. Ce qui est voulu. — DISTINCTIONS : *Volontaire, libre.* Tout ce qui est volontaire n'est pas toujours libre. — *Volontaire, involontaire, non volontaire.* Le volontaire est voulu, et d'ordinaire librement ; l'involontaire est contraire à la volonté ; le non volontaire est ce sur quoi la volonté n'a pas de prise. Ex. : le voyageur marche volontairement, il tombe involontairement, il subit le mauvais temps non volontairement.

* **Volontarisme**. On désigne, parfois sous ce nom toute philosophie qui donne à la volonté le pas sur l'intelligence. Le volontarisme est opposé à l'intellectualisme.

Volonté. Faculté de vouloir, de se porter au bien, connu intellectuellement (v. appétit supérieur). — AXIOMES : *On ne veut rien qu'on n'ait d'abord connu* (Nihil volitum quin præcognitum). On dit sous une autre forme : *Ignoti nulla cupido.*— *La volonté et l'intelligence s'incluent mutuellement* (Voluntas et intellectus se invicem circumcedunt), par la même raison que le bien, objet de la volonté, inclut le vrai, et réciproquement.

Zététique (ζητεῖν, chercher). *Philosophie zététique*, se dit quelquefois du scepticisme : les pyrrhoniens faisaient profession de chercher la vérité toujours, sans la trouver jamais. — *Méthode zététique*, méthode de recherche qu'on emploie pour découvrir et pénétrer la raison et la nature des choses.

FIN DU VOCABULAIRE

PRÉLIMINAIRES

CHAPITRE PREMIER

DÉFINITION ET DIVISION DE LA PHILOSOPHIE ; SON IMPORTANCE SES RAPPORTS AVEC LA FOI

1. **Définition.** — On demandait un jour à Pythagore le nom de la science qu'il professait avec tant d'éclat. — « Je ne fais pas profession de rien savoir, répondit-il, mais seulement d'aimer la sagesse (1). » De là le nom de la philosophie (φίλος, ami ; σοφία, sagesse) : c'est l'*amour de la sagesse.*

Cette définition nominale nous signale l'*origine de la philosophie.* Elle est née, comme toutes les sciences, de l'étonnement (de l'*admiration*) de l'esprit humain en face de l'inconnu et de l'ardent désir de savoir : elle est née surtout de l'amour suprême et persévérant de la vérité et du bien. C'est à ce point qu'il n'y a pas de vraie philosophie sans cet amour, et que cet amour est à lui seul toute une philosophie. La définition verbale nous conduit donc à la définition essentielle. La philosophie, c'est la *sagesse humaine* elle-même. C'est pourquoi l'on donnait

(1) « At illum artem se scire nullam, sed esse philosophum » (Cic. I *Tusc.*, 1, v, c. 3). — Les philosophes n'ont pas toujours imité la modestie de Pythagore. Tertullien a pu définir le philosophe païen : un *animal glorieux* (animal gloriæ), plutôt qu'un *animal raisonnable.*

justement aux premiers philosophes le nom de *sages*. Ils s'efforçaient de mériter ce titre ; ils aimaient la sagesse, ce qui est le premier et le plus sûr moyen de l'acquérir, comme de la communiquer (1).

2. **La philosophie est la science naturelle et supérieure des choses.** — Qu'est-ce donc que la sagesse, celle qu'ambitionnaient les fondateurs de la philosophie, ou plutôt qu'est-ce que la philosophie elle-même? — C'est la science naturelle et supérieure des choses. Cette définition résume les meilleures qu'on ait proposées (2).

Et d'abord la philosophie est une *science*, c'est-à-dire un ensemble de connaissances et de conclusions rigoureusement enchaînées (v. science en général, I, 334). Elle n'est donc pas une vue quelconque sur l'inconnu, l'indéterminé (3), le mystère ; elle n'est pas non plus une réflexion plus ou moins soutenue, une recherche profonde ou curieuse, un doute motivé et même savant ; elle ne consiste pas à soulever de grandes questions, à comparer des hypothèses et des solutions diverses, à mesurer les probabilités, à creuser maints problèmes sans jamais en résoudre ; elle ne consiste pas davantage à donner des

(1) « A ceux qui demanderaient les raisons de la grande fortune qu'il a faite (le nom de *philosophie*), la meilleure réponse à donner, c'est que les hommes ont compris de bonne heure quels liens étroits enchaînent la possession de la vérité et l'amour de la vérité, d'une manière générale la pensée et l'amour » (C. Charaux, *De l'Esprit phil.*, p. 31).

(2) Sanseverino définit la philosophie : « Scientia supremorum principiorum, seu supremarum causarum tum cognitionis, tum rerum, quæ ratione humana cognosci possunt. » — Liberatore : « Scientia rerum per causas ultimas naturali lumine comparata. » — Zigliara : « Scientia rerum per earum ultimas rationes, naturali lumine comparata. »

(3) Cl. Bernard écrivait dans son *Introduction à la médecine expérimentale* (p. 387) : « Dans le sens restreint où j'entends la philosophie, l'indéterminé seul lui appartient, le déterminé tombant incessamment dans le domaine scientifique. » Mais le même savant a écrit ces paroles qui corrigent les premières : « Je n'admets donc pas la philosophie qui

solutions provisoires, ou seulement approchées, approximatives : les considérations les plus élevées et d'ailleurs les plus philosophiques, si elles ne concluent pas et absolument, ne sont pas encore la philosophie. Celle-ci n'existe qu'autant qu'elle affirme en toute certitude un système plus ou moins complet de vérités absolues.

Nous ajoutons que la philosophie est une science *naturelle*, c'est-à-dire acquise par les seules forces de la nature, les seuls principes et les seules lumières de la raison. Il est des vérités révélées, qui sont le point de départ de recherches raisonnées ; mais ces vérités, sur lesquelles est fondée la théologie sacrée, ne sauraient comme telles servir de principes à la philosophie. Il n'est donc pas permis de confondre ces deux sciences, malgré leurs étroites relations. La philosophie et, avec elle, la philosophie chrétienne, affirme tous ses principes et toutes ses conclusions au nom de l'évidence, jamais au nom de l'autorité ; elle ne laisse pas que d'être humaine, même en devenant la science du divin (1).

Enfin, la philosophie est la science *supérieure des choses*. Ce dernier caractère la distingue de toutes les autres connaissances. Tandis que celles-ci ont un objet limité, la philosophie s'étend à tout et d'une manière supérieure ; elle cherche les premières causes, les derniers *pourquoi* ; elle s'élève aux lois les plus générales, s'éclaire des plus hauts principes et envisage l'être sous ses principales formes. Il n'est pas de science dont le point de vue soit aussi élevé ; il n'en est pas dont le domaine soit comme le sien, sans limites. Chaque science traite de certains êtres

voudrait assigner des bornes à la science, pas plus que la science qui voudrait supprimer les vérités philosophiques qui sont hors de son propre domaine. » — Jouffroy avait connu déjà les mêmes hésitations et fait le même aveu. (Cf. Paul Janet, *Introd. à la science phil.* Revue phil., juin 1888).

(1) Littré ne devait donc pas écrire dans son Dictionnaire : « Philosophie chrétienne, philosophie fondée sur les croyances du christianisme. » (Art. Philosophie, n° 8.)

ou de certaines propriétés et de certains phénomènes : la botanique traite des plantes ; la zoologie, des animaux ; la minéralogie, des minéraux ; la géologie, de la terre ; l'astronomie, du ciel ; les mathématiques, des rapports des quantités ; la philologie, des signes parlés ou écrits de la pensée humaine, etc. Mais la philosophie traite de toute la nature et de l'homme tout entier, âme et corps, et de Dieu lui-même. L'individu et la société, les lois de la nature et celles des mœurs, l'histoire, les arts, les lettres, rien n'échappe à son regard : la philosophie est présente à chaque science en particulier et à toutes les sciences à la fois : *son objet est universel* (1). Mais elle ne le touche que d'une manière supérieure, ce qui empêche de la confondre avec l'ensemble des sciences particulières. Elle n'est donc pas le savoir universel, bien que son objet soit universel ; elle n'est pas l'encyclopédie des sciences, bien qu'il lui appartienne de fixer le plan de cette encyclopédie (v. le XVIIe chap.). En un mot, elle est *une* (2), tout en étant *universelle*.

3. **Universalité et unité de la philosophie. Objets qui qui lui sont réservés.** — On a contesté cette universalité et cette unité, en disant que *les sciences sont nées de la*

(1) Paul Janet reconnaît cette universalité : « Sans doute, à mesure que les sciences spéciales faisaient des progrès, elles devenaient trop considérables pour rester liées à leur centre, c'est-à-dire à la philosophie; elles ont dû se détacher en vertu de la division du travail ; et, en se détachant, elles s'opposèrent à la science totale, mais non pas comme le clair s'oppose à l'obscur, le déterminé à l'indéterminé, mais comme le spécial s'oppose à l'universel... La philosophie ne renonçait pas à son caractère primitif, qui est l'universalité. En effet, en quoi la philosophie de Schelling et de Hegel... d'Herbert Spencer est-elle moins encyclopédique... que la philosophie de Thalès on même de Platon et d'Aristote ? (*Loco cit.*, p. 580.)

(2) Paul Janet s'efforce, de son côté, de maintenir cette unité (*Revue phil.* fév. 1893). — M. de Vorges, au contraire, a paru la sacrifier (*Annales de phil. chr.* mars 1893, p. 582). — De même l'abbé Hogan (*Les études du clergé*, chap. III. Philosophie, art. 1). — Ce qui est contestable c'est le raisonnement de Janet, mais non sa conclusion.

philosophie ; elles auraient donc hérité d'une partie de son domaine et menaceraient même de la faire disparaître. Mais ici les positivistes interprètent mal le fait qu'ils invoquent ; car les sciences sont nées de la philosophie sans la diminuer, sans restreindre son objet, et leur multiplication même contribue beaucoup à son développement. Il est vrai qu'à l'origine on entendait, sous le nom de philosophie, l'universalité de la connaissance ; les sciences particulières naquirent une à une, à mesure que l'esprit humain descendait des premiers principes aux conséquences et aux applications. C'est ainsi que les mathématiques, les sciences naturelles, la grammaire, etc. se distinguèrent successivement de la science mère, qui put en paraître démembrée. Mais, en réalité, celle-ci restait et restera toujours intacte.

Il y a plus. A mesure que des sciences nouvelles s'organisent, il devient possible au philosophe d'appliquer ses principes à un nouvel ordre de choses. C'est ainsi que la grammaire et la philologie, nées de la logique, loin de l'appauvrir, ont permis à la philosophie de la grammaire et à celle du langage de se constituer ; c'est ainsi encore que le droit, la politique, les sciences sociales, en naissant de la morale, ont ouvert un nouveau champ de spéculations philosophiques. D'autres progrès, d'abord étrangers en apparence à la philosophie, ont rendu possible la philosophie des sciences, celle de l'art, celle de l'histoire, etc. Bref, il y a une philosophie spéciale pour chaque branche de connaissances assez développées et rattachées intimement à l'ensemble de savoir. Loin donc d'être supplantée par les sciences nouvelles, la philosophie bénéficiera de leurs progrès ; elle n'en paraîtra que plus grande. Car, alors que toutes les autres sciences vont se multipliant et se particularisant, la philosophie seule reste présente à toutes : elle garde son double caractère d'*unité* (1) et d'*universalité*.

(1) A ceux qui douteraient encore de l'*unité essentielle de la philosophie* nous soumettons les considérations suivantes : 1° La philosophie

D'ailleurs, la philosophie se distingue entre toutes les connaissances humaines non seulement par son point de vue et ses principes, mais encore par les objets particulièrement nobles qui lui sont réservés. Ces objets sont précisément ceux que nous ne pouvons atteindre qu'en nous plaçant à un point de vue supérieur, en nous éclairant des principes les plus élevés, les plus abstraits, ou bien en recourant à une expérience intime, dans laquelle les sens extérieurs n'ont aucune part. Nous voulons parler surtout de l'*âme* et de *Dieu* : c'est là l'objet réservé, en même temps que réel et concret, de la philosophie (1). Elle est donc une science parfaitement distincte, dans sa forme et jusque dans une partie de sa matière, la meilleure (2).

4. **Examen critique de quelques définitions.** — Comparons maintenant avec la nôtre quelques définitions

bénéficie de l'unité de la raison et de la pensée, dont elle est le développement supérieur et intégral. — 2° Les principes premiers et distincts sur lesquels elle s'appuie (principes de logique, de métaphysique, de psychologie, de morale) sont solidaires, si bien qu'on n'en peut ébranler aucun, sans ébranler tous les autres (Voir, pour le développement, le chap. XVI). — 3° Les questions essentielles de la philosophie sont solidaires entre elles, de même que les premiers principes. Cet ouvrage tout entier en est la démonstration. Qu'il s'agisse, par exemple, de l'origine des idées, ou de la nature des universaux, ou des fondements de la morale, les solutions de ces questions s'entraînent logiquement les unes les autres. Le nominalisme en logique implique le sensualisme en psychologie et l'utilitarisme ou l'hédonisme en morale (V. *La pensée contemporaine*, 1re année. *De l'unité des sciences philosophiques*, p. 67-80).

(1) On ne peut donc dire : « Son objet (de la philosophie) n'est même qu'un point de vue des objets des Lettres et des Sciences ». (*Bulletin de la semaine*, 2 oct. 1907).

(2) C'est pourquoi Jouffroy ne pouvait dire d'aucune manière : « La philosophie est une science dont l'idée n'est pas encore fixée » (Préf. de la trad. des œuvres de Reid) ; et ailleurs : « L'objet précis de cette science n'a pas encore été déterminé ; et voilà ce qui a fait faillir et les tentatives d'Aristote et celles de Bacon, et celles de Descartes, pour réformer la philosophie proprement dite » (*Nouv. Mélanges*, De l'organisation des sciences phil.).

des plus répandues : cet examen achèvera de nous éclairer sur la nature de la philosophie et la manière dont cette science a été comprise.

Socrate pensait que la philosophie consiste dans la connaissance du vrai et particulièrement du bien et du juste. — Platon la regardait comme « la science des réalités intelligibles, que la raison seule peut atteindre et qui ne tombent pas sous les sens » (1). — Aristote, Descartes, Spinosa la définissent comme « la science des premiers principes ». Et en effet la philosophie traite des premiers principes, tant de l'être que du connaître et de la conduite. — Cicéron déclare que « la sagesse, selon la définition des anciens philosophes, est la science des choses divines et humaines, et des principes qui les renferment » (2). Si le philosophe romain, de même que les autres anciens, ne dégage pas la philosophie de l'ensemble des sciences, du moins il voit très bien qu'elle est inséparable de la théologie naturelle. — Bossuet dit excellemment : « La sagesse consiste à connaître Dieu et à se connaître soi-même ». On pourrait trouver cette définition trop étroite ; mais il dit d'autre part : « Toutes les sciences sont comprises dans la philosophie ». — Jouffroy dit vrai, mais sa définition manque d'ampleur, quand il écrit : « La philosophie c'est la science de l'homme intellectuel et moral dans ses rapports avec Dieu et le monde ». — Celle que propose Cousin est bien autrement insuffisante. La philosophie n'est pas « la réflexion entièrement émancipée, définitivement sortie des liens de l'autorité et ne s'appuyant que sur elle-même dans la recherche de la vérité ». Sans compter que la philosophie est autre chose qu'une réflexion, elle doit connaître les traditions et les interroger avec respect et

(3) *Rép.*, l. VI, vers la fin, et VII.

(1) « Sapientia autem est, ut a veteribus philosophis definitum est, rerum divinarum et humanarum, causarumque quibus hæ res continentur, scientia ». (*De off.*, lib. II, cap. II).

sincérité avant de se prononcer. — La définition suivante proposée par Paul Janet n'est guère plus satisfaisante : « La philosophie est pour nous, dit-il, la science de l'esprit libre, et la science libre de l'esprit » (1). La philosophie n'est pas seulement la science de l'esprit ; ensuite elle étudie dans l'esprit et ce qu'il y a de libre et ce qu'il y a de nécessaire ; enfin la science libre qu'on nous propose ressemble trop à la libre pensée, à celle qui se préfère elle-même à la vérité.

Les définitions suivantes pèchent par leur caractère trop subjectif : La philosophie est la législation de la raison humaine (Kant). — C'est la science de la science (Fichte). Pareilles définitions expriment déjà tout un système.

Non moins insuffisantes sont les définitions données par les positivistes, notamment par Littré. La philosophie n'est pas l'ensemble des connaissances, ni « une classification systématique des sciences et l'exposition des principes les plus généraux que renferme chaque science « (2). — Parmi les spiritualistes contemporains, M. Rabier réunit sous le nom de philosophie la métaphysique et la psychologie (3). Mais la philosophie est

(1) Cours de 1888 à la Sorbonne : La philosophie est-elle une science ? Leçon d'ouverture. (*Revue phil.*, avril 1888.) — Depuis lors, Paul Janet a proposé une autre définition non moins défectueuse : « Nous avons défini, dit-il, la philosophie *la pensée de la pensée*. Cette définition nous a servi à distinguer la philosophie de la science. La science pense le monde, la philosophie pense la pensée du monde. La science est objective ; la philosophie est subjective, au moins immédiatement : elle est objective médiatement » (*Revue phil.* fév. 1893). — Cette définition tendrait à tout absorber dans la logique. Mais la philosophie n'est pas seulement la science de la pensée ; elle est encore une métaphysique et une morale : elle est donc objective, réelle, pratique, sociale. Ces leçons ont été publiées ensuite dans les *Principes de métaphysique et de psychologie* (1897). On y lit encore cette définition trop favorable au relativisme : « La philosophie est la science relative de l'absolu. »

(2) *Conservation, révolution, positivisme*, p. 65.

(3) *Leçons de phil.* T. I, p. 11.

plus vaste que ces deux sciences, quelque étendue qu'on leur donne. — Charles paraît mieux se rendre compte de l'universalité de la philosophie, quand il écrit : « La philosophie est donc un ensemble de sciences ». Or, il vient d'énumérer la métaphysique, les sciences psychologiques et morales, l'esthétique, la science du langage, l'histoire de la philosophie et la philosophie de l'histoire, etc. Un peu plus loin, il ajoute : « Définie par les objets qu'elle embrasse, elle est l'étude de l'homme et de Dieu, des rapports de l'un avec l'autre, et de tous les deux avec l'univers (1) ».

M. Ernest Naville a consacré tout un volume à la notion ou à la *Définition de la philosophie* (1894). Plusieurs des propositions où il résume ses conclusions confirment ce que nous avons dit sur l'universalité, l'unité, la distinction, l'objet propre de la philosophie. Citons celles-ci : « La philosophie a, quant à sa matière, une extension indéfinie ». (Prop. 77).— « La philosophie n'est pas l'addition des sciences particulières » (Prop. 82). — « La philosophie est l'étude du problème universel » (Prop. 84). — « La constitution des sciences particulières ne détruit pas l'objet de la philosophie » (Prop. 86) (2).

5. **Objets matériel et formel de la philosophie.** — En résumé, pour bien définir la philosophie, il faut reconnaître que son objet (l'objet matériel des scolastiques) est universel, et préciser en même temps le côté supérieur des choses et le point de vue vraiment philosophique (objet formel). La philosophie s'étend à tout, mais c'est pour chercher partout les suprêmes réalités (objet formel *quod*) à la lumière des premiers principes (objet formel *quo*). Il appartient au philosophe, disent saint Thomas et Aristote,

(1) *Éléments de phil.* T. I, p. 22, 23.

(2) On peut voir encore sur l'objet, la nature de la philosophie, la manière dont elle a été entendue par les diverses écoles, Janet-Séailles : *Histoire de la philosophie. Les problèmes et les écoles*, p. 1-24.

de considérer les causes les plus élevées : *Sapientis est altissimas causas considerare* (1).

6. **Division de la philosophie.** — Déjà Platon, au témoignage de Cicéron, divisait la philosophie en trois parties : 1° la philosophie morale ; 2° la philosophie réelle, celle de la nature et des choses les plus générales ; 3° la philosophie rationnelle (2). Nous dirons plus brièvement que la philosophie comprend trois sciences principales : la logique, la métaphysique et la morale. Cette division, bien comprise dans tous ses termes, est adéquate. Car la philosophie étudie l'être dans sa totalité ; or, l'être peut être considéré de trois manières : comme *idéal, réel, moral* : de là les trois sciences marquées.

Chacune d'elles est universelle : elle diffère des autres moins par son objet que par la manière dont elle le considère. Les mêmes êtres, en effet, peuvent être étudiés dans les idées que nous en avons, ou bien en eux-mêmes, dans leur réalité, ou bien enfin dans leur usage ou dans la conduite que nous tenons à leur égard. Ainsi Dieu est à la fois l'objet de la logique, de la métaphysique et de la morale : la logique considère l'idée que l'homme peut se faire de Dieu ; la métaphysique démontre l'existence de Dieu et explique la nature divine ; la morale détermine le culte qui lui est dû et traite de la fin dernière, qui n'est autre, en définitive, que Dieu même.

Mais la division proposée se justifie de plusieurs autres manières. La philosophie a pour objet *l'ordre* : il est du philosophe de découvrir l'ordre en tout et de le procurer

(1) *Summa phil.*, lib. I, cp. 1.

(2) « Fuit jam a Platone accepta philosophandi ratio triplex : una de vita et moribus ; altera de natura et rebus occultis ; tertia de disserendo et quid verum, et quid falsum, quid rectum in oratione pravumque, quid consentiens, quid repugnans judicando». (*Academ.* lib. I, n° 6).

selon ses moyens : *Sapientis est ordinare* (1). Or, continue saint Thomas, il y a plusieurs espèces d'ordres : celui que nous ne créons pas, mais que nous découvrons dans la nature ; ensuite celui que nous établissons dans nos pensées, nos jugements et nos raisonnements ; enfin celui qu'il faut établir dans nos intentions et dans tous nos actes, même les plus intimes. De là donc la philosophie *réelle, rationnelle, morale*. Une quatrième espèce d'ordre, que nous signale encore saint Thomas, s'applique à nos actes physiques et tombe, avec eux, sous les sciences inférieures et les arts.

Ajoutons encore, avec saint Bonaventure (2), que la philosophie a pour objet la vérité ; or, celle-ci est triple : il y a la vérité du discours et de la pensée (*logique*); il y a la vérité des choses (*métaphysique*) ; il y a la vérité des mœurs (*morale*). De là encore la division que nous avons marquée.

Enfin il suffirait d'interpréter la définition que donnent de la philosophie Aristote et Descartes : *c'est la science des premiers principes*. Parmi les premiers principes, en effet, les uns nous donnent la connaissance ; ce sont les idées, les axiomes : d'où la philosophie rationnelle ; les autres donnent l'existence ; ce sont les causes de toute nature : d'où la métaphysique ; d'autres enfin sont des principes de conduite : d'où la morale.

7. **Subdivisions principales de la logique.** — Mais il ne suffit pas de distinguer nettement les premiers em-

(1) « Sicut dicit Philosophus in principio metaphysicæ : *Sapientis est ordinare...* Ordo autem quadrupliciter ad rationem comparatur, Est enim quidam ordo quem ratio non facit, sed solum considerat. sicut est ordo rerum naturalium. Alius autem est ordo, quem ratio considerando facit in proprio actu... Tertius autem est ordo, quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis. Quartus autem est ordo, quem ratio considerando facit in exterioribus rebus... Secundum hos diversos ordines... sunt diversæ scientiæ». (*In lib.* I, *Ethic.*, lect.I.)

(2) *De reductione artium ad theologiam.*

branchements de la philosophie : il faut montrer encore comment ils suffisent à porter toutes les ramifications actuelles ou possibles.

Et d'abord la philosophie rationnelle ou *logique* se divise en *formelle* et en *matérielle*. A cette dernière appartiennent toutes les questions de certitude et de méthode (critique et méthodologie). A la première se rapporte la philosophie du langage, science à peine ébauchée. Les langues, les grammaires, la philolologie peuvent servir de matière à une philosophie particulière, vaste et très fructueuse, si elle est bien cultivée. A la logique se rapporte encore la philosophie des sciences ou la classification de toutes les connaissances humaines. Celles-ci, en effet, bien qu'elles soient objectives dans ce qu'elles expriment et nous révèlent, sont formellement des perfections de notre esprit ; elles résultent toutes d'un ensemble de vérités acquises et bien enchaînées. Il appartient donc à la logique de définir leurs rapports et de manifester leur unité, qui est l'unité même de la science.

8. **Subdivisions de la philosophie réelle**. — La philosophie réelle ou naturelle se divise en deux parties : la métaphysique générale ou ontologie et la métaphysique spéciale. La première traite : 1° de l'être en général (transcendantaux : unité, vérité, bien) ; 2° des catégories (substance et accidents) ; 3° des causes. La seconde traite : 1° de la nature ou du monde en général (cosmologie) ; 2° de l'homme (anthropologie philosophique, psychologie) ; 3° de Dieu (théodicée ou théologie naturelle). Il est facile de rattacher à ces divisions la philosophie de la nature, la psychologie expérimentale et rationnelle, la psycho-physique et tout ce qui concerne les rapports du physique et du moral. La philosophie de l'art ou esthétique peut prendre place à côté des traités du vrai et du bien ; car le beau, lui aussi, est objectif et absolu. Et quant à la partie subjective de l'esthétique, celle qui traite des facultés de percevoir le beau et de le créer :

goût, talent, génie, etc., elle se rapporte à la psychologie, au traité des facultés de l'âme.

Il faut le remarquer en passant, certains traités complexes, comme celui de l'esthétique, empruntent leurs éléments de divers côtés ; mais cette complexité de certaines sciences philosophiques ne trouble pas l'ordre général, elle n'accuse aucune insuffisance dans la division.

9. **Subdivisions de la philosophie morale**. — Enfin, la philosophie morale comprend l'éthique proprement dite (fondement de la morale), le droit naturel et, en général, toutes les sciences qui traitent de l'homme moral. L'homme peut être considéré individuellement, ou en famille, ou en société : d'où la morale individuelle, domestique, sociale, les sciences politiques, le droit international, la science des justes rapports de l'Eglise et de l'Etat. De plus, comme toutes les sociétés et l'humanité entière ont un passé, qui nous est de mieux en mieux connu et grandit à mesure que le temps poursuit sa marche, il y a place pour la philosophie de l'histoire, science relativement récente et de grand avenir. Cette philosophie est liée à celle de la religion ou philosophie religieuse.

Enfin, comme l'homme moral qui se développe grâce à la civilisation chrétienne, ne laisse pas de ne faire qu'un avec l'homme physique, il y a lieu de ne pas les séparer outre mesure dans notre étude, mais de tenir compte de l'anthropologie des naturalistes, de l'ethnologie, de la sociologie.

10. **Examen critique de quelques divisions**. — Plusieurs divisent d'abord la philosophie en subjective et en objective. Acceptant cette division, Sanseverino ramène à la philosophie subjective la logique, la dynamilogie, l'idéologie, la critériologie et l'ontologie ; à la philosophie objective : la théodicée, la cosmologie, l'anthropologie et la morale (1). — Mais, sans compter que la

(1) Sanseverino est l'un des nouveaux scolastiques qui ont le mieux

division du *sujet* et de l'*objet* est secondaire, relative à l'homme et par conséquent psychologique, on ne peut comprendre l'ontologie parmi les sciences subjectives, vu que l'ontologie ou métaphysique générale a pour objet non ce qui paraît ou ce qui n'est qu'en nous, mais bien ce qui est en soi. En ramenant l'ontologie aux sciences subjectives, on autoriserait, contre les intentions de Sanseverino lui-même, la confusion de la métaphysique avec la logique. C'est là le point vers lequel convergent les efforts des subjectivistes, d'Hegel en particulier. Ensuite l'auteur n'est pas fondé à séparer l'anthropologie de la dynamilogie pour attribuer la première à la philosophie objective, et la seconde à la philosophie subjective : il rompt par là l'unité de la psychologie. Ajoutons enfin qu'il peut paraître injuste de ramener simplement la morale à la philosophie objective ; car la moralité est plutôt dans l'intention et la bonne volonté que dans les actes extérieurs.

Mais la division qui doit le plus attirer notre attention est la division proposée généralement par les philosophes français, depuis Cousin, et reproduite, avec quelques variantes, dans tous les programmes universitaires. La philosophie y est divisée en psychologie, logique, morale et théodicée. On ajoute ensuite à l'un ou à l'autre de ces traités quelques notions de métaphysique, d'esthétique, d'économie politique, etc.

11. **Importance donnée à la psychologie.** — Ce qui distingue surtout cette division d'avec la nôtre, c'est la place prépondérante accordée à la pyschologie. Celle-ci n'est plus une simple branche de la philosophie réelle ou métaphysique : c'est la tige nourricière sur laquelle viennent se greffer toutes les sciences philosophiques.

mérité de la philosophie. Cette critique ne porte que sur la division qu'il propose et non sur l'ensemble de sa doctrine, dont cette division n'est pas l'expression.

Logique, morale, théodicée, toutes puisent dans son sein, s'appuient sur ses données, vivent de sa substance, de ce que la conscience recueille et élabore. Ainsi la logique revendique pour sa part les idées, les jugements, le raisonnement, la méthode, et l'on a pu dire qu'elle est « la science de l'entendement infaillible » (1) ; la morale cherche dans la conscience son point d'appui et sa règle, elle est en définitive « la science de la volonté inpeccable » ; la théodicée ne fait que reconnaître en Dieu et lui attribuer sans limite les perfections intellectuelles et morales que l'âme découvre en elle-même ; la métaphysique ne saisit bien son objet, la substance, la cause, la force, l'être, qu'en les prenant sur le fait et dans la conscience ; l'esthétique, en approfondissant les questions d'art et de goût, n'a pas d'autre objet en définitive que « les lois idéales de l'imagination » ; enfin, toutes les sciences sociales et la philosophie de l'histoire ne sont possibles et ne progressent que par la réflexion prolongée de l'esprit sur lui-même. La société présente et l'humanité tout entière ne sont que l'homme agrandi dans l'espace et dans le temps. Pour bien connaître l'humanité, le philosophe doit projeter au dehors l'image de lui-même, chercher tout ce qu'il est et tout ce qu'il pourrait être : il est à lui seul un petit monde, qui résume l'autre et l'explique, — à titre de retour, il est vrai. De là l'importance extrême de la psychologie, exaltée par tant de penseurs, depuis Socrate. Seule la connaissance de soi-même permet d'approfondir la morale, de gouverner les hommes et de pénétrer toutes les sciences philosophiques. La pyschologie les engendre toutes ; il est donc juste qu'elle les précède. Que répondre à d'aussi graves raisons? Le voici.

12. **Critique.** — Reconnaissons d'abord la valeur de la méthode psychologique et les services éminents que la psychologie rend à toutes les sciences. Mais s'il est bon

(1) Paul JANET, *Traité élém. de phil.*, p. 11.

de revenir sur son propre esprit pour mieux connaître ce qui s'en distingue, il est bon aussi d'en sortir quelquefois pour y mieux rentrer. On ne connaît bien ses facultés qu'à la condition de les livrer d'abord à tous leurs objets légitimes. L'intelligence, la volonté, l'imagination ne se règlent pas sur elles-mêmes : leur mesure est au dehors mieux encore qu'au dedans. L'homme ne peut s'étudier lui-même que dans son activité, et celle-ci ne se conçoit pas sans des relations avec le dehors. Nos idées, nos pensées les plus intimes nous expriment un objet, avant de se révéler elles-mêmes ; la connaissance directe précède la connaissance réfléchie, les sciences objectives priment absolument les sciences subjectives. On ne peut donc ramener les premières aux secondes, ni la méthode rationnelle à la méthode psychologique. Cet abus en entraînerait un autre, celui de tout expliquer par le moi et la conscience, le monde, l'étendue et Dieu lui-même, d'absorber peu à peu toutes les sciences philosophiques dans la psychologie pour aboutir à un subjectivisme transcendant et stérile. Nous verrons par la suite que plusieurs spiritualistes ont paru donner dans cet excès, tant il est vrai que la méthode et la division adoptées à l'entrée d'une science engagent déjà ses conclusions.

Mais là ne se borne pas notre critique. Non seulement la psychologie ne peut se subordonner les sciences objectives, mais encore elle le cède à une science subjective comme elle. La psychologie, en effet, a pour objet propre le sujet pensant, ses facultés, sa nature, ses habitudes. Mais le sujet ne se manifeste à lui-même que par ses idées, ses jugements, ses raisonnements. Or, ces idées, avec les actes dont elles sont l'objet, en tant qu'elles sont un moyen de connaître toutes choses, appartiennent à la logique. Celle-ci est donc une science subjective, tout à fait distincte de la psychologie et antérieure. Elle ne lui emprunte aucunement ses premiers principes. Les lois du raisonnement sont indépendantes par elles-mêmes des vérités supposées ou à établir sur la nature de l'âme, sa

spiritualité, etc. La logique, du moins la logique formelle, n'implique aucune autre connaissance, elle est toute *à priori*. « Pour établir la théorie du syllogisme, Aristote n'a dû recourir à aucune notion de psychologie ou de physique ». Cet aveu est de M. Rabier, qui cependant, à l'exemple de ses maîtres, commence ses *Leçons* par la psychologie.

Ces considérations justifient les scolastiques, qui ouvrent leurs traités de philosophie par la logique. Cousin lui-même adressait à Locke le juste reproche de chercher l'origine des idées avant que d'avoir étudié les idées en elles-mêmes (1). Or, la logique a précisément pour objet les idées et tous leurs caractères, tandis que la psychologie ne saurait faire abstraction de leur origine, non plus que de la nature du sujet pensant.

13. **Ordre de l'enseignement des sciences philosophiques.** — Nous sommes ainsi amené à nous prononcer sur l'ordre à suivre dans l'enseignement des diverses parties de la philosophie. Il convient de commencer par la logique, qui a pour objet propre les idées, les êtres de raison, qui forment le lien du monde extérieur avec le sujet pensant. La logique est l'*instrument* qui nous sert à cultiver toutes les connaissances ; elle est, en outre, le meilleur exercice de l'esprit : on ne peut donc légitimement en rejeter l'étude après celle des autres sciences philosophiques et notamment de la psychologie (2).

(1) *Philosophie de Locke*, IVe Leçon.

(2) S. Thomas estime qu'il convient de commencer l'étude de la philosophie par la logique, bien qu'elle soit particulièrement difficile : « In addiscendo incipimus ab eo quod est magis facile, nisi necessitas aliud requirat. Quandoque enim necesse est in addiscendo non incipere ab eo quod est facilius, sed ab eo a cujus cognitione cognitio sequentium dependet. Et hac positione oportet in addiscendo a logica incipere. » (In libr. Boet., de Trinitate, q. VI, art. 1.) — Plusieurs, que nous trouvons d'ordinaire parmi nos adversaires, pensent de même. Écoutons Stuart Mill. Après avoir insisté sur l'utilité de la logique, il poursuit : « La logique est aussi *l'étude qui convient le mieux aux premiers*

Il convient de continuer par la métaphysique générale ou ontologie, qui traite des suprêmes réalités, celles qui expliquent toutes les autres et répondent à nos idées les plus générales (1). Viennent ensuite la cosmologie ou philosophie de la nature, la psychologie et la théodicée. La

temps de l'éducation des élèves en philosophie, puisqu'elle est indépendante des opérations lentes par lesquelles on acquiert, par l'expérience et la réflexion, des idées importantes par elles-mêmes. » (*Mes Mémoires*, trad. CAZELLES, chap. I.). — Telle n'est point cependant l'opinion de Mgr Mercier : « La *Logique*, au début d'un enseignement philosophique, dit-il, est à peine intelligible et sans attrait. L'élève qui n'a pas encore été mis en contact avec la science du réel, est incapable de comprendre la raison d'être d'une science de la science. Il ne s'intéresse pas à des spéculations dont il ne voit pas l'emploi et il est à craindre que son impression d'ennui, sinon de dégoût, ne s'étende alors et pour longtemps à toute la philosophie. » (*Revue néo-scolastique*, août 1905, p. 346.)

En refusant de partager ce sentiment, nous ne voulons rien exagérer. Toutes les parties de la philosophie s'éclairent et même s'impliquent plus ou moins les unes les autres ; en sorte qu'il y a tout à la fois des avantages et des inconvénients à commencer, par exemple, par la logique ou par la psychologie. D'ailleurs, les nécessités de l'enseignement obligent souvent à intervertir l'ordre qui a été indiqué. Néanmoins, les raisons alléguées subsistent. Ajoutons seulement que la logique introduit du coup dans le monde des idées, si parfaitement distinctes du monde des mots et du monde des images, qui est celui de la grammaire et de la rhétorique. Si le jeune philosophe ne franchit décidément ce seuil dès le début, il est à craindre qu'il ne reste toujours en deçà et que sa philosophie ne se dégage jamais de formes littéraires ou de simples généralisations scientifiques.

(1) Le R. P. Hugon, dans son *Cursus philosophiæ Thomisticæ*, M. Paul Gény, dans les *Études* (20 août 1908) préfèrent placer l'ontologie après la métaphysique spéciale. M. Paul Gény parle même de « disparition » (5 sept.). La principale raison qu'ils peuvent alléguer, semble-t-il, c'est que l'ontologie manque de corps si on l'étudie la première ; elle ne trouve plus dans l'expérience une base suffisante. C'est pourquoi on plaçait anciennement la physique avant la métaphysique. — Je réponds que l'ontologie ne manquera point de corps ni de bases suffisantes, si elle est préparée convenablement par des connaissances physiques, naturelles, mathématiques, historiques, littéraires, philologiques, etc. Or, ces connaissances n'ont rien de philosophique, ni surtout de métaphysique, par elles-mêmes. Rien n'autorise donc à placer la métaphysique spéciale avant la métaphysique générale.

cosmologie, dont l'objet est moins complexe, nous prépare à la psychologie et à l'anthropologie ; l'étude du grand monde (macrocosme) nous prépare à celle du petit monde (microcosme) ; et l'une et l'autre nous préparent à l'étude de Dieu : ainsi l'esprit s'élève naturellement des objets sensibles et les plus accessibles aux objets supérieurs. Vient enfin la morale, c'est-à-dire la philosophie pratique, avec toutes les sciences qui en relèvent. La morale elle-même n'est pas indépendante ; elle est fondée à beaucoup d'égards sur la métaphysique et la théodicée, car ses maximes, ses lois, sa sanction ne sont expliquées en définitive que par l'idée du bien et l'existence d'un législateur suprême.

14. **Relations, hiérarchie des principales sciences philosophiques.** — Toutefois, hâtons-nous de reconnaître que parmi les principales sciences philosophiques il n'en est pas une dont dépendent les autres à tous égards. Il y a solidarité entre elles plutôt que subordination. Elles s'impliquent mutuellement en quelque manière : les premiers principes de la connaissance impliquent ceux de l'existence ; les uns et les autres impliquent ceux de la moralité, et réciproquement. On ne peut donc nier formellement les uns et respecter les autres sans inconséquence. Seulement on peut s'appliquer à l'étude des uns sans se rendre compte scientifiquement de la valeur des autres. On dira donc que la morale suppose, à certains égards, la métaphysique, et que la métaphysique suppose la logique, bien que les principes propres de la morale ne soient pas précisément des conclusions de la métaphysique, pas plus que les principes propres de la métaphysique ne sont rigoureusement des conclusions de la logique. Car il est incontestable qu'on ne peut douter positivement de la logique sans rendre impossible la métaphysique, ni douter positivement de la métaphysique sans ruiner la morale (1).

(1) Kant a douté de la métaphysique et n'a jamais douté de la mo-

Les premiers principes de ces trois sciences, nous le verrons mieux par la suite (chap. XVI), *sont irréductibles à un seul*. Cette irréductibilité fondamentale de la science humaine provient de la complexité de notre nature et de l'imperfection de toutes nos connaissances, d'ailleurs les plus élevées par leur objet. Nulle science particulière n'est la première comme étant le principe ou la tige unique de toutes les autres ; mais plusieurs peuvent revendiquer une certaine primauté. La logique est la première, à titre d'instrument général de toutes les connaissances. La morale est la première en tant qu'elle traite du souverain bien, de la fin dernière et des moyens d'y parvenir. Absolument, la primauté appartiendrait à la métaphysique, qui traite de l'être, et, dans la métaphysique, à la théodicée, qui traite de l'Etre suprême ou de Dieu (v. aussi n° 349).

15. **Excellence de la philosophie.** — Nous pouvons juger maintenant de l'excellence de la philosophie. Connaître les réalités supérieures, découvrir les suprêmes lois, les premières causes et les dernières fins, assigner leurs origines à nos connaissances et au monde lui-même, expliquer la destinée de l'homme et de l'humanité, rattacher toutes choses à Dieu, idéal et beauté suprême : tel est l'objet de la philosophie. Elle perfectionne l'homme en tant qu'homme, c'est-à-dire dans ses plus hautes facultés : elle complète toutes les sciences et les fonde en quelque manière, en assignant les premiers principes et en tirant les suprêmes conclusions ; elle les ramène toutes à l'unité, en même temps qu'elle conduit chacune à sa perfection.

Par l'*objet* surtout, la philosophie est la première des connaissances. Si beaucoup de ses conclusions restent douteuses, n'oublions pas que toutes les sciences sont plus ou moins embarrassées d'obscurités et d'hypothèses. Chaque année des préjugés tombent, des théories sont

rale ; mais nous verrons qu'il n'est pas possible de faire au scepticisme sa part.

rectifiées ou remplacées par d'autres ; mais ces variations ne font pas que les sciences imparfaites soient peu estimées. Ainsi doit-il en être de la philosophie. Rien n'est plus désirable que de connaître les réalités supérieures, cette connaissance fût-elle hypothétique et conjecturale (1). Mais la philosophie a mieux à nous offrir que des hypothèses : elle nous offre des *certitudes*.

16. **Utilité de la philosophie. Esprit philosophique.** — L'utilité de la philosophie est égale à son excellence et en découle. Qu'y a-t-il de plus important que l'*esprit philosophique* qu'elle développe : esprit d'analyse et de synthèse, de réflexion et d'ordre? C'est par lui qu'on excelle dans tous les genres de connaissances : les sciences, les lettres,et l'éloquence, aussi bien que le droit, la politique et l'histoire. Cicéron déclarait que les philosophes lui avaient plus appris, même en éloquence, que les rhéteurs de profession (2). C'est la philosophie, en effet, qui donne des idées justes, générales, lumineuses ; elle ordonne et éclaire tout ce qu'elle touche ; elle développe l'habitude de la réflexion, fortifie l'esprit et le familiarise avec la recherche des lois et des causes.

L'utilité morale de la philosophie est plus remarquable encore. C'est la philosophie qui permet d'analyser ses propres sentiments, de démêler ceux d'autrui, d'entrer ainsi dans tous les secrets du cœur humain. Or, cette connaissance intime de la nature humaine, observée du dedans et du dehors, est la première condition du sage gouvernement de soi-même et du sage gouvernement des autres. C'est donc avec raison que le moraliste grec, Socrate, insistait sur la maxime : Connais-toi toi-même.

(1) Cf. Aristote (*De l'âme*, c. 1) : Comme toute science, dit-il, est estimée surtout à raison de son objet, la science de l'âme est des premières. — S. Th. 1ª 2ᵃᵉ q. 66, a. 5 ad 3.

(2) *Orat.* c. 4. — Il célèbre ailleurs la philosophie comme la mère des arts, de la civilisation, et l'inspiratrice des bonnes mœurs (*ib.* l. I, n° 3, et *Tuscul.* l. V, n° 2.)

Ajoutons avec lui, en faisant toutefois les réserves nécessaires, que le principe de tous les désordres est dans l'erreur. Si l'erreur n'est pas la cause unique du désordre moral, du moins elle en est la cause première et très efficace. Les hommes seraient bien près du repentir et de la vertu, s'ils étaient tous désabusés. Or, la philosophie vraie désabuse l'homme de ses erreurs les plus graves et les plus chères ; elle lui fait connaître sa fin dernière, le vrai bonheur, l'empêche de s'arrêter à des félicités trompeuses, à de vaines apparences du juste et du bien, pour l'attacher aux biens supérieurs et permanents. Elle tend à le mettre en paix avec sa conscience et avec ses semblables, à le soumettre librement et joyeusement à toutes les lois justes comme aussi à toutes les exigences de la nature et de la société. Il ne tient qu'au philosophe de devenir un vrai sage ; la sagesse occupe toujours les loisirs de ceux qui la cultivent et qui l'aiment, elle ennoblit leurs joies, soulage leurs peines et leur fait attendre, quoi qu'il arrive, une meilleure vie (1).

17. **Services mutuels que se rendent la foi et la philosophie** (2). — En louant ainsi la philosophie, nous supposons qu'elle s'est alliée avec la foi et que la sagesse humaine est devenue chrétienne. La philosophie ne change pas de nature au contact de la foi : elle demeure une science

(1) On peut appliquer, et à plus forte raison, à la philosophie, ce que Cicéron dit des belles-lettres : « Hæc studia adolescentiam alunt, senectutem oblectant, secundas res ornant, adversis perfugium ac solatium præbent, delectant domi, non impediunt foris, pernoctant nobiscum, peregrinantur, rusticantur » (*Pro Archia*).— A la philosophie convient aussi, toute proportion gardée, l'éloge sans réserve que l'Écriture fait de la sagesse. — Voir encore sur l'excellence et l'utilité de la philosophie : Lacordaire, *Discours à Sorèze sur la philosophie ;* Dupanloup : *Conseils aux jeunes gens sur l'étude de la philosophie* et aussi: *De la haute éducation intellectuelle*, T. II, presque en entier. — N'oublions pas S. Th. qui, au début de la *Somme Cg.* (lib. I, cp. 2), développe cette pensée : « Inter omnia vero studia hominum, sapientiæ studium est perfectius, sublimius et utilius et jucundius ».

(2) Cf. nos 279 et 1254.

humaine, ne s'appuyant en définitive que sur la raison et l'évidence ; mais elle tire de précieux avantages de l'alliance qu'elle contracte. Averti par la révélation, le philosophe qui embrassait une conclusion fausse et pernicieuse, reprend soigneusement le fil de ses déductions ; il s'aperçoit bientôt que ce fil subtil s'était rompu entre ses mains et qu'il allait offenser du même coup, par une affirmation précipitée, la raison et la foi. La philosophie est donc redevable à la théologie, ou plutôt à la foi, et elle en dépend en ce sens ; mais cette subordination, comme on le voit, est libre et raisonnable.

D'autre part, la foi et la théologie reçoivent, à leur tour, de la philosophie les secours les plus utiles. La philosophie, en effet, démontre l'existence de Dieu, la véracité divine et le fait de la révélation : suivant le mot d'Origène, elle sert donc de *prélude au christianisme.* Elle seconde ensuite la théologie, qui s'appuie essentiellement sur la révélation : elle établit une foule de vérités qui sont à la fois révélées et susceptibles de démonstration (ainsi les perfections divines, la spiritualité et l'immortalité de l'âme) ; elle explique jusqu'à un certain point et par des analogies les mystères de la foi, la Trinité, l'Incarnation, etc. Enfin elle défend la foi, soit en convainquant d'erreur ses adversaires, soit en dissipant leurs objections (1). Quelque part que se porte la foi, la philosophie la suit, pour la défendre et s'en éclairer tour à tour : elle réalise ainsi pour sa part l'alliance si féconde de la nature et de la grâce.

Ajoutons que la philosophie est de nos jours plus néces-

(1) Cf. S. Th. : « Tripliciter autem in sacra doctrina philosophia uti possumus. Primo ad demonstrandum ea quæ sunt præambula fidei... Secundo ad notificandum per aliquas similitudines ea quæ sunt fidei... Tertio ad resistendum his quæ contra fidem dicuntur, sive ostendendo esse falsa, sive ostendendo non esse necessaria. » (*Super Boet. De Trinit.*, q. II, a. 3.) — S. Augustin exprime la même pensée dans ce passage bien connu : « Fides per scientiam gignitur, nutritur, defenditur, roboratur. »

saire que jamais. Non contents de rompre avec l'Eglise, nos adversaires poussent d'ordinaire la négation jusqu'à l'incrédulité et même jusqu'à l'athéisme. Ou bien, en bouleversant les données de la philosophie traditionnelle, ils altèrent le sens des dogmes, les vident de leur contenu et substituent à la religion véritable un sentiment religieux, une « expérience religieuse », qui admet indifféremment le déisme et le panthéisme. De là, le « modernisme », condamné par Pie X dans l'Encyclique *Pascendi*. En face de ces adversaires, la théologie est impuissante. Seule la philosophie, qui n'invoque en définitive que la raison peut leur offrir le combat et les obliger à respecter nos croyances, alors même qu'ils ne les partagent pas.

Léon XIII a insisté sur ces rapports de la foi et de la philosophie dans l'Encyclique *Æterni Patris* (*De instaurandis studiis philosophicis secundum D. Thomæ doctrinam*, 4 août 1879) qui est comme la charte de la philosophie chrétienne et scolastique. Mais y a-t-il une philosophie chrétienne? et qu'est-ce que la philosophie scolastique?

17 *bis*. **La philosophie chrétienne**. — A ne considérer que les premiers principes sur lesquels elle s'appuie, la philosophie n'est ni chrétienne ni antichrétienne ; sous ce rapport, elle est étrangère à la théologie et à la religion; elle n'est ni hostile ni favorable à l'une et à l'autre. Mais il est clair que si l'on considère la philosophie dans les conclusions qu'elle ne peut décliner, elle ne pourra garder la neutralité : elle s'accordera avec la religion ou la contredira. Car elle doit se prononcer sur des questions telles que celles-ci : l'existence de Dieu et ses perfections, l'origine et la nature de l'âme, le libre arbitre, les fondements de la morale, la possibilité du miracle et de la révélation. Or la foi nous éclaire déjà sur tous ces points. Si donc la philosophie se rencontre ici avec la foi ou du moins ne la contredit pas, elle sera chrétienne et même catholique. Elle ne le sera point dans le cas contraire.

On ne peut donc soutenir qu'il y a pas plus de philosophie catholique qu'il n'y a de chimie ou de physique, et, en général, de science catholique. Il est vrai que lorsqu'une science n'a pas d'objet commun avec la religion (telles sont, en général, les sciences mathématiques et physiques), elle ne peut revêtir par elle-même aucun caractère religieux. Mais ce n'est point le cas pour les sciences morales et pour la philosophie. Il y a donc une morale chrétienne ; il y a un droit chrétien, une politique chrétienne, une économie politique chrétienne et, plus généralement une philosophie chrétienne et catholique. Il serait étrange, par exemple, que la philosophie d'un saint Thomas, si étroitement alliée à la foi et à la théologie, ne fût pas chrétienne (1). — Reste la seconde question :

Qu'est-ce que la philosophie scolastique? — La première définition qui se présente est tout historique et extérieure : « La philosophie scolastique est celle qui fut enseignée dans les écoles du moyen âge ». On dit de même : « La philosophie grecque est celle qui fut enseignée dans les écoles grecques. — La philosophie arabe est celle qui fut enseignée dans les écoles arabes. — La philosophie du XVIIIe ou du XIXe siècle est celle qui fut enseignée au XVIIIe siècle ou au XIXe siècle, etc. Mais cette définition ne nous suffit pas et nous voulons savoir de quelle philosophie il s'agit quand on nous dit, par exemple, que la philosophie scolastique est indispensable à une théologie profonde et qu'elle a tous les suffrages de l'Eglise (2). Voici donc la réponse qui nous paraît la plus satisfaisante :

« La philosophie scolastique est d'abord un *esprit*, c'est-à-dire que les scolastiques, de même que les Pères,

(1) Voir *La Pensée contemparaine*, 1re année p. 268. *Rapports de la philosophie et de la théologie*, où l'on critique l'opinion contraire de M. de Wulf dans son *Introduction à la philosophie néo-scolastique*.

(2) Dans son Encyclique *Pascendi* (8 sept. 1907), Pie X a renouvelé les prescriptions de Léon XIII : « Nous voulons et ordonnons, dit-il, que la philosophie scolastique soit mise à la base des sciences sacrées ».

qui furent leurs prédécesseurs et leurs maîtres, se préoccupèrent justement de mettre leur raison d'accord avec leur foi, d'expliquer l'une par l'autre et de les unir ainsi intimement. De là cet usage fort légitime de désigner indifféremment par le nom de « scolastique » soit la théologie, soit la philosophie de l'Ecole (1).

Elle est ensuite une *méthode*. Car cette application de la philosophie à la théologie, cette explication philosophique des dogmes et de leur enchaînement, exige une méthode sévère, qui va droit au but, sans se préoccuper des élégances de la forme. Or, cette méthode trouvait son modèle principal dans la logique d'Aristote et dans les autres œuvres de ce philosophe. De là cette dialectique qui a prévalu généralement au moyen âge, du moins lorsque les traités d'Aristote eurent été assez répandus ; de là ce langage qui se borne rigoureusement à exprimer des idées, à énoncer des jugements et à les enchaîner. Cette méthode est confondue souvent avec la scolastique elle-même.

Mais cette méthode, avec l'esprit dont elle est l'instrument puissant, sert à des constructions scientifiques. De là les *systèmes* philosophiques du moyen âge, parmi lesquels se fait remarquer le plus homogène et le plus grand de tous, édifié par saint Thomas, qui mit à profit tout le savoir de ses prédécesseurs et de ses contemporains. La scolastique, qui est d'abord un *esprit*, puis une *méthode*, aboutit donc naturellement à quelque *système*, bien qu'elle ne soit pas précisément tel ou tel système particulier : le thomisme ou le scotisme par exemple.

Encore moins pourra-t-on dire que la philosophie scolastique est « le système commun à tous les grands philosophes du moyen âge ». Car, si on ne conserve de tous les systèmes philosophiques orthodoxes de cette époque que leurs affirmations communes, on n'obtiendra rien de précis et de vraiment systématique, qui puisse par exemple se distinguer d'une philosophie chrétienne quelconque. Ce qui constitue un système, ce n'est pas tant l'ensemble de ses affirmations ou thèses que leur enchaînement, leur agencement organique, leur forme en un mot (1).

(1) Ainsi comprise à la fois comme théologie et comme philosophie, la scolastique est une science *mixte*. Ce n'est pas que la philosophie et la théologie confondent leurs objets formels ; mais elles combinent les lumières de leurs principes propres pour éclairer les mêmes objets dont elles s'occupent l'une et l'autre à différents points de vue. On nous a opposé qu'il n'y a pas de science *mixte*. Mais il y a, au contraire, de l'avis de tous une foule de sciences mixtes : la psycho-physiologie, l'anthropologie, la géographie, l'esthétique, etc.

Tout ceci montre assez que la théologie, sans être liée à tel ou tel système philosophique, ne peut néanmoins se développer sans un système. Elle ne vaut elle-même qu'autant que vaut ce système, d'où elle tire son caractère de science (2). Car la théologie n'est, au fond, que la philosophie appliquée aux vérités de la foi.

La théologie ne peut donc s'accommoder de n'importe quel système philosophique : cartésianisme, kantisme, etc. Il arrive même que tels et tels systèmes sont incompatibles avec la foi et ruinent ainsi par la base toute théologie ; et si tels philosophes adhérent néanmoins à ces systèmes, tout en se flattant de rester chrétiens et de garder la foi, c'est par une inconséquence heureuse, mais pleine de dangers.

(1) V. *Pensée contemporaine*, 1re année, p. 237. Définition de la philosophie scolastique. V. aussi 2e année p. 90-91.

(2) « Perpetuus et multiplex adhuc requiritur philosophiæ usus, ut sacra theologia naturam, habitum, ingeniumque veræ scientiæ suscipiat atque induat » (Enc. *Æterni Patris*). — C'est la même vérité que l'abbé Hogan exprime en ces termes « Bref, la théologie est si bien, dans toutes ses parties, une science philosophique, qu'on ne peut sans philosophie ni l'enseigner, ni l'apprendre, ni même en avoir une notion distincte et détaillée » (*Les études du clergé*, chap. III. Philosophie).

LOGIQUE

CHAPITRE II

DE LA LOGIQUE EN GÉNÉRAL

18. **La logique. Son objet : ce n'est pas la réalité.** — Par son nom même la *logique* nous fait connaître son objet. *Logique* vient de λόγος, qui signifie la *parole*, surtout la parole intérieure et la faculté qui la prononce, c'est-à-dire la *raison*. Le mot λόγος, signifie encore *discours, science, raisonnement*, etc. Or la logique traite de toutes ces choses, et voici comment.

Elle est la philosophie *rationnelle* (1), c'est-à-dire cette partie de la philosopphie qui s'occupe de la *raison* elle-même, considérée dans ses actes et ses conceptions, qui sont les êtres de raison (*entia rationis*) ou les objets réflexes de l'esprit (*secundæ mentis intentiones*), les idées prises comme telles (*ens ideale*). Ces êtres de raison, qui tombent sous la logique, n'existent pas tels que nous les concevons (ainsi les genres, les espèces, tous les universaux), mais ils ne sont pas néanmoins des êtres imaginaires (comme le Griffon et la Chimère) (2) ; ces objets réflexes

(1) « Logica est *scientia rationalis*, écrit saint Thomas, non solum ex eo quod est secundum rationem, sed etiam ex eo quod est circa ipsum actum rationis, sicut circa propriam materiam » (In libr. IV *Metaph.* lect. IV).

(2) L'Académie a donc tort de confondre les *êtres de raison* avec les êtres fictifs ou de pure imagination. (V. *Etre.*)

ou *secondes intentions* de l'esprit, sont les objets sur lesquels se porte l'esprit lorsqu'il s'applique non plus à ce qui le frappe, mais plutôt à la manière dont il est frappé, non plus à ce que l'idée exprime et fait connaître, mais plutôt à l'idée elle-même et au mode de la connaissance.

L'idée en tant qu'idée et opposée à la réalité est donc l'objet de la logique (1). Aux autres sciences le soin de s'occuper des réalités de toute sorte : l'homme, l'âme, Dieu, la nature, la société, etc. Elles embrassent tout et l'on ne voit pas ce qui pourrait rester à la logique dans le monde des réalités proprement dites. Mais la logique considère le monde des idées : monde réel, sans doute, à certains égards, et qui est l'image de l'autre ; monde qui exprime plus de réalité, de perfection que le monde sensible n'en contient ; monde qui exprime l'absolu, suprême réalité, que la nature ne nous offre pas, mais monde idéal cependant, parce qu'il n'est pas réalisé au dehors de la manière que nous le concevons ; monde subjectif sous ce rapport ; ce qui fait que la logique, bien qu'elle soit *universelle*, se distingue profondément des autres sciences qui ont la réalité pour objet direct : *Logica est omnia et nihil.*

On sent déjà les rapports étroits de la logique avec la réalité, qu'elle ne prend pas cependant pour objet. Puisqu'elle est la science de l'idée, elle est aussi la science du *possible* ; car la marque du possible c'est de pouvoir être pensé. Or le possible est souvent bien près du réel qu'il enveloppe de toutes parts. De plus la logique, étant la science de la conséquence, est aussi la science du réel conditionnel. Si donc les principes, les prémisses, les hypothèses sur lesquels elle se fonde sont donnés, elle jugera de

(1) « Ens est duplex, scilicet ens rationis et ens naturæ. Ens autem rationis proprie dicitur de illis intentionibus quas ratio adinvenit in rebus consideratis, sicut intentio generis et speciei et similium ; quæ quidem non inveniuntur in rerum natura, sed considerationem rationis consequuntur ; et hujusmodi scilicet ens rationis est proprie subjectum logicæ » (*ib.*).

la réalité elle-même. Bref, la logique n'est pas par elle-même la science de la réalité, mais, ajoutée à la connaissance de quelques réalités, elle donne toutes les sciences possibles.

19. **Le logicien s'applique à s'entendre lui-même.** — L'ordre des idées est donc l'objet de la logique, plutôt que l'ordre même des choses. Organiser ses concepts, ses jugements, ses raisonnements, telle est la préoccupation du logicien. La vérité qu'il cherche est d'abord *subjective*, c'est-à-dire qu'il s'applique surtout à *s'entendre lui-même*. Comme logicien, il se préoccupe de savoir si les conclusions sont bien tirées, avant que de se demander si elles sont vraies en elles-mêmes ; il s'étudie à *mettre d'accord ses pensées*, avant que de les accorder avec leurs objets. Ce n'est pas qu'il puisse se désintéresser du vrai. Mais il sait bien qu'il lui suffira ensuite de partir de principes certains pour le trouver et l'acquérir. Sans la logique, au contraire, il pourrait partir du vrai pour tomber dans le faux ou rencontrer le vrai par hasard, sans le reconnaître, et partant sans le retenir et se l'approprier.

20. **Définition de la logique.** — En déterminant ainsi l'objet et le but de la logique, nous avons justifié la définition suivante : La logique est la science ou l'art de diriger sa raison, de l'exercer avec méthode et facilité, en évitant l'erreur (1). La logique est l'art de chercher la vérité et de la trouver, c'est l'art de savoir et la science des sciences : *Ars artium*, ont dit les scolastiques, avant Bacon; *Scientia scientiarum*, a dit S. Augustin (2).

21. **Autres définitions.** — Or l'esprit cherche la vérité

(1) « Scientia quæ est directiva ipsius actus rationis, per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate et faciliter, et sine errore procedat » (S. Th. In libr. I *Poster.* lect. 1-2).

(2) Hæc (disciplina disciplinarum, quam dialecticam vocant) docet docere, hæc docet discere : in hac seipsa ratio demonstrat atque aperit quæ sit, quid velit, quid valeat. Scit scire : sola scientes facere non solum vult, sed etiam potest » (*De Ordine*, lect. II, cp. 13).

par tous ses actes : pensées, jugements, raisonnements. De là diverses définitions de la logique, qui toutes sont vraies pourvu qu'elles ne soient pas entendues d'une manière exclusive. Ainsi la logique est vraiment *l'art de penser*, comme le dit le logicien de Port-Royal. Seulement la pensée ne se développe et n'entre dans la vérité qu'autant qu'elle juge. On dira donc, avec d'autres auteurs, que la logique est *l'art de bien juger*. Mais les jugements scientifiques, ceux qui nous mettent en possession de vérités importantes et difficiles, sont le fruit de longs raisonnements. On doit donc ajouter, avec beaucoup d'autres, que la logique est *la science du raisonnement*, ou mieux encore *la science de la démonstration*.

Cette dernière définition, qui coïncide avec la nôtre, en la résumant, est la définition même d'Aristote (1). Elle est la meilleure ; car la démonstration est la fin de tout raisonnement et de tout exercice de logique. Celle-ci ne s'applique pas seulement à bien penser, à bien juger, à bien raisonner : elle s'applique aussi et surtout à bien conclure et à bien démontrer.

22. **La logique et l'erreur.** — Il arrive souvent que ces divers actes sont opposés les uns aux autres : on peut mal penser, mal juger et bien raisonner, c'est-à-dire tirer de légitimes conséquences. Ainsi font certains esprits, qui méconnaissent nombre de vérités essentielles, mais qui

(1) « D'abord nous dirons le sujet et le but de cette étude : le sujet c'est la démonstration ; le but, c'est la science de la démonstration. » (I *Analyt.* c. I § 1. — Trad. de Barth.-St-Hil.). — Ces définitions regardent surtout la logique formelle. Mais, à considérer tout l'objet de la logique, qui est le *monde intelligible* lui-même, par lequel nous connaissons ou nous expliquons le monde sensible, peut-être peut-on la définir ainsi que nous le proposions dans la *Revue de philosophie* 1re année, oct. 1901 : « La logique est la science des idées, de leur nature, de leur valeur objective, de leur accord entre elles et avec les choses, de leur mutuelle dépendance et de leur harmonie, de leur emploi méthodique dans toutes sortes de démonstrations et de recherches » (p. 788).

excellent à déduire toutes les conséquences pernicieuses contenues dans de faux principes. On les voit édifier de vains systèmes, fort bien liés, très cohérents, sur des fondements ruineux et absurdes. Ils pensent mal, ils jugent mal, mais ils raisonnent juste, beaucoup mieux que ces esprits faibles et indécis qui reconnaissent tous les principes de la métaphysique, de la religion et de la morale chrétienne, mais reculent ou hésitent devant les conséquences les plus légitimes, les plus nécessaires, faute de pénétration ou de persévérance dans l'attention et la volonté. Bref, il en est des hommes comme des systèmes : les plus logiques ne sont pas toujours les meilleurs. On voit les pires d'entre les hommes disputer aux meilleurs le mérite de la logique : nul n'est plus logique, après les saints, que les grands scélérats. Tout cela s'explique par ce qui a été dit : la logique ne s'attache pas d'abord à la vérité en elle-même, mais à sa recherche et à la manière de l'obtenir.

23. **La logique et la vérité.** — Toutefois, nous ne voudrions pas opposer plus que de raison la logique à la vérité. Il est évident qu'en partant de faux principes pour arriver à des conclusions fausses, le logicien, même le plus scrupuleux d'ailleurs, pèche gravement contre la logique. On ne peut nier les principes de la métaphysique ou de la morale sans offenser ceux de la logique ; car ils sont impliqués les uns dans les autres, ils sont les mêmes, pour ainsi dire, sous une autre forme. Soit, par exemple, le principe de contradiction, qui, sous sa forme ontologique peut s'exprimer ainsi : *Il n'y a pas de milieu entre être et n'être pas* ; il devient, sous sa forme logique : *Il n'y a pas de milieu entre affirmer et nier.* Toute logique avorte donc qui n'aboutit pas à une métaphysique vraie et à une morale pure. Et puis, *on ne démontre que la vérité* ; et puisque la logique est la science de la démonstration, elle n'est parfaite qu'avec la vérité.

24. **La logique est-elle une science ou un art?** — Sanseverino soutient qu'elle n'est qu'une science. D'autres pensent qu'elle est un art. Mais la plupart estiment qu'elle est également une science et un art, selon l'aspect sous lequel on la considère. C'est une science, car elle démontre, elle fait connaître son objet, c'est-à-dire les éléments de la pensée et les lois du raisonnement ; et c'est un art, car elle établit et fait appliquer les règles du raisonnement et de la méthode. En d'autres termes, la logique est une connaissance tour à tour spéculative et pratique ; elle ressemble, sous ce rapport, à la grammaire, à la géométrie, à la médecine, etc. « On ne sait souvent quel nom donner à la plupart des connaissances où la spéculation se réunit à la pratique, dit à ce sujet un écrivain philosophe dont les doctrines d'ailleurs ne sont pas les nôtres, et l'on dispute, par exemple, tous les jours dans les écoles, si la logique est un art ou une science : le problème serait bientôt résolu, en répondant qu'elle est à la fois l'un et l'autre » (1).

25. **Logique naturelle, logique artificielle.** — A considérer la manière dont la logique est acquise, elle est naturelle ou artificielle. La première est le fruit de la nature, et de l'expérience que tout homme fait nécessairement de sa raison. Elle suffit au commun pour trouver une foule de vérités nécessaires, surtout de l'ordre pratique. Dès les premières années de sa vie intellectuelle, l'enfant emploie, sans les remarquer, toutes les formes du raisonnement : l'induction et la déduction, les preuves par la cause, par les effets et par l'absurde. Il apprend vite à prévoir, à supposer, à vérifier, à éviter ce qu'il craint, à préparer ce qu'il espère, à soupçonner une multitude de choses qu'il ne voit pas. Or tout cela résulte de raisonnements incessants. Cette logique naturelle sert de fondement à la logique artificielle ou scientifique. Entre les deux il y a la même distinction et les mêmes rapports qu'entre le bon sens,

(1) D'ALEMBERT. *Encyclopédie, Discours prélim.*

qualité si précieuse, quoique réputée commune, et la science, qui y ajoute infiniment, mais ne le remplace pas.

Disons encore, pour employer une comparaison bien connue et fort juste, que la logique artificielle est à la naturelle ce que le télescope est à l'œil qui s'en sert. Le télescope agrandit merveilleusement la portée et le champ de la vue, mais il ne peut rien qu'avec l'organe auquel il faut l'accommoder.

26. **Nécessité de la logique scientifique.** — Cette comparaison justifie déjà la logique scientifique et en montre toute la nécessité. Ceux qui ont pu en douter n'ont songé qu'aux sophistes et aux abus de la dialectique. Il est certain que tout savoir dont on abuse se retourne contre la raison dont il procède : ainsi en est-il de la logique artificielle, qui peut se retourner contre le bon sens, cette logique de tous. Mais quoique le bon sens ou la logique naturelle doive juger en définitive de la logique scientifique, il n'en est pas moins vrai que le bon sens ne suffit pas.

Il ne suffit pas, sans un art profond du raisonnement, à découvrir ou à s'approprier ces vérités scientifiques, aujourd'hui innombrables, dont s'éclaire l'esprit humain. En philosophie, en théologie, en histoire, dans les mathématiques, dans l'étude de la nature, il faut recourir sans cesse à des moyens d'investigation et de critique, sans lesquels rien n'est approfondi.

Pour ne parler que de la philosophie et de la théologie, l'insuffisance du bon sens apparaît toutes les fois qu'il est mis aux prises avec des sophismes subtils, des raisonnements captieux. Ils ne séduiront pas un esprit sensé ; mais, pour bien s'en défendre, il faut les réfuter. Il est plus facile de dédaigner les vains systèmes que d'en montrer l'absurdité. D'ailleurs cette impuissance de donner la réplique à l'erreur offre plus d'un danger : le bon sens réduit au silence et à la négation, peut à la fin, douter de lui-même (1).

(1) Il semble que l'Apôtre ait en vue la nécessité de la réplique

Cette même logique, ingénieuse et exercée, qui nous permet de combattre avec succès les fausses théories, nous permet aussi de construire les systèmes véritables, d'assembler les vérités particulières en corps de doctrine, de les fortifier ainsi les unes par les autres. Sans une logique profonde, il n'y a pas de science parfaite.

Enfin l'on ne saurait s'étonner de la nécessité d'une logique savante, si l'on songe que c'est une loi générale pour la nature humaine d'être perfectionnée dans toutes ses facultés par des exercices prolongés et des habitudes diverses. L'homme ne se suffit pas, comme l'animal, avec ses instincts ; il ne naît pas et il ne devient pas naturellement ouvrier, savant, homme de bien ; ses vertus et ses meilleures connaissances sont le fruit d'une volonté appliquée, d'une étude persévérante, d'un travail méthodique. Donc la faculté de raisonner doit être cultivée et perfectionnée comme les autres par un exercice convenable et une habitude distincte. La méthode, le raisonnement scientifique, la logique artificielle, en un mot, est un instrument nécessaire et puissant au service de la raison. Prétendre que l'homme se suffit avec le bon sens, c'est dire qu'il se suffit en face de l'univers avec ses deux mains, qui sont les premiers *organes*. Celles-ci doivent chercher des auxiliaires dans les machines et autres instruments. C'est grâce à eux que le génie de l'homme règne sur la nature, élève des monuments, jette des ponts sur les fleuves et lance des vaisseaux sur l'océan. Ainsi fait-il avec la logique, quand il crée les sciences.

27. **Erreur d'A. Comte.** — On voit donc l'erreur d'A. Comte, qui ne regarde comme possible et utile qu'une certaine logique appliquée, celle qui se confond avec l'étude des théories scientifiques (1). — Mais la logique est un

savante et l'ait prisée autant que la prédication elle-même, dont il ne la sépare pas : « Ut potens sit exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt *arguere*. Sunt enim multi... quos oportet *redargui* » (*Epist. ad Tit.* I, 9-11).

(1) « Regardant toutes les théories scientifiques comme autant

instrument général de connaissance et il importe de l'étudier elle-même avant de s'en servir. D'ailleurs nous convenons que chaque science a sa logique particulière, qui ne s'apprend bien que par l'usage. C'est ainsi que, outre des instruments indispensables à toute profession mécanique, chacune a les siens propres. Chaque science a de même, outre une méthode commune, ses procédés particuliers d'invention et d'application, qui doivent être familiers aux spécialistes. Mais ces observations ne diminuent en rien l'importance d'une logique scientifique et générale.

28. **La logique d'Aristote.** — Cette importance, d'ailleurs, n'a guère été méconnue. Socrate et Platon avaient fait le même éloge de la dialectique. Saint Augustin n'est pas moins explicite. En fondant toutes ses espérances sur sa méthode, Descartes lui-même fait de la logique la première des sciences. Mais celui qui, sans contredit, a le plus fait pour la logique est Aristote (1). Au dire de Kant, non seulement il a fondé la logique, mais encore il l'a construite et achevée si bien qu'on n'y a rien ajouté depuis. Nous ne parlons ici, bien entendu, que de la logique formelle, celle qui consiste dans la théorie des idées, des jugements et des raisonnements. On la trouve dans les cinq livres du philosophe intitulés : *Des Prédicaments* ; — *De l'Interprétation*. — *Des Analytiques*. — *Des Topiques*. — *Des Sophismes*. Les Stoïciens les ont réunis sous le nom général d'*Organon* ou instrument.

Les scolastiques ont suivi et commenté cette doctrine

de grands faits logiques, c'est uniquement par l'observation approfondie de ces faits qu'on peut s'élever à la connaissance des lois logiques... La méthode n'est pas susceptible d'être étudiée séparément des recherches où elle est employée ; ou du moins, ce n'est là qu'une étude morte, incapable de féconder l'esprit qui s'y livre. » (*Cours de phil. posit.* I, p. 30 et 34.)

(1) « Je tiens, dit Leibniz, que l'invention de la forme des syllogismes est une des plus belles de l'esprit humain, et même des plus considérables. C'est une espèce de mathématique universelle... ; un art d'infaillibilité y est contenu ». (*Nouveaux Essais.*)

qui, depuis la Renaissance, a été critiquée. Bacon et ceux qui se sont inspirés de son esprit ont rejeté le syllogisme, ou n'y ont vu qu'une induction déguisée ; à leurs yeux, la logique doit être toute matérielle, elle se borne à la théorie de l'induction et de la preuve expérimentale (Stuart Mill, Bain). D'autres, au contraire, ont maintenu la logique formelle d'Aristote ; mais ils ont prétendu la corriger ou la compléter en *quantifiant le prédicat* et en transformant ainsi la proposition en une sorte d'équation. En réalité, comme les précédents, ils n'ont pas compris la nature du syllogisme (Bentham, Hamilton). On les réfutera dans la suite de ce traité.

29. **Division de la logique. — Place de la critique.** — Comme on vient de l'indiquer, la logique se divise donc en deux parties : la logique *formelle*, et la logique *matérielle* ou *appliquée*. La première, en effet, a pour objet les actes mêmes de l'esprit indépendamment de toute matière déterminée. Ces actes sont : l'*appréhension*, le *jugement* et le *raisonnement*. La deuxième s'applique à la vérité en général et aux moyens généraux de l'obtenir, qui sont les critériums et les méthodes. Par la première, l'esprit se met d'accord avec lui-même, il s'applique à reconnaître les conséquences légitimes : par la seconde, il entreprend déjà de se mettre d'accord avec les objets, en déterminant les conditions de cet accord. Nous appelons la première *Dialectique* : ce nom marque son objet principal, qui est le raisonnement. Nous appelons la seconde *Critique* : ce nom indique qu'elle traite principalement des critériums et des autres moyens généraux d'atteindre la vérité. Elle comprend donc la *critériologie* et la *méthodologie*.

Plusieurs séparent la *critique* ou du moins la *critériologie* (nommée aussi *épistémologie*) de la logique formelle, et n'en traitent qu'après la psychologie ; ainsi fait l'école de Louvain. Mais cette séparation ne paraît pas justifiée. Car la critériologie ne traite pas des réalités ou de la vérité réelle, objective, comme le fait la psychologie : elle se

borne aux moyens de connaître la vérité et appartient ainsi à la logique, qu'on mutile et qu'on rapetisse en la lui arrachant. Sans doute il y a des avantages à traiter de la *critériologie* après la psychologie. Mais il y en a plus encore à traiter à fond de la psychologie après la critériologie. Rien n'empêche, d'ailleurs, de faire précéder celle-ci de quelques notions psychologiques. N'avons-nous pas déjà observé que toutes les parties essentielles de la philosophie s'impliquent de quelque manière les unes les autres? C'est ici le cas de répéter que « tout est dans tout ».

30. **Objections.** — Répondons maintenant à quelques objections élevées contre cette manière d'entendre la logique.

1re *Obj.* Il semble d'abord que la logique n'est pas une science distincte. Car elle traite de toutes choses : des idées, du jugement, du raisonnement, de la vérité et des moyens de l'obtenir. Mais nous avons des idées de tout, nous jugeons de tout, nous raisonnons sur tout ; ensuite la vérité n'a pas de limite et toute science doit l'atteindre. La logique n'est donc pas une science spéciale ; mais elle se confond pour une partie ou pour l'autre avec chacune des sciences particulières auxquelles elle s'applique. — On reconnaîtra tout au moins que la logique ne se distingue pas de la psychologie, qui, elle aussi, traite de la raison et de tous ses actes, et ne demeure étrangère à aucune loi de la pensée. — Voici la réponse :

31. **La logique est une science distincte.** — Nous accordons que l'objet *matériel* de la logique, de même que tout objet de la philosophie, se confond avec celui des autres sciences. Il n'est pas de science, en effet, qui se désintéresse des idées, des jugements, des raisonnements, de la vérité, etc. Mais il nous suffit que l'objet *formel* de la logique soit distinct, c'est-à-dire qu'elle considère toutes choses à un point de vue particulier, en tant qu'elles sont des lumières de l'esprit, des moyens d'atteindre la vérité.

En ce qui concerne la psychologie, il est vrai qu'elle traite de la raison, de la mémoire, de la pensée, etc., mais elle en traite en tant que ce sont des réalités mentales, des facultés ou des actes de l'esprit, et non pas en tant que ce sont des moyens d'atteindre la vérité. La psychologie cherche les lois de la nature humaine et par conséquent les lois physiques de la pensée : la logique cherche les lois auxquelles doit se conformer l'esprit humain pour connaître la vérité. L'homme ne peut enfreindre les lois *psychologiques* de la pensée, elles sont absolument nécessaires, il les subit alors même qu'il les nie ; mais il peut enfreindre les lois *logiques* de la pensée, par là même qu'il méconnaît leur légitimité (1).

2e *Obj.* Du moins la logique ne diffère pas de la grammaire, qui, elle aussi, traite des idées et des termes, des jugements et des propositions, du raisonnement et de son expression.

32. **Rapport de la logique et de la grammaire.** — Pour répondre, il suffit de remarquer que la grammaire s'occupe des idées, des jugements et des raisonnements par rapport à leurs expressions verbales et non pas en eux-mêmes. Sans doute la grammaire ne peut pas faire abstraction de toute logique ; elle devient même très bien, avec d'habiles maîtres, une logique élémentaire et pratique, la seule accessible à l'enfant, et des plus fructueuses. Mais, au fond, la grammaire sera toujours la science de l'expression correcte. Qui confondra jamais les vérités grammaticales avec les vérités logiques? Le grammairien ne s'occupe de l'idée que pour l'expression, tandis que le logicien ne s'occupe de l'expression que pour l'idée. Ainsi le médecin s'occupe de l'âme en vue du corps, tandis que le psychologue et le moraliste s'occupent du corps en vue de l'âme. Après cela, il est bien évident que la médecine et la psychologie ou la morale sont deux sciences qui doivent se prêter

(1) C'est ce que Kant paraît avoir méconnu, selon une critique de M. Rabier. (*Logique*, Introd.)

un concours mutuel et incessant. L'alliance de la grammaire et de la logique n'est pas moins étroite, surtout si l'on songe que la grammaire est toujours fondée de quelque manière sur la logique; mais leur distinction est très nette. La grammaire *exprime*, et la logique *démontre*. Vient ensuite la rhétorique, qui *persuade*.

3e *Obj*. Cette objection nous est adressée par les partisans exclusifs de la logique expérimentale : A quoi bon, disent-ils, cette théorie du syllogisme, que l'homme pratique sans étude, et d'autant mieux qu'il y songe moins? A quoi bon ces considérations sur les méthodes, que l'homme a toujours employées avec succès avant de les justifier et de les définir? Ce qui importe, c'est d'étudier la logique en action, c'est de voir la raison humaine aux prises avec les problèmes scientifiques de toute nature, c'est de suivre les voies ouvertes dans tous les sens par les inventeurs. Voici la réponse :

33. **Nécessité de la logique, science de la science et de la vérité.** — Sans contester l'utilité de la logique en action, nous maintenons qu'il faut étudier la logique en elle-même, surtout la logique générale : c'est-à-dire qu'il faut rentrer en soi-même — ce que fait aussi la psychologie — et se demander, en outre, pourquoi ses idées sont claires ou obscures, pourquoi ses raisonnements concluent ou ne concluent pas, pourquoi, l'on doute ou l'on affirme, pourquoi l'on est convaincu ou hésitant ; il faut chercher, en un mot, toutes les conditions de la démonstration. Car il ne suffit pas de rencontrer la vérité : il faut encore savoir la reconnaître quand l'occasion nous l'amène, et la rechercher quand elle se dérobe ; il faut surtout la retenir si elle échappe, et la défendre, si on l'attaque ; bref, il faut savoir la conquérir, s'en rendre absolument maître et se l'approprier à jamais. Or, il n'y a que le logicien qui la possède de cette manière, car il connaît seul tous les titres de sa possession. *Savoir le vrai*, ce n'est pas assez ; il faut *savoir* encore la *science* elle-même, c'est-à-dire qu'à la

science du vrai il faut joindre la *science* formelle de la *vérité* (1).

33 *bis*. **La logistique. La logique des sentiments.** — Nous ne pouvons clore ce chapitre sans dire un mot de la *logistique* et de la *logique des sentiments*, dont on a parlé beaucoup dans ces derniers temps.

Logistique. — On appelle logistique la « logique algorithmique » ou symbolique, c'est-à-dire qui exprime tous les raisonnements par des symboles, analogues à ceux de l'algèbre. Un de ses maîtres la définit ainsi : « C'est une forme de logique dans laquelle les combinaisons et rapports des termes et des propositions sont représentés par des symboles, de telle manière que les règles du calcul peuvent être appliquées au raisonnement ». — Mais c'est là une tentative *impossible* ou *stérile*.

Impossible, si l'on prétend exprimer toutes les idées par des signes proprement algébriques, mathématiques, qui ne peuvent représenter que des quantités ou des rapports de quantité. Car les idées, de même que l'être, débordent la quantité de toutes parts. Ce *mathématisme* est insoutenable.

Stérile, si on parvient à varier les signes algébriques ou analogues autant que la parole humaine et à suppléer celle-ci de manière à exprimer comme elle toutes les idées et tous les rapports d'idées. Quelle utilité, en effet, peut-il y avoir à s'exprimer par des symboles au lieu de s'exprimer par des paroles ou des mots écrits? Sans doute les chiffres (1, 2, 3, etc.), remplacent avantageusement les mots (un, deux, trois, etc.), et sont les mêmes pour toutes les langues ; mais ils n'ont rapport qu'à la numération et à la quantité. Essayez donc de remplacer chaque mot, chaque idée fondamentale par un symbole : vous n'aurez qu'une écriture chinoise, où s'est endormi pendant longtemps l'esprit d'un grand peuple. La fameuse *caractéristique* de

(1) V. plus haut n° 20, le texte de S. Augustin.

Leibniz, en tant que symbolique, n'échappe pas à cet inconvénient (1).

Logique des sentiments. — Quant à la *Logique des sentiments*, comme on l'a fait observer à M. Th. Ribot, elle n'est pas une logique. Le livre qu'il a écrit sous ce titre n'est qu'un chapitre de psychologie ou une explication qui s'ajoute à celles des causes des sophismes. Cette logique consiste, en effet, à partir non pas d'une vérité ou d'un fait dont on tire ensuite de légitimes conséquences, mais d'une conclusion posée d'avance, qu'on veut justifier par toutes sortes de raisons. Ce procédé est l'inverse de l'autre. Il ne constitue pas une logique distincte, mais un cas particulier et d'ordinaire un abus. Car c'est pécher contre la méthode morale (v. n° 185) et ainsi contre la logique elle-même, que de chercher de parti pris à établir une conclusion, alors qu'on ne voit encore aucune bonne raison de l'adopter (2).

(1) V. *Pensée contemporaine*, 1re année. Travaux de Leibniz sur la logique p. 387, à propos de l'ouvrage de M. Couturat, *La logique de Leibniz*. V. aussi 3e année, p. 566. M. Couturat s'est fait le défenseur de la logistique, par ex. dans l'*Algèbre et la logique*, 1905. V. aussi *Revue de métaphysique*, 1906 mars et mai.

(2) V. *Pensée contemporaine*, 3e année, p. 534 et 191. V. aussi Couturat, *ibid*, p. 566.

CHAPITRE III

DE LA DIALECTIQUE ET EN PARTICULIER DES IDÉES

---

34. **La Dialectique. Division : les trois opérations de l'esprit.** — Dans la terminologie d'Aristote, la dialectique est l'art de faire valoir les probabilités en faveur d'une opinion ; dans celle de Platon, elle est plutôt l'art de questionner et de répondre, de pratiquer la méthode socratique, en un mot de raisonner. La dialectique de Platon ne diffère donc pas de la logique formelle, et comprend, comme la nôtre, les opérations de l'esprit à la recherche de la vérité. (V. vocab. : *Dialectique*).

Or, ces opérations se ramènent à trois : 1° les *appréhensions* ou perceptions, qui se font par les *idées* ; 2° les *jugements* ; 3° les *raisonnements*. Les idées sont exprimées par les termes ; les jugements, par les *propositions* ; les raisonnements, par les *syllogismes* et autres arguments. Ces expressions sont entre elles ce que sont les choses qu'elles représentent. Les idées sont les éléments des jugements, et ceux-ci les éléments du raisonnement : de même, les termes sont les éléments des propositions, et celles-ci les éléments du syllogisme. De plus, comme l'expression se conforme à la chose exprimée et acquiert les mêmes propriétés, tout ce que nous dirons des idées conviendra, toute proportion gardée, aux termes ; tout ce que nous dirons des jugements conviendra aux propositions, et tout ce que nous dirons des raisonnements s'appliquera à leurs expressions. — Parlons d'abord des idées et des termes qui les expriment.

35. **L'idée.** — Il ne s'agit pas ici de l'origine des idées. Cette question, que plusieurs ont agitée au seuil de la philosophie, appartient à la psychologie. Avant de chercher l'origine des idées, il faut, dans la logique, les étudier en elles-mêmes, déterminer leurs caractères et leur nature.

Qu'est-ce donc que l'idée ? Idée vient du grec ἰδέα, *image, forme, espèce* : de εἴδειν, voir. Il est plus facile de la décrire que de la définir (1). On peut dire qu'elle est une représentation de quelque chose à l'esprit : c'est une forme, une similitude reçue dans l'esprit et qui lui manifeste une chose distincte d'elle (2). L'idée est donc un principe de connaissance : elle est ce qui nous détermine formellement à connaître et ce en quoi nous connaissons. Sans entrer ici dans la distinction des idées *impresses* et *expresses*, il est facile de constater par expérience cette vérité. C'est par l'idée de Dieu que nous le connaissons ; c'est par l'idée que nous avons du monde et de chacun des objets qui nous entourent, que le monde nous est révélé et que tous ces objets divers sont présents à notre esprit. On reçoit ou l'on se fait des idées de tout. C'est dans l'idée d'homme que nous connaissons la nature humaine, le corps

(1) On ne peut définir l'idée comme connaissance, puisqu'elle est le premier élément, le principe de toute connaissance. C'est pourquoi l'auteur de la *Logique de Port-Royal* a pu écrire avec quelque raison : « Le mot d'*idée* est du nombre de ceux qui sont si clairs qu'on ne les peut expliquer par d'autres. » Après avoir renoncé également à la définir, Ad. Franck ajoute : « L'idée est donc ce fait de l'intelligence par lequel les choses se rendent présentes à notre esprit. » (*Dictionn. des sciences phil.*, v. Idée.)

(2) « Per ideas intelliguntur formæ aliquarum rerum præter ipsas res existentes. Forma autem alicujus rei præter ipsam existens, ad duo esse potest : vel ut sit exemplar ejus cujus dicitur forma, vel ut sit principium cognitionis ipsius. » (S. Th., 1ª q. xv, a. 1.). — Plusieurs auteurs, Paul Janet par exemple, disent que l'idée est un *acte* de l'esprit. Mais ils s'expriment incorrectement. C'est l'appréhension qui est un acte : l'idée est le principe ou le terme de cet acte. Janet s'exprime mieux quand il dit : « L'idée est ce qui représente la vérité de l'objet entendu. » Cela est vrai, en ce sens qu'il n'y a pas d'idée fausse.

et l'âme, la raison et la sensibilité, tout ce qui appartient à l'homme et le distingue.

36. **Compréhension et extension de l'idée.** — Toute idée renferme une ou plusieurs notes qui sont comme ses éléments ou ses traits. Prises ensemble, ces notes sont ce qu'on appelle la *compréhension* de l'idée. Quant à l'extension, c'est le nombre d'individus ou d'espèces auxquels l'idée s'applique. Ainsi la compréhension de l'idée d'homme nous donne les idées élémentaires d'animalité, de sensibilité, de raison, etc. L'extension de cette même idée nous donne tous les peuples. L'idée d'*animal* nous donnerait plus comme *extension*, mais nous donnerait moins comme *compréhension*. On voit facilement que la compréhension et l'extension doivent toujours être ainsi en raison inverse l'une de l'autre.

Nous reviendrons sur ce point important en parlant du genre et de l'espèce (v. nº 59). L'idée *d'être*, qui est la plus étendue, est aussi la plus simple, c'est-à-dire la moins compréhensive ; elle s'étend à tout, mais à condition précisément de ne renfermer qu'un élément, une note, l'être.

37. **L'idée n'est pas l'image sensible.** — On voit déjà par ce qui précède que l'idée, bien qu'elle soit décrite comme une image, ne se confond point avec elle. (V. vocab. : *Idée*, *Image*). L'idée est dans l'esprit, tandis que l'image, avec l'imagination, est dans le sens. Nous établirons plus tard, en psychologie, la distinction profonde des sens et de l'intelligence et partant des imaginations et des idées proprement dites ; mais dès maintenant cette distinction s'impose. Autre chose par exemple est d'avoir l'idée d'homme ou de Dieu, et autre chose d'imaginer un homme ou de prêter à Dieu une forme humaine. Autre chose est de *concevoir* un triangle ou un polygone de mille côtés, et autre chose de les *imaginer* : on ne peut même imaginer ce polygone, bien qu'on puisse le concevoir nettement, et cette impossibilité prouve à elle seule la distinction de l'idée et de l'image.

Même les images qu'on a qualifiées de *génériques* (1), parce qu'elles retiennent les traits communs à plusieurs choses individuelles, sont particulières, concrètes, sensibles, au lieu que l'idée est universelle, abstraite. Ces images sont indûment appelées *génériques* : ce sont des *extraits* et non pas des *abstraits*.

Remarquons, en outre, qu'on peut changer d'image sans changer d'idée, et réciproquement changer d'idée sans changer d'image. C'est ce qui arrive constamment dans les explications, les entretiens, et surtout dans les traductions où l'on change nécessairement tous les mots et souvent les métaphores. Mais l'idée ne change pas pour autant : elle peut passer, sans être altérée, dans toutes les langues.

Or, ce que nous disons des images dites génériques s'applique de même aux images composites, schématiques, aux résultantes, aux moyennes, en un mot, à toutes les données sensibles.

38. **Analogie des actes sensibles et des actes spirituels.** — Cependant, comme l'esprit est lié à la sensibilité, il s'ensuit que l'image sensible accompagne toujours l'idée, elle la fixe et la manifeste. Tous les actes spirituels sont ainsi désignés par des actes sensibles. Nous venons de voir que l'idée est décrite comme une image. En vertu de la même loi, penser, c'est *peser* dans son esprit (*pensare*) ; avoir l'intelligence, c'est *lire entre*, au travers, c'est pénétrer (*inter legere*) ; comprendre, c'est *renfermer en soi* (*comprehendere*). Les mots *voir*, *entendre*, *saisir*, *concevoir*, etc., se disent, au figuré ou même absolument, de l'esprit aussi bien que des sens et des corps. Mais on conviendra que ces mots, suivant qu'ils s'appliquent aux sens ou à l'esprit, ont des significations diverses, quoique liées étroitement par l'analogie.

(1) Ainsi M. Ribot dans son livre : *L'évolution des idées générales*. Réfuté dans les *Mélanges philosophiques*.

39. **L'idée et ce qui l'accompagne : l'appréhension.** — Il ne suffit pas de distinguer l'idée de l'image : il faut la distinguer encore des actes qui la précèdent, l'accompagnent ou la suivent, de tout ce qui l'implique ou la provoque sans se confondre avec elle.

Et d'abord l'idée se distingue de l'*appréhension* ou perception de l'esprit. Celle-ci est l'acte par lequel l'esprit perçoit, saisit, connaît son objet (*apprehendere*, saisir). Or l'idée n'est pas cet acte même de connaissance, mais le principe (*idée impresse*) ou le terme (*idée expresse*) de cet acte. Sans entrer ici dans plus d'explications, tous sentent déjà que l'idée nous frappe d'abord, qu'elle s'impose à nous, qu'elle tombe dans notre esprit, venant parfois nous ne savons d'où ; nous la souffrons, en quelque sorte. Mais tous sentent également que l'esprit ne reste pas inactif sous ce rayon intellectuel, il s'en éclaire aussitôt, il réagit, il conçoit : de là l'idée qui est le terme de l'appréhension, et comme ce miroir intellectuel par lequel et dans lequel nous voyons intellectuellement toutes choses. C'est là ce *verbe de l'esprit*, qui nous sert à nous entretenir avec nous-mêmes. Ce verbe n'est point la parole que prononcent les lèvres ; ce n'est point la parole même imaginée, bien qu'il s'accompagne ordinairement de la parole imaginée : c'est un verbe tout spirituel, une *parole-idée*. Si de Bonald l'avait bien compris, il aurait insisté, comme il l'a fait, sur l'extrême utilité de la parole pour la pensée, sans parler jamais d'une absolue nécessité.

40. **Caractère de l'idée : subjectivité et objectivité.** — L'idée est marquée d'un double caractère : elle est à la subjective et objective. Il est évident d'abord que, prise en elle-même, formellement, elle est un accident, un mode, une modification de l'esprit (*conceptus formalis*). Mais outre ce premier caractère, qui est subjectif, l'idée en a essentiellement un autre : elle exprime, elle manifeste quelque chose avant de se manifester elle-même ; en un mot, l'idée est objective (*conceptus objectivus*). Cela est si vrai

que souvent nous entendons par nos idées ce qu'elles expriment, et nous disons par exemple que nos desseins, nos projets, nos craintes se sont réalisés. C'est en ayant égard à cette objectivité des idées que saint Thomas, à la suite d'Aristote, a pu dire que l'âme humaine devient toutes choses en quelque manière (*Anima fit quodam modo omnia*), à savoir par la connaissance ; car l'esprit n'est point borné par le sensible, il a des notions universelles, il connaît et s'assimile tout.

41. **La notion. Le concept.** — Nous avons prononcé le mot de *notion*. Elle n'est autre chose que l'idée considérée dans son caractère objectif, c'est-à-dire en tant qu'elle exprime et manifeste quelque chose à l'esprit.

A son tour le *concept*, c'est l'idée en tant qu'elle est le fruit de l'appréhension de l'esprit et des autres actes qui s'y rapportent : l'attention, l'abstraction, la réflexion, la méditation, etc.

42. **L'attention. L'abstraction.** — *L'attention* est cet acte par lequel l'esprit s'attache à un objet de préférence aux autres. Par exemple, je considère dans une statue la tête; dans un écrit, le fond ou la forme; dans un paysage, le fleuve qui le traverse ; sur ce fleuve, un bateau qui le sillonne. L'attention éclaircit les idées, les analyse, les divise, les multiplie.

Il en est de même de *l'abstraction*. Il y a deux sortes d'abstraction. La première, qui consiste à *faire abstraction de...*, se confond ou à peu près avec l'attention ; elle résulte de ce que l'on considère une chose en négligeant les autres : par exemple on remarque la couleur d'un fruit sans penser à la saveur. Mais l'abstraction proprement dite consiste à *abstraire*, c'est-à-dire à tirer l'universel du particulier, à généraliser, à considérer dans les individualités ce qu'elles ont de commun entre elles. Par exemple on considère dans Pierre l'humanité ; dans tous les corps, la substance. Les sensualistes ne confondent que trop ces deux genres d'abstraction. La première est physique pour ainsi

dire ; la deuxième seule est logique et scientifique ; c'est elle qui a pour fruit l'idée générale : abstraire, c'est déjà concevoir ou former l'idée (v. vocab. : *Abstraction* et 868).

43. **Réfléchir, méditer, contempler, penser.** — L'abstraction est donc le point de départ des réflexions, des méditations, des contemplations, exercices supérieurs qui distinguent l'homme. *Réfléchir*, c'est revenir sur soi-même; quelquefois réfléchir est synonyme de faire attention, méditer. *Méditer*, c'est penser avec suite, avec quelque profondeur. *Contempler*, c'est considérer longuement, à loisir, plutôt pour goûter que pour apprendre. Enfin *penser*, c'est tour à tour abstraire, faire attention, réfléchir, etc. La pensée comprend tous les actes de l'esprit et même tous les actes supérieurs de la sensibilité, qui s'associent constamment aux actes de l'intelligence, comme *imaginer*, *se souvenir* d'une manière sensible. Cependant la pensée n'est pas un exercice quelconque de l'esprit et il ne suffit pas de lâcher les rênes à une imagination inquiète, pour mériter le titre de *penseur*. Penser, au dire de S. Thomas et de Richard de Saint-Victor, c'est considérer plusieurs choses pour en dégager une même vérité qui les éclaire toutes ; penser, c'est faire l'unité dans son esprit (1). On voit dès lors quelle différence il y a du *penseur* au *rêveur*.

44. **Autres sources des idées.** — Tous ces actes ou exercices sont les principales sources intérieures de nos idées. Mais il y a des sources extérieures, qui alimentent les premières. Nous voulons parler du merveilleux spectacle de la nature, de tout ce qui frappe nos sens extérieurs, de la parole de nos semblables, des écrits de nos devanciers, des traditions humaines et des révélations divines. En vérité, les idées ne sauraient manquer ; mais c'est l'homme qui

(1) « *Cogitatio* videtur pertinere ad multorum inspectionem, ex quibus aliquis colligere intendit *unam simplicem veritatem*. Unde sub *cogitatione* comprehendi possunt et perceptiones sensuum ad cognoscendum aliquos effectus, et imaginationes, et discursus rationis... » (2ª 2ᵃᵉ, q. 180 a 3).

manque aux idées : il ne sait toujours les dégager, les définir, les éclairer et les classer (1). Essayons de le faire ici en quelque manière.

45. **Idée positive ; idée négative.** — En raison de leur objet, les idées sont *positives* ou *négatives*. Les premières expriment une réalité, une entité quelconque : ainsi l'*être*, la *lumière*, la *vie* ; les secondes expriment une absence ou une privation : ainsi le *néant*, les *ténèbres*, le *mal*. Remarquons ici que l'idée peut être négative dans l'expression, quoiqu'elle soit positive dans son objet (ex. : l'*infini*, l'*immortalité*). Réciproquement, elle peut être positive dans l'expression, quoique négative dans son objet ex. : la *mort*, la *cécité*). Remarquons, en outre, que l'idée négative n'exprime pas une pure négation ; car celle-ci ne se conçoit pas par elle-même : mais l'idée négative présente à l'esprit la réalité même qu'elle nie ; il n'est permis de concevoir la négation que par l'affirmation. Il le faut bien, puisque le néant n'est rien en lui-même ; il ne peut être connu que par son opposé : la mort n'est connue que par la vie ; le mal, par le bien ; l'infortune, par le bonheur. Cela n'empêche pas, sans doute, l'esprit de revenir ensuite de la négation à l'affirmation et de mieux connaître par exemple le prix du bien et de la fortune par l'expérience de la maladie. Mais le point de départ et la lumière de toutes nos connaissances, c'est toujours la réalité, le vrai et le bien.

46. **Idée simple ; idée composée.** — En raison de son objet encore, l'idée est *simple* ou *composée*, c'est-à-dire *incomplexe* ou *complexe*. La première ne se décompose pas, elle ne renferme qu'une seule note, un seul élément : ainsi l'idée d'être (2) L'idée composée, au contraire, renferme

(1) Voir, dans la *Pensée contemporaine*, 1re année, janv. 1904, *Le monde des idées : premiers éléments de la pensée*. — V. aussi Ch. Charaux, *De la Pensée et des éléments primitifs de la pensée*, 1904.

(2) Locke regarde les idées de couleur, de saveur, etc., comme absolument simples. Il est vrai que les sensations qui sont l'objet de ces

plusieurs éléments, elle peut toujours être soumise à quelque analyse : ainsi l'idée d'homme et celle d'animal, qui renferment les idées de substance, de corps, de vie, de sensibilité, etc. — Mais la plupart des scolastiques définissent autrement l'idée simple et l'idée composée. La première exprime un être essentiellement un, une seule essence (*unum per se*) : ainsi l'idée d'homme, d'animal. La seconde exprime un être accidentellement un (*unum per accidens*) : ainsi l'idée de savant (*homme* et *science*). On reconnaîtra que les scolastiques sont fondés à qualifier de simples les idées qui expriment des essences, elles-mêmes indivisibles.

47. **Idée géométrique ; idée pure.** — Nous distinguerons, avec les modernes, les idées *géométriques* et les idées *pures*. Les premières expriment implicitement ou explicitement une extension : ainsi l'idée de triangle, d'ailleurs très distincte de l'imagination du triangle ; l'idée de la pierre, celles du son, du mouvement. Les idées pures n'expriment d'aucune manière l'étendue : ainsi les idées de l'esprit, de la vie, de la perfection.

48. **Idée sensible ; idée intellectuelle.** — La division précédente est expliquée encore par celle des idées en *sensibles* et *intellectuelles*. Au fond, toutes nos idées proprement dites, par là même qu'elles appartiennent à notre raison, sont intellectuelles (1). Seulement elles peuvent être plus ou moins abstraites de la matière, et, en ce sens, plus ou moins immatérielles, plus ou moins pures. Les unes sont abstraites de la matière individuelle seulement : ainsi les idées d'animal, de plante, de métal, tous les genres

idées ne se décomposent pas ; mais les idées intellectuelles que nous nous formons de la couleur, de la saveur, etc. comportent des genres, des différences et, par conséquent, une certaine analyse.

(1) On peut cependant donner le nom d'*idées sensibles* aux *espèces sensibles* (*species sensibles*), qui sont reçues dans les sens et par lesquelles l'homme et l'animal voient, entendent, sentent par tous les sens (V. vocab. : *Espèce*).

et toutes les espèces de l'histoire naturelle ; d'autres sont abstraites non seulement de la matière individuelle mais encore de la matière sensible et corruptible : ainsi les idées de quantité, de nombre, de grandeur; d'autres enfin sont abstraites même de la matière intelligible : ainsi les idées de substance, de cause. Ce sont là les trois degrés d'abstraction propres aux sciences physiques, mathématiques, métaphysiques. Il en sera de nouveau question dans la classification des sciences (v. nº 347 et aussi Vocab. : *Abstraction*).

49. **Idée concrète ; idée abstraite.** — Nous venons de voir que toujours l'idée est plus ou moins abstraite ; mais elle est dite *concrète*, si elle exprime un être déterminé, un sujet avec sa qualité, sa forme, son caractère : ainsi *Dieu, l'homme, le vaillant*, le *héros*. L'idée est dite *abstraite*, si elle exprime une qualité séparée de son sujet ou une essence, par manière de qualité : ainsi *l'humanité, la divinité, la vaillance, l'héroïsme*. On voit par ces exemples que l'abstrait est le *formel* du concret. En général tous les adjectifs, les participes, les noms formés de participes ou d'adjectifs ou à leur manière (ex. : le vainqueur, le vaincu, le bienfaisant, l'innocent) expriment une idée concrète.

Ajoutons que l'on peut distinguer trois espèces de concrets : *métaphysique, physique, logique*. Dans la première, la qualité ou la forme est essentielle au sujet ; ex. : *l'homme*. Dans la deuxième, elle est accidentelle, bien qu'intrinsèque ; ex. : *le savant*. Il est accidentel, en effet, au savant, d'être tel. Dans la troisième elle est accidentelle et extrinsèque ; ex . *l'illustre*.

50. **Idée réelle ; idée logique.** — Toute idée est logique, puisqu'elle est subjective à certains égards, et toute idée est réelle de quelque manière, puisqu'elle exprime autre chose qu'elle-même. Mais une idée est dite *réelle*, si elle exprime d'abord l'objet ; elle est dite *logique*, si elle exprime surtout la manière dont cet objet est connu de nous. Ex. d'idées réelles : l'homme, Dieu, l'arbre. Ex. d'idées

logiques : l'humanité, en tant que genre, tous les genres et toutes les espèces, l'animalité, etc. Toutes les idées métaphysiques sont réelles ; toutes les idées logiques ont un autre caractère : les premières expriment des êtres réels ; les secondes, des êtres de raison. Mais il ne faut pas outrer cette division ; car les mêmes idées sont subjectives ou objectives selon leur aspect, elles sont discutées en logique et en métaphysique.

51. **Idée singulière ; idée universelle ; idée particulière ; idée collective.** — Mais la division la plus importante des idées est celle qui est tirée de l'étendue de leur objet. Toute idée est *universelle* ou *singulière*. Elle est singulière, si elle ne s'applique qu'à un seul objet ; par ex., l'idée de Pierre, l'idée de Dieu, Dieu seul réalise l'idée que nous avons de lui ; Pierre seul réalise l'idée complexe que nous avons de sa nature, de ses qualités physiques et morales. Toute idée singulière, du moins lorsqu'elle s'applique à un objet sensible, n'est telle que par la réunion de certaines notes qui ne peuvent convenir à plusieurs et qui sont dites pour cela notes *individuantes*. (V. vocab. : *Individuantes*.)

Bien que toute idée soit générale de sa nature, il nous est permis de parler ici de l'idée singulière. Car l'idée singulière est complexe, et l'on peut dire que chacune des idées dont elle se compose est générale. De plus, l'idée générale peut être particularisée lorsque nous l'appliquons à quelque objet sensible : par exemple, lorsque nous appliquons l'idée d'animal ou de plante à tel être vivant que nous voyons.

Venons maintenant à l'idée *universelle*, qui est toujours l'idée proprement dite. Nous avons vu comment elle se distingue de l'idée singulière et comment elle l'explique. Elle se distingue aussi de l'idée plus ou moins particulière et de l'idée collective. L'idée *particulière*, c'est l'idée universelle dont l'extension a été limitée ; par exemple, dans cette phrase : *Quelques soldats* sont tombés ; *l'un* est mort, *les autres* sont blessés. L'idée particulière se rapproche, on

le voit, de l'idée singulière, et arrive même à se confondre avec elle. Elle peut être *déterminée*, comme dans les exemples précédents, ou *indéterminée*, comme dans ce cas : *Quelques* hommes mourront cette année.

A son tour l'idée *collective* est une idée universelle, mais qui ne se vérifie que d'une collection : par ex., l'idée d'*académie*, d'*armée*, de *famille*. Il va sans dire que si l'on ne parlait que de telle armée, telle famille, telle académie, l'idée collective ne serait pas universelle, mais singulière. En tant que singulière, l'idée *collective* est opposée à l'idée *distributive*. (V. vocab. : *Collectif*.)

52. **Idée univoque ; idée analogue. Analogie de proportion, d'attribution**, etc. — Revenons maintenant à l'idée qui est simplement universelle ou *distributive*, c'est-à-dire qui s'applique à tous les individus désignés par un même nom, comme les idées d'*homme*, de *substance*, d'*être*. Ou bien cette idée s'applique de la même manière, avec la même définition (*secundum eamdem rationem*) à tous les individus qu'elle comprend, et alors elle est dite *univoque*(1) : par ex., l'idée d'homme, d'animal, de substance. Ou bien elle s'applique de diverses manières et seulement par analogie à divers sujets. Ainsi on dira d'un corps qu'il est *sain*; on le dira aussi de la nourriture, de la boisson, de l'air qu'on respire, des lectures que l'on fait, etc. Dans cet exemple, c'est le corps tout le premier qui est sain, et c'est par rapport à lui que les autres choses sont dites saines. Cette analogie est dite *analogie de proportion ou d'habitude*. Mais, si au lieu de comparer le corps sain avec la nourriture saine ou l'air sain, etc., nous comparons entre eux la nourriture saine et l'air sain, l'analogie est dite *analogie d'attribution*, parce que nous attribuons une même qualité à la nourriture et à l'air par rapport à une troisième chose, qui est la principale (*summum*

(1) Nous ne parlons pas des *idées équivoques*, car l'équivoque n'est proprement que dans les termes.

analogatum), savoir : le corps sain. Pour la même raison, il y a analogie de proportion entre la substance et l'accident, entre l'être divin et l'être humain ; car l'accident tient tout son être de la substance, et la créature tient tout le sien du Créateur, quoique d'une autre manière que l'accident. Mais il y a analogie d'attribution entre la quantité et la qualité, parce qu'elles tiennent l'être l'une et l'autre de la substance.

Revenant maintenant à l'analogie de proportion, nous en distinguerons deux : celle de *proportion simplement* et celle de *proportionnalité*. Il y a analogie de proportion simplement, quand il y a rapport effectif d'un terme secondaire à un principal, quand il y a action de l'un sur l'autre ou bien commune mesure entre eux : par ex., entre la nourriture saine et le corps sain, entre le nombre 3 et le nombre 6, qui en est le double. Il y a analogie de proportionnalité, quand il n'y a pas précisément rapport de terme à terme, mais plutôt de proportion à proportion : par ex. entre la lumière sensible et la lumière intellectuelle. En effet, ces deux lumières n'ont rien de commun précisément ; mais la seconde éclaire le monde intelligible comme la première le monde sensible. En d'autres termes, la lumière intellectuelle est aux vérités ce que la lumière sensible est aux corps. On dirait de même, pour employer un exemple tiré des mathématiques : 2 est à 4 ce que 7 est à 14. Il y a ici égalité de rapports : c'est ce qui constitue la proportionnalité. Ces considérations seront très utiles lorsque nous traiterons de la connaissance que l'homme peut avoir de Dieu. (Chap. LXIX).

Mais on voit déjà, par ces exemples, que l'analogie embrasse toutes les comparaisons, toutes les métaphores, elle enrichit le langage après avoir enrichi la pensée : c'est elle qui permet à nos idées, quelle que soit la vulgarité de leur origine, de s'élever et de s'étendre dans toutes les directions et à l'infini.

53. **Principales idées analogues.** — Les principales idées

analogues sont les idées transcendantales, qui dépassent tout genre : l'*être*, l'*un*, le *vrai*, le *bon* ou le *bien*, etc. (V. métaphysique). A ces notions supérieures se ramènent quelques autres, comme l'essence et l'existence, la puissance et l'acte, la nature, etc. Une foule d'autres mots (p.e. la relation, le rapport et le mode) sont employés d'une manière transcendantale, si on leur donne leur plus haute signification. Pour ne parler que de quelques idées transcendantales, toute chose *est*, et toute chose est *une*, *vraie*, *bonne*. Mais l'être, l'unité, la vérité, la bonté sont dits de toutes choses par voie d'analogie seulement, c'est-à-dire que les choses ne possèdent pas toujours l'être, l'unité, etc., de la même manière et suivant la même définition.

Nous devons nous borner ici aux analogies supérieures et négliger les analogies innombrables dont la connaissance et le sage emploi font le bon style et même l'art tout entier : car les beaux-arts, comme la littérature, ne s'appliquent, en définitive, qu'à saisir les analogies et à les exprimer.

54. **Principales idées univoques. Universaux : genre, espèce**, etc. — Les principales idées univoques sont les universaux proprement dits, ou *prédicables* des scolastiques. Il y en a cinq : le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident. Le *genre* est ce qui convient de la même manière, suivant la même définition, à plusieurs espèces ; par ex. : l'animalité, la sensibilité. — L'*espèce* est l'essence commune à plusieurs individus : par exemple l'humanité ou la nature d'homme. — La *différence* est ce par quoi les espèces diffèrent entre elles : par ex. : la raison (ou plutôt l'âme en tant que raisonnable), qui est ce par quoi l'homme diffère de la brute. — Le *propre* est ce qui découle de l'espèce ou l'essence sans la constituer : la faculté d'abstraire, de rire, de parler, d'adorer Dieu, de pratiquer la vertu, sont propres à l'homme entre tous les animaux. — L'*accident* est ce qui s'ajoute à la nature, à l'espèce, et peut manquer sans que l'espèce ou la nature disparaisse : ainsi

la science dans l'âme, la couleur dans le corps (V. plus bas, nº 62).

55. **Remarques : On compare les choses de même genre.** — Ces cinq universaux donnent lieu à plusieurs remarques importantes. Et d'abord les choses qui ne sont pas de même genre ne sont pas, à proprement parler, comparables entre elles (1) ; car elles sont sans proportion les unes avec les autres. Ainsi on ne peut comparer la douceur et une ligne, ni une ligne et une odeur. Les comparaisons ont lieu entre choses de même genre, c'est-à-dire qui ont quelque chose de commun ; et plus le genre qui les comprend est prochain, plus la comparaison sera complète et aisée. Il est plus facile, par exemple, de comparer deux chevaux que de comparer un cheval et un bœuf, à moins qu'on ne s'applique à faire ressortir les différences et les contrastes plutôt que les ressemblances.

56. **Le genre et la différence sont comme la matière et la forme, la puissance et l'acte.** — Le genre et la différence composent l'espèce ou l'essence. L'espèce est l'essence logique de la chose. La différence détermine le genre à une espèce ; elle est comme son *acte* et sa *forme*, c'est-à-dire sa perfection : ainsi la raison par rapport à l'animalité dans l'homme. L'animalité est comme la matière de l'homme, et la raison en est comme la forme. De là cette proportion : *Ce que la matière est à la forme dans l'ordre physique, le genre l'est à la différence dans l'ordre logique.* Plus tard, en métaphysique, nous ajouterons un troisième membre à cette proportion, savoir : *Ce que la matière est à la forme dans l'ordre physique, la puissance l'est à l'acte dans l'ordre métaphysique.*

57. **Il faut distinguer l'espèce réelle de l'espèce purement logique.** — L'espèce est *philosophique*, *réelle*, ou

(1) « Quæ non sunt unius generis non sunt comparabilia, sicut dulcedo inconvenienter dicitur major vel minor quam linea ». (S. Th., Iª, q. 6. a. 2).

bien, au contraire, *purement logique*. L'espèce philosophique résulte d'un genre et d'une différence unis essentiellement et formant en réalité une même essence : ainsi l'espèce humaine, dans laquelle le corps et l'âme font un tout essentiel. L'espèce purement logique, au contraire, résulte d'un sujet et d'une différence qui est en réalité un accident : ainsi l'espèce *blanche*, ou l'espèce *noire*, ou l'espèce *jaune*, dans le genre humain ; il est, en effet, accidentel à l'homme d'être noir ou blanc. Une foule d'espèces animales et végétales paraissent n'être que des espèces logiques, c'est-à-dire que telles différences, tenues pour *spécifiques* par les naturalistes, ne sont en réalité que des qualités accidentelles acquises par la sélection naturelle, l'hérédité, la culture, la domestication etc. (V. nº 619.).

58. **Les animaux forment-ils une seule espèce réelle?** — Le cardinal Zigliara a paru supposer que tous les animaux ne forment qu'une seule espèce réelle ou philosophique ; la raison en serait que les animaux ne diffèrent que par les degrés de sensibilité (1).— Mais on ne voit pas pourquoi la sensibilité n'admettrait pas des espèces réelles. Il est certain que beaucoup d'animaux inférieurs n'ont pas tous les sens extérieurs, et il n'est pas certain que les animaux supérieurs aient tous les mêmes sens externes et internes. Or on ne saurait considérer les divers sens comme de simples degrés d'une même sensibilité fondamentale : on ne saurait considérer, par exemple, la vue et l'ouïe comme de simples degrés du toucher. Et puis ce qui est dit de la sensibilité, il faudrait le dire de l'organisme ; car les sens sont organiques et absolument mesurés par l'organisme. Si donc l'on admet que les sens des animaux ne diffèrent qu'accidentellement, il faudra dire qu'il n'y a que des différences accidentelles entre l'organisme

(1) *Summa phil. Logica.* De coord. universalium, VI. Ailleurs, et quand il l'aborde directement, le card. Zigliara se montre défavorable au transformisme. On a abusé de la concession qu'il a paru faire en logique et qui n'est, sans doute, qu'un oubli.

le plus rudimentaire (le système nerveux de l'ostracé par exemple) et l'organisme purement animal le plus développé (le cerveau d'un singe). Ne serait-ce pas là accepter le transformisme, du moins comme hypothèse possible et en ce qui concerne le règne purement animal?

59. **Le genre a plus d'extension, mais moins de compréhension que l'espèce.** — Le genre contient l'espèce et réciproquement, suivant le point de vue auquel on se place. Le genre s'étend à plus d'individus que l'espèce ; mais il comprend moins de notes ou d'éléments. Ainsi l'idée d'animal (genre) s'étend aux hommes et aux bêtes ; mais elle est moins riche que l'idée d'homme (espèce) si on l'analyse, puisque l'homme possède tous les attributs de l'animalité, et ceux de la raison en plus. En un mot, le genre a plus d'*extension* que l'espèce, mais il a moins de *compréhension*. (V. 36.)

60. **Subordination de genres et d'espèces. Classification.** — L'espèce peut devenir genre par rapport à des espèces inférieures, comme aussi le genre peut devenir espèce par rapport à un genre supérieur : de là les genres et les espèces *suprêmes*, *infimes*, *moyens*. Il arrive ainsi que les genres et les espèces se superposent comme des échelons, ou mieux qu'ils se ramifient à la manière d'un arbre. (V. vocab. : *Arbre de Porphyre*).

Dans les classifications, on désigue les genres supérieurs et moyens par des noms collectifs plus ou moins bien choisis. Ainsi, d'après Cuvier, le *règne* ou genre animal comprend 4 *embranchements* : vertébrés, mollusques, etc. L'embranchement des vertébrés comprend 4 *classes* : mammifères, oiseaux, reptiles, poissons. La classe des mammifères comprend 9 *ordres* : bimanes, quadrumanes, carnassiers, etc. L'ordre des carnassiers forme 3 *familles* : chéiroptères, insectivores, carnivores. La famille des carnivores forme 2 *tribus* : plantigrades et digitigrades. La tribu des digitigrades renferme plusieurs *genres* ; les chiens les chats, etc. Le genre chat comprend plusieurs *espèces* :

le chat commun, le lion, le tigre, etc. Viennent ensuite les races, les variétés, etc.

Plusieurs pensent, avec les idéalistes, les sceptiques et les nominalistes, que toutes les classifications sont subjectives ; elles ne seraient que des cadres utiles à notre esprit pour classer les choses et mieux les étudier. Mais il n'en est rien. Les classifications sont objectives dans la même mesure que les idées, c'est-à-dire les universaux, les genres et les espèces, d'où elles résultent. Nous prouverons donc l'objectivité des classifications en prouvant l'objectivité des idées.

Quant à l'utilité et à la nécessité des classifications, elle ressort de ce qui précède et de ce qui sera dit de la définition et de la division; les classifications parfaites ne sont qu'un système complet de définitions justes et de divisions adéquates (1).

61. **Distinction, différence, diversité.** — Il est facile maintenant de déterminer le sens précis de ces mots : *distinction, différence, diversité.* La distinction est entre les individus de même espèce ; la différence, entre les espèces ; la diversité entre les genres. La diversité est donc totale (2) ; la différence, partielle ; la distinction, accidentelle ou numérique. Mais en pratique, comme l'espèce devient facilement un genre, et comme d'ailleurs l'esprit multiplie à son gré les espèces logiques, ces trois mots sont synonymes, ils marquent seulement divers degrés dans la distinction.

62. **Prédicables, modes d'attribution.** — Nous avons dit que les cinq universaux étaient désignés sous le nom de *prédicables* (prædicabilia) par les scolastiques. Ils marquent, en effet, les modes ou les manières dont une chose est dite d'un sujet. L'espèce est attribuée essentiellement

(1) V. le chap. XIX, sur la méthode des sciences nat.

(2) « Secundum Philosophum, diversum absolute dicitur, sed omne differens aliquo differt. » (1ª, q. 3, a. 8.)

au sujet et le définit (*prædicatur in quid complete*). Ex. : Pierre est un homme. Le genre est attribué essentiellement au sujet, mais sans le définir, il ne le désigne que partiellement (*prædicatur in quid incomplete.*) Ex. : Pierre est un être animé. La différence est attribuée essentiellement au sujet, mais par manière de qualité (*prædicatur in quale quid*). Ex. : Pierre est raisonnable. Le propre est attribué par manière de qualité, mais nécessairement (*prædicatur in quale necessario*). Ex. : Pierre a la faculté d'abstraire. L'accident est attribué par manière de qualité contingente (*prædicatur in quale contingenter*). Ex. : Pierre a du savoir-faire.

Il est facile de montrer maintenant qu'en dehors de ces cinq universaux, il ne peut y avoir d'autres. En effet, l'universel ne peut être dans le particulier et on ne peut, par conséquent, le lui attribuer que de cinq manières : 1° comme son essence complète : de là l'*espèce* ; 2° comme une partie de son essence : de là le genre ; 3° comme la partie déterminante de son essence : de là la *différence* ; 4° comme une réalité ajoutée à son essence et nécessairement : de là le *propre* ; 5° enfin comme une réalité ajoutée à son essence d'une manière contingente : de là l'*accident.*

63. **Catégories, attributs les plus généraux.** — A la suite des cinq universaux ou *prédicables,* nous devons signaler les catégories ou *prédicaments.* Ils diffèrent des *prédicables* en ce qu'ils ne sont pas précisément des *modes d'attribution,* mais les attributions, les attributs mêmes. Disons mieux : les prédicables sont de l'ordre logique, tandis que les catégories sont plutôt de l'ordre réel ; elles marquent les *genres suprêmes* dans lesquels se distribuent toutes les réalités, tout ce qui peut convenir à une chose, tous les *modes spéciaux* de l'être. Elles diffèrent ainsi des transcendantaux, qui sont des *modes généraux* de l'être et dépassent tous les genres, sans exception.

Aristote énumère dix catégories : la *substance,* la *quan-*

tité, la *qualité*, la *relation*, l'*action*, la *passion*, le *lieu*, le *temps*, la *situation*, et l'*avoir*. Les neuf dernières sont comprises sous le nom général d'accident. La substance est ce qui est en soi ; l'accident est ce qui existe dans un autre. Tout accident, sans être toujours une pure relation, implique cependant essentiellement une relation. Cela est évident pour la quantité et la qualité : elles se rapportent nécessairement à un sujet. C'est non moins évident pour l'action et la passion, qui impliquent un principe et un terme. Quant au lieu, au temps, etc., ils sont constitués également par des relations ; le mouvement lui-même implique un changement de relations dans l'espace ou le lieu. Nous en traiterons longuement en métaphysique (nº 475 et suiv.).

64. **Autres notions très générales**. — A la suite des catégories on énumère les principes et les causes (cause matérielle, formelle, efficiente, finale). Les principes et les causes offrent toujours quelque chose de relatif : ils appartiennent donc, sous ce rapport, à la relation.

Après les catégories viennent encore les notions comprises par les scolastiques sous le nom de *post-prædicamenta*. Ce sont : *l'opposition*, dont nous parlerons plus bas, la *priorité*, la *simultanéité*, le *mouvement* et la *manière d'avoir*. La *priorité* est de plusieurs sortes : de durée (ex. : Alexandre fut avant César) ; de nature (ex. : le soleil est avant sa lumière) ; de conséquence (ex. : le principe est avant la conclusion) ; d'ordre (ex. : le roi est précédé de ses ministres) ; de dignité (ex. : le roi précède ses ministres). — La *simultanéité* n'est que la négation de la priorité et peut se diviser comme elle. — Le *mouvement* dont il s'agit ici est le passage d'un terme à l'autre. Il comprend non seulement le mouvement local ou proprement dit, qui est le transport d'un lieu à un autre, mais encore tous les autres changements dont le mouvement local est l'image, savoir : la génération et la corruption (qui sont des transformations substantielles), l'augmentation et la

diminution (dans la quantité), l'altération (ou changement dans les qualités). Le mouvement (*motus*) devient même synonyme d'acte (*actus*). — Enfin, la *manière d'avoir* n'offre pas moins de variété. On peut avoir une chose comme inhérente (ainsi le corps a telle forme, telle couleur), ou comme contenue (ainsi un vase contient sa liqueur), ou comme possédée (ainsi l'ouvrier a son salaire), ou en vertu d'une autre relation (ainsi le père a son fils), ou en vertu d'une juxtaposition, d'une application (ainsi nous avons les vêtements qui nous couvrent).

65. **L'absolu et le relatif. Le mode**. — Si l'on veut simplifier ces énumérations, on pourra dire que tout se ramène à la substance, à l'accident et à la relation. Plus simplement encore, on peut dire avec Descartes que tout se ramène à *l'absolu* et au *relatif*. Envisagés de cette manière élevée, l'absolu et le relatif excèdent les catégories et embrassent les notions transcendantales elles-mêmes : l'être, l'unité, la vérité, etc. Seul l'être est dit absolument : l'unité, la vérité, le bien impliquent déjà un ordre, des relations, ce sont des *modes* généraux de l'être.

Quant au *mode*, que nous venons de nommer, Descartes l'oppose à la substance ; mais on voit qu'il n'est pas renfermé dans une catégorie comme la substance. Le mode est donc plus universel que l'accident, et il importe de ne pas les confondre. Tout mode n'est pas un accident : il y a des modes *substantiels*, par exemple la personnalité.

66. **Idée claire, idée obscure** (1). — Jusqu'ici nous avons divisé les idées en considérant leur objet ou leur étendue. La division suivante est tirée du plus ou moins de perfection avec laquelle les idées expriment leur objet.

Nous distinguerons d'abord l'idée *claire* et l'idée *obscure* ; puis, parmi les idées claires, l'idée *distincte* et l'idée

(1) A proprement parler, il n'y a pas d'idée obscure. Toute idée exprime quelque chose, quoiqu'elle soit mêlée d'obscurité.

indistincte ou confuse ; puis, parmi les idées distinctes, l'idée *complète*, et l'idée *incomplète* ; enfin, parmi les idées complètes, l'idée *adéquate* et l'idée *inadéquate*.

L'idée claire est celle qui nous fait distinguer son objet de tout autre ; l'idée obscure, au contraire nous laisse commettre les plus graves confusions. Ainsi celui qui prétend que l'homme ne diffère de l'animal que par des degrés d'intelligence et une plus grande perfection dans l'organisme, n'a pas une idée claire de l'homme. Il ressemble à celui qui, voyant de loin un être vivant, ne pourrait prononcer si c'est un homme ou un animal. De même celui qui prétend que la cause d'un phénomène ne diffère pas d'une pure condition antécédente de ce phénomène (et c'est ce que font tous les empiristes), n'a pas une idée claire de la cause. Autrement il verrait qu'une *simple condition* ne produit rien, tandis que la *cause* n'est telle qu'autant qu'elle produit. Ces deux idées (*simple condition* et *cause*) sont donc contradictoires, elles s'excluent mutuellement ; on ne peut les allier qu'en les obscurcissant, en les dénaturant, ou par un mensonge verbal.

67. **Dans toute question il faut éclaircir et accorder les idées.** — Dans une foule de questions philosophiques, le principal est d'éclaircir les idées, de les accorder entre elles, de montrer si elles sont contradictoires ou si elles ne le sont pas. L'idée du mouvement est-elle contradictoire, comme le dit Zénon? Impliquerait-elle vraiment la division à l'infini de l'espace parcouru? — L'idée du libre arbitre est-elle contradictoire, comme le prétendent les déterministes? Est-il vrai qu'agir librement c'est agir sans cause? — L'idée d'un Dieu infini et personnel implique-t-elle contradiction, comme le prétendent les panthéistes, et la personnalité est-elle essentiellement une limitation? On le voit par ces quelques exemples, la logique tient la clef de tous les problèmes (1).

(1) Cf. RABIER. *Logique du concept.*

Il est facile de répondre maintenant à ceux qui se prévalent, outre mesure, de ce qu'il n'y a pas précisément d'idée obscure. Toute idée est claire et distincte, disent-ils ; de même que toute lumière éclaire, ainsi toute idée instruit, et la preuve en est que nous sommes d'autant plus éclairés sur un objet que nous en avons plus d'idées. — Nous répondons que l'idée est obscure non pour ce qu'elle exprime mais pour ce qu'elle n'exprime pas ; elle n'exprime pas certains traits de l'objet, et c'est pourquoi celui-ci est connu obscurément, confusément, comme si nous le considérions à une lumière imparfaite. C'est ainsi que ceux qui confondent la cause avec la pure condition antécédente ont une idée obscure de la cause ; ils ont vu l'antécédence de la cause, mais non pas son efficacité. Nous convenons aussi que toute idée proprement dite éclaire et instruit ; mais cent idées obscures, ou même, si on le préfère, confuses, ne vaudront pas une idée claire ; cent médailles frustes, si elles manquent toutes des mêmes traits, ne nous instruiront pas autant qu'une seule médaille bien frappée et bien conservée. Il importe donc avant tout d'avoir des idées claires : la qualité, la clarté est préférable au nombre, à la quantité.

68. **Idée distincte ; idée confuse.** — Parmi les idées claires, toutes n'ont pas la même clarté. Les unes éclairent non seulement l'ensemble de leur objet de manière à le faire distinguer entre tous, mais encore ses parties, ses éléments essentiels ; c'est pourquoi nous disons qu'elles sont *distinctes*. D'autres, au contraire, sont *indistinctes* ou *confuses*, malgré leur clarté relative, c'est-à-dire qu'elles ne nous permettent pas d'analyser l'objet qu'elles expriment, mais seulement de le reconnaître. Beaucoup, par exemple, ont l'idée claire de la justice, du devoir, de Dieu et de l'homme ; mais fort peu seraient en état de les définir et de les analyser nettement ; leurs idées sont claires pour l'ensemble, mais confuses pour les détails. On peut même dire que toutes nos idées sont plus ou moins confuses. A

mesure que nous les analysons davantage, la clarté diminue et nous sommes toujours amenés devant l'inconnu. Qu'est-ce que l'homme? — Un composé de corps et d'âme. — Mais qu'est-ce que le corps et qu'est-ce que l'âme? Comment qualifier leur union? Et si l'on répond encore, il sera facile de poursuivre et de multiplier d'autant plus les questions difficiles qu'on reculera davantgae. Bref, « l'homme ne sait le tout de rien », bien qu'il ait ou qu'il puisse avoir des idées de tout.

69. **Idée complète, idée incomplète. Idée adéquate, idée inadéquate.** — On comprend maintenant ce qu'il faut entendre par l'idée *complète* et l'idée *incomplète*, l'idée *adéquate* et l'idée *inadéquate*. L'idée complète est l'idée distincte qui nous fait connaître son objet dans tous ses éléments. L'idée incomplète est celle qui, n'étant distincte que jusqu'à un certain point, ne nous livre qu'une partie des éléments dont l'objet se compose (1). L'idée adéquate serait une idée complète qui exprimerait son objet non seulement tout entier, dans toutes ses parties, mais encore à la perfection et autant qu'il est exprimable. Mais Dieu seul a l'idée absolument *adéquate* et *compréhensive* de tout l'univers et de chaque réalité en particulier. L'idée inadéquate est celle qui est imparfaite de quelque manière. Souvent on confond l'idée complète et l'idée adéquate.

Comme on le voit, toutes ces idées diffèrent par le plus ou moins de clarté. Comparons-les toutes dans un même exemple. Celui qui distingue l'homme de tout ce qui l'entoure en a l'idée *claire* ; s'il distingue en outre dans l'homme l'âme et le corps, les principales facultés, son idée est *claire* et *distincte* ; s'il connaît de plus toutes les qualités humaines, physiques et morales, son idée est

(1) M. Rabier définit l'idée distincte : « celle dans laquelle tout est tiré au clair, et où rien ne demeure obscur et enveloppé ». Mais il confond ici l'idée distincte et l'idée complète sous une même dénomination.

distincte et *complète* ; enfin, s'il le comprenait tout entier, avec toutes ses pensées présentes et ses déterminations futures, il en aurait l'idée *complète* et *adéquate*. Mais Dieu seul connaît ainsi le cœur de tous les hommes : *Novit solus cor omnium filiorum hominum* (III Reg.). Tout au plus pouvons-nous connaître adéquatement certaines vérités abstraites, parce qu'elles sont d'une extrême simplicité, comme celle-ci : deux et deux font quatre (1).

70. **Idées vraies, idées fausses.** — Nous pourrions distinguer ici les idées *vraies* et les idées *fausses* : tout le monde, en effet, attribue la vérité et la fausseté aux idées. Mais, si l'on y réfléchit, l'on s'apercevra qu'aucune idée n'est fausse par elle-même : l'erreur, de même que la vérité formelle ou la certitude, n'est que dans le jugement. Cependant comme l'on entend bien souvent par les *idées* de quelqu'un ses *pensées*, sa manière de voir, de juger et de sentir, il s'ensuit que l'on peut sans inconséquence qualifier les idées de fausses. Il importe seulement de ne pas oublier que l'idée en elle-même n'implique pas d'erreur. Il serait plus juste de dire qu'elle est essentiellement vraie, car l'obscurité est toute dans son objet, et, selon le mot de Bossuet, « l'idée est ce qui représente la vérité de l'objet entendu » (V. n° 199).

71. **Idées identiques.** — Maintenant, si nous comparons les idées entre elles, nous trouverons qu'elles sont *identiques* ou non. Les idées identiques contiennent les mêmes notes ; par conséquent elles ne diffèrent que logiquement : ainsi l'idée d'*homme* et celle d'*animal raisonnable*, l'idée de la *cause première* et celle de *Dieu*. Ensuite les idées peuvent être identiques partiellement ou totalement. Nous venons de donner des exemples d'identité totale ; l'idée

(1) Savons-nous, en effet, quelles merveilles on peut tirer de la simple dualité, du simple doublement des choses? Qu'on se souvienne seulement du corps humain et particulièrement du visage. Et si on ne le sait pas, est-il bien sûr qu'on ait l'idée adéquate, compréhensive de un et de un, de deux et de deux?

de genre et l'idée d'espèce nous donnent l'exemple d'identité partielle : ainsi l'idée d'homme est partiellement identique avec l'idée d'animal.

Plusieurs distinguent l'identité *intrinsèque* et l'identité *extrinsèque*. La première est celle que nous venons de faire connaître. La seconde aurait lieu lorsque deux idées exprimeraient le même objet sous diverses qualités : ainsi l'idée de *froid* et l'idée de *blanc* seraient identiques, si elles se rapportent à un même objet, la neige, qui est blanche et froide. — Mais nous ne saurions adopter cette division. D'abord on ne conçoit guère qu'une identité puisse être *extrinsèque*. Ensuite l'objet, du moins l'objet formel, ne peut être extrinsèque à l'idée qui l'exprime, car on ne conçoit pas l'idée sans cet objet, qui la spécifie. Après cela, il est vrai que deux idées, d'ailleurs diverses, peuvent se rapporter au même objet matériel par des voies différentes et s'identifier ainsi en quelque manière.

Quant aux idées qui ne sont pas identiques entre elles, elles sont simplement distinctes, ou différentes, ou diverses, selon que les objets exprimés par elles sont distincts par le nombre ou différents par l'espèce ou divers par le genre. (V. nº 61).

72. **Idées associées.** — A un autre point de vue, les idées sont dites *associées*, quand un lien les unit. Ainsi l'idée de fumée est associée à l'idée de feu, l'idée d'effet à celle de cause. Ce lien qui fait l'association peut être objectif ou subjectif, c'est-à-dire provenir de la nature même des choses, comme dans les exemples précédents, ou des dispositions et des antécédents du sujet. Ainsi, pour le fidèle, l'idée de la croix est liée à celle du sacrifice de Jésus-Christ ; pour Pierre, l'idée du chant du coq était liée à celle de son reniement, et l'idée de celui-ci à celle de son repentir et de son pardon. Il n'y a pas d'idée qui ne puisse être associée, et de mille manières, de près ou de loin, avec toutes les autres. Tout se tient dans l'ordre des idées mieux encore que dans l'ordre des choses, et l'une des ressources

les plus précieuses de la pensée consiste précisément à saisir, à démêler avec ordre ces mille associations qui s'entre-croisent sans cesse dans l'imagination et dans l'esprit. Car les liens qui unissent les idées sont tour à tour sensibles et logiques, et ces derniers sont les plus forts. Quelles réflexions ne provoque pas chez le savant, chez le théologien, l'idée seule de Dieu, celle de la vie ou de la mort, etc. ! Quelles comparaisons, quels sentiments ne sont pas liés, chez le poète, à la seule idée de la lumière ou de la foudre ! Quels souvenirs ne réveille pas chez tous la vue des lieux où l'on est né, et de ceux où l'on a souffert, prié et espéré ! En vérité, la science et l'art consistent à découvrir les plus secrètes analogies et à bien assortir les idées. (V. nº 863.)

73. **Idées compatibles ; idées opposées. Quatre sortes d'oppositions.**— Les idées qui s'éveillent les unes les autres ne sont pas toujours compatibles entre elles, elles ne peuvent pas toujours convenir au même sujet et former ainsi une idée complexe. Par exemple, l'idée d'animal et celle d'oiseau sont compatibles entre elles ; mais le cercle et le carré, la matière et la pensée, l'innocence et la malice ne le sont point ; ces idées s'excluent, elles sont opposées. Comme on le voit, l'opposition des idées c'est plus que la diversité, c'est l'incompatibilité. Elle a lieu, quand deux idées ne peuvent entrer en une seule, *s'appliquer simultanément à un même sujet*.

Or cette opposition se rencontre de plusieurs manières : 1º Il y a l'opposition de *contradiction* (entre une chose et sa négation, l'être et le néant) ; 2º celle de *privation* (entre une chose due à un sujet et son absence : par exemple entre la vue et la cécité, la santé et la maladie) ; 3º celle de *contrariété* (entre choses qui ne peuvent coexister dans un même sujet, comme le vice et la vertu, le noir et le blanc) ; 4º enfin, celle de *relation*, qui a lieu entre corrélatifs, comme entre le père et le fils.

74. **Idées intuitives, abstractives ; directes, réfléchies ;**

innées, adventices, factices. — Enfin, au point de vue de leur origine, les idées sont intuitives ou abstractives, directes ou réfléchies, innées ou adventices ou factices. L'idée *intuitive* est celle qui est imprimée dans l'esprit par l'objet présent. Telle est la vue de Dieu pour les saints dans le ciel ; telle est aussi la connaissance que nous avons de notre propre pensée. Comme exemple d'intuition sensible, on peut citer la vue de la lumière et des objets présents. L'idée abstractive est celle que nous avons d'une chose par une autre qui en est l'image ou l'expression : ainsi nous connaissons la cause par l'effet, et le feu par la fumée.

L'idée *directe* et l'idée *réfléchie* se définissent assez par elles-mêmes. Par la première l'objet se présente à l'esprit, il se montre ou même s'impose ; par la seconde l'esprit revient sur l'objet pour le mieux pénétrer. Si cet objet est l'esprit lui-même ou une autre partie de la personne, la réflexion est dite *psychologique* ou *subjective*. Si l'objet est étranger à la personne, la réflexion peut être dite *ontologique*. La réflexion psychologique prend le nom de *conscience*, si elle a pour objet les états présents de l'esprit.

Quant aux idées *innées*, nous verrons que leur existence est niée justement par les scolastiques : ce seraient des idées existant dans l'esprit dès l'origine et avant toute expérience. Les idées *adventices*, au contraire, sont le fruit de l'expérience, elles sont acquises : ainsi l'idée de la douleur, de la joie, de la société. Enfin les idées *factices* ne sont pas le fruit d'une observation, mais plutôt d'une création : ainsi les idées des animaux fabuleux et les autres fictions des poètes.

CHAPITRE IV

DES SIGNES, ET EN PARTICULIER DES TERMES

---

75. **Le signe.** — Toute chose qui en fait connaître une autre est un signe (1). Si l'on accepte cette définition générale, l'idée elle-même est un signe, car elle manifeste son objet avant de se manifester elle-même (2). Ensuite la parole est le signe de l'idée, comme l'idée est le signe de la chose ; elle se rapporte donc à la chose par le moyen de l'idée (3). Enfin l'écriture est le signe de la parole, et elle se rapporte elle aussi en définitive aux choses, mais par l'intermédiaire de la parole et de l'idée. On voit déjà par ces seuls exemples combien les signes sont nombreux et importants : ils expriment les idées, et par les idées les choses ; ils sont les liens essentiels de la société, car la première condition à remplir pour un être sociable c'est de communiquer avec ses semblables, c'est d'échanger avec eux ses pensées.

76. **Signe formel, signe instrumental.** — Au point de

(1) « Communiter possumus dicere signum quodcumque notum, in quo aliud cognoscatur. Et secundum hoc forma intelligibilis potest dici signum rei, quæ per ipsam cognoscitur. » (S. Th. *Qq. disp.* De cogn. scientiæ ang. a 4. ad. 4.)

(2) Si l'on accepte, au contraire, cette définition moins large du signe : « id quod prius notum ducit in cognitionem alterius », l'idée se trouve exclue.

(3) « Vox significat immediate conceptum intellectus, quo mediante significat rem » (S. Th. Cg. l. IV, c. 2). — « Voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines. Et sic patet quod voces referuntur ad res significandas, mediante conceptione intellectus » (S. Th. I^{a}, q. 13, a. I. — I^{a} 2æ, q. 25, a. 2).

vue de la manière dont il exprime son objet, le signe est dit *formel* ou *instrumental*. Le premier exprime son objet par sa forme et sa nature même : ainsi l'idée, le tableau, la statue. Le signe instrumental ou matériel, au contraire, manifeste la chose signifiée en vertu de quelque autre rapport. Ce rapport peut être purement *naturel* ou *arbitraire* et *conventionnel*. De là deux sortes de signes.

77. **Signe naturel, signe conventionnel.** — Il y a toujours entre le signe naturel et la chose signifiée quelque rapport de causalité ou de dépendance : tantôt ils sont réunis comme la cause et l'effet, et tantôt comme deux effets d'une même cause (1). Or, comme toutes les choses créées sont unies entre elles par mille actions et réactions, et que toutes ensemble dépendent essentiellement de leur Créateur, il s'ensuit que chaque chose dans la nature a son langage : le monde sensible nous parle constamment des réalités supérieures et surtout de Dieu (2).

Au signe naturel est opposé le signe arbitraire, qui n'a qu'un lien de convention avec la chose signifiée : ainsi l'arc-en-ciel, après le déluge, est devenu le signe de réconciliation de Dieu avec les hommes. Nombre de mots ont aujourd'hui une signification tout arbitraire, bien que le langage soit naturel en lui-même. Ainsi en est-il de certaines cérémonies. Le blanc est une couleur de deuil en Chine; en France, c'est plutôt une couleur de fête. Chez nous, on se découvre par respect ; le Chinois se couvre plutôt pour exprimer le même sentiment.

78. **Signe artificiel ou mixte.** — Mais beaucoup de signes ne sont ni purement naturels ni purement arbitraires, c'est-à-dire qu'ils tiennent à la fois de la nature et de la

(1) S. Th. 2ª 2ᵃᵉ, q. 95, a. 5.

(2) « Les œuvres de la nature, dit Gœthe, sont toujours comme une parole fraîchement exprimée... La nature est un livre qui contient des révélations prodigieuses, immenses... Toute chose est écrite quelque part, il s'agit seulement de la trouver » (Cité par Mgr Landriot, *Le Symbolisme*).

convention : c'est le choix de l'homme qui en a déterminé la signification, mais en tenant compte de la nature même des choses. Ainsi le sceptre signifie le commandement ; le trône et la couronne signifient la royauté ; les clefs de saint Pierre, le pouvoir de lier et de délier ; l'épée signifie la guerre, et l'olivier la paix ; les sciences et les arts sont désignés par les instruments qu'ils emploient : pinceau, ciseau, compas, etc. On peut qualifier ces signes d'artificiels ou mixtes.

79. **Signe certain ; signe incertain et équivoque.** — On distingue encore, au point de vue de l'expression, le signe certain et le signe incertain. Le premier est celui qui non seulement est certain en lui-même, mais qui de plus a une connexion nécessaire avec la chose signifiée. Par ex. : un miracle avéré est un signe infaillible de révélation ; la parole, la respiration sont des signes certains de vie ; la corruption est un signe certain de mort. Le signe incertain, au contraire, est un signe ambigu, douteux, équivoque : c'est, par ex. : un effet qui peut provenir de diverses causes, et qui, dès lors, ne démontre l'existence d'aucune, ou bien encore c'est une cause qui peut ne pas produire l'effet qu'on en attend. C'est ainsi que l'immobilité absolue du corps, sa rigidité, la suspension du pouls et de la respiration ne sont pas des signes certains de mort : ils n'en sont ni la cause infaillible ni l'effet nécessaire. Tous les signes équivoques rentrent dans cette catégorie : la flamme, par exemple, peut annoncer un feu de joie ou un sinistre ; la rougeur du visage peut marquer la colère ou la crainte, la culpabilité ou la timidité. *Tout signe est une preuve* ; mais cette preuve n'est donc bien souvent que probable.

80. **Signe sacré ; signe profane.** — Une division très importante est celle des signes en *sacrés* et en *profanes*. Les premiers ont rapport à la religion : tels sont les paroles liturgiques, les croix et autres objets dédiés au culte, les

cérémonies, le sacrifice, les sacrements, les fêtes, etc. (1). Les signes profanes, au contraire, n'ont aucune relation directe avec la religion : ainsi les cérémonies civiles, les emblèmes militaires, le blason, etc. (2).

81. **Signe intellectuel ; signe sensible ; signes vus, entendus, etc.** — Considérons maintenant les signes non plus dans leur expression ou leur forme, mais dans leur matière, pour ainsi dire. Les uns sont intellectuels et les autres sensibles. L'idée est un signe purement spirituel de sa nature, et il y a certainement une foule de signes de ce genre entre les esprits. Mais entre les hommes, tout signe, pour être efficace, doit passer par l'ordre sensible. Il faut que l'idée s'incarne pour ainsi dire et entre par les sens. Il y a donc les signes entendus, les signes vus, etc. Les sens inférieurs, savoir : le toucher, l'odorat et le goût, perçoivent peu de signes conventionnels (3). Cependant le toucher est susceptible de recevoir des informations précieuses et d'un ordre supérieur, comme on le sait par l'expérience des aveugles (4). Les signes parlés et entendus et les signes vus restent néanmoins les principaux. Ils répondent aux deux sens les plus nobles, la vue et l'ouïe, sens *esthétiques*, c'est-à-dire capables de percevoir le beau (sculpture, peinture, musique, etc.). Aux signes parlés et entendus se rapportent tous les sons, tous les bruits plus ou moins expressifs, mais surtout la voix et la parole; aux

(1) « Sicut autem significatur aliquid verbo, ita etiam significatur aliquid facto ; et in tali significatione facti consistit exterior religionis cultus ». (S. Th. 2ª 2æ, q. 93, a. 1).

(2) Voir, pour l'énumération complète de ces signes, le *Dictionnaire universel de la pensée* ou même le *Dictionnaire alphabétique et analogique*.

(3) Nous disons *conventionnels*, car il est évident que ces sens, précieux pour la vie animale, perçoivent beaucoup de signes naturels importants.

(4) Par exemple, ils apprennent à lire au moyen de leurs doigts qu'ils promènent sur des pages à caractères en relief, ou portant des points diversement disposés qui en tiennent lieu.

seconds, le geste, l'action, le maintien, l'image, le dessin, mais surtout l'écriture.

82. **L'écriture : idéographique, phonétique. Graphologie.** — L'écriture est de deux sortes : *idéographique* ou *phonétique*. La première, qui paraît être la plus ancienne, peint les idées ou plutôt les choses ; c'est comme une peinture abrégée et plus ou moins conventionnelle, car elle tend à se simplifier avec l'usage : ainsi l'écriture des Chinois, certains caractères cunéiformes et hiéroglyphiques, nos rébus. La seconde exprime la parole par les syllabes (1) ou bien par les articulations et autres sons élémentaires qui la composent (écriture alphabétique). Il est évident que l'écriture la plus parfaite est cette dernière, qui, par l'analyse des sons, arrive à les exprimer tous et avec un petit nombre de lettres (2).

(1) Les *Missions catholiques* (12 janv. 1900) ont raconté comment un Peau-Rouge, Indien Cherokee, du nom de Sequoyah, qui ne savait qu'un peu d'anglais, avait inventé une écriture syllabique très complète (86 caractères) pour la langue de sa nation. Elle l'emporterait, a-t-on dit, sur l'écriture alphabétique et s'apprendrait facilement.

(2) *Remarque sur la graphologie.* — L'écriture peut être encore considérée comme un signe à un autre point de vue bien différent, en tant qu'elle exprime les habitudes, les sentiments ordinaires, les préférences et les aptitudes de celui qui l'a formée. Bien entendu, il ne peut être question ici que de l'écriture courante et librement tracée. Comme elle résulte d'un ensemble de gestes ou de mouvements précis et délicats, en corrélation étroite et constante avec la vie intime de l'esprit, il n'est pas étonnant que l'écriture traduise de quelque manière, et d'autant mieux qu'elle est inconsciente à beaucoup d'égards, les qualités acquises et les qualités naturelles de son auteur. De là la *graphologie* (v. Vocabulaire), appelée assez improprement la *philosophie de l'écriture*. Elle est seulement l'art d'interpréter l'écriture comme signe des sentiments, du caractère, du tempérament, des prédispositions physiques et morales. De prime abord, on serait tenté de la comparer aux arts divinatoires ; et elle serait, en effet, pure superstition, si l'on prétendait, au moyen de l'écriture d'une personne, lire dans sa pensée, raconter son passé ou prédire son avenir. Mais la graphologie que nous signalons ici offre un caractère plus sérieux, et ses résultats parfois étonnants s'expliquent scientifiquement. Elle relève étroitement, en effet, des sciences philosophiques. S'il est

83. **La parole est le plus parfait des signes.** — Ici l'on peut se demander quel est le plus parfait des signes : de la parole, de l'écriture, ou du geste et de l'action. — Nous répondrons que la parole est absolument le premier des signes, malgré certains avantages relatifs que les autres ont sur elle.

La parole, en effet, est générale, abstraite, elle exprime directement l'idée. C'est à ce point que la parole est formée essentiellement de *noms communs*, c'est-à-dire généraux. Les noms propres font partie du dictionnaire historique et géographique, mais non pas du dictionnaire de la langue. La parole touche donc immédiatement à l'intelligence, qui est la faculté de percevoir le général, l'universel. Une autre marque de cette vérité, c'est que l'*entendement* (entendre, ouïr) se dit, à proprement parler, de l'intelligence ; la *vue*, au contraire, ne se dit de l'esprit que métaphoriquement. L'important pour l'esprit n'est pas de *voir*, mais d'*entendre*, ou plutôt il voit par l'*entendement* ; c'est pourquoi il s'instruit mieux en entendant la parole qu'en voyant le geste ou en lisant la lettre. Si la lettre a tant d'efficacité, c'est qu'elle supplée la parole, lui permet d'atteindre à toutes les distances et la fixe pour toujours (1).

maître dans son art, le graphologue est un psychologne pénétrant, un moraliste délicat, un critique judicieux : il peut donc saisir l'âme humaine jusque dans ses moindres manifestations, daus ses actes inconscients et dans ses actes réfléchis. Et puisque le style, les traits du visage, le ton habituel de la voix sont autant de miroirs où l'âme se laisse apercevoir, pourquoi l'écriture n'en serait-elle pas un autre, d'autant plus instructif qu'il est plus abrégé, plus fixe et plus facile à consulter?

Mais il faut reconnaître en même temps que tous ces miroirs de l'âme, et l'écriture en particulier, déforment souvent leur objet, sans compter qu'ils l'expriment toujours d'une manière inadéquate : il est difficile d'y lire clairement et d'interpréter leur témoignage. Les inductions graphologiques sont donc facilement hasardeuses ; elles ne dépassent guère d'ordinaire les limites de la probabilité ; c'est par leur ensemble seulement et par leur convergence, pour ainsi dire, qu'elles permettent de fixer un à un les traits essentiels d'un portrait. Et puis il faut reconnaître surtout qu'elles ne peuvent donner la certitude, si elles portent non seulement sur le naturel, le tempérament, les prédispositions physiques et morales, mais encore sur le domaine de la libre volonté, sur les habitudes morales consenties, qui font, en définitive, la valeur de l'homme et du caractère (Cf. *Graphologie*, revue mensuelle ; Crépieux-Jamin, *L'écriture et le caractère ;* Dr Binet, *Les révélations de l'écriture*, 1906, et la critique de G. Simons dans la *Revue néo-scolastique* août 1906, p. 343-6).

D'ailleurs, il est facile de voir que tous les autres signes sont comme des dépendances de la parole : l'écriture la conserve ; le geste et l'action l'achèvent ; les chants la développent ; les emblèmes, les démonstrations, les cérémonies pompeuses la commentent de mille manières. Mais tous ces signes, malgré leur éclat et leur éloquence, ne forment que son vêtement : elle l'emporte sur tous. Il y a dans la parole des inflexions, des vibrations, des nuances que l'écriture ne peut rendre, et que le geste le plus heureux et le plus expressif ne traduit qu'imparfaitement. De plus, la parole seule accompagne toujours la pensée et peut se modeler exactement sur elle. Il n'y a pas d'idée si abstraite, il n'y a pas de sentiment si délicat qui ne puisse s'exprimer par la parole, au moins de quelque manière, et l'indicible marque toujours le plus haut point de l'inexprimable. La parole est donc, suivant la pensée de saint Augustin, le premier et comme le roi des signes (2).

84. **Objections.** — 1° On objecte que la vue est le premier des sens extérieurs et que par conséquent les signes les plus parfaits, les plus expressifs, doivent être les signes vus plutôt que les signes parlés et entendus.

Rép. — La vue est le sens le plus précieux pour les informations qu'il nous donne sur le monde extérieur, mais il est un moyen moins apte que l'ouïe à nous mettre en communication avec les choses intellectuelles. Les signes

(1) De là l'excellence relative de l'écriture sur la parole. Sans elle, étant donnée la faiblesse de notre mémoire, il n'y aurait pas d'histoire.

(2) « Verba obtinuerunt principatum significandi. » (*De Doct. christ.*)

entendus l'emportent donc de leur nature sur les signes vus, bien que le sens de la vue l'emporte sur celui de l'ouïe. Ajoutons que la vue ne s'exerce qu'à la faveur de la lumière et que l'homme ne peut voir que ce qui entre dans le champ de sa vision; l'ouïe, au contraire, reçoit les sons de tous côtés ; elle n'est pas voilée par des paupières, et les ténèbres, en amenant le silence, ne font que convier l'homme à des entretiens plus suivis et plus intimes.

2° On insistera peut-être sur l'efficacité particulière du geste et de l'action. On sait que Roscius, le mime, se faisait fort d'exprimer parfaitement et à sa manière les plus beaux discours de Cicéron.

Rép. — Nous admettrons que les gestes sont parfois plus expressifs que la parole. Et cependant quelle ne serait pas sur le geste le plus parfait la supériorité de la voix la plus parfaite? Mais quelle que soit la supériorité relative du geste, il ne peut rien sur les choses purement intellectuelles. Comment disserter par gestes sur les attributs de Dieu et autres questions métaphysiques?

Concluons donc que la parole est absolument le premier des signes. Elle est la *forme* dans les sacrements de l'Eglise, qui sont essentiellement des signes. C'est elle que Jésus-Christ a apportée au monde et qui l'a délivré. Les Ecritures elles-mêmes ne sont que le souvenir et le vestige de la parole révélatrice ; et elles ne suffisent pas sans l'interprétation orale de l'Eglise. Le *Verbe* incarné a parlé et il a laissé le soin d'écrire aux prophètes qui l'ont précédé et aux apôtres qui l'ont suivi. La parole seule est pleinement vivante ; l'écriture est morte, et ne revit que par l'interprétation (1).

(1) On connaît ce magnifique passage de Platon, sur l'excellence de la parole comparée à l'écriture : « L'homme qui doit toute son instruction à l'écriture n'aura jamais que l'apparence de la sagesse. La parole est à l'écriture ce qu'un homme est à son portrait. Les productions de la peinture se présentent à nos yeux comme vivantes ; mais si on les interroge, elles gardent le silence avec dignité. Il en est de même de l'écriture, qui ne sait ce qu'il faut dire à un homme, ni ce qu'il faut cacher à un autre. Si on vient à l'attaquer ou à l'insulter sans raison, elle ne peut se défendre, car son père n'est jamais là pour la soutenir. De manière que celui qui s'imagine pouvoir établir par l'écriture seule une doctrine claire et durable est un grand fou. » (Phèdre).

85. **Le corps et l'âme de la parole : comment la parole diffère du langage de l'animal.** — Notre attention doit se concentrer maintenant sur la parole. Elle est *une voix articulée qui exprime quelque idée* proprement dite, c'est-à-dire universelle. La voix est *un son* ou une suite de sons *que fait entendre l'animal* sous le coup de certaines émotions. La voix articulée est celle qui résulte de l'émission non seulement de voyelles, mais encore de consonnes, et par conséquent de syllabes. Quelques animaux parviennent à *articuler* plus ou moins bien certains mots ; mais ce langage n'est point encore la parole. Le corps de celle-ci est sans doute la voix articulée ; mais l'âme est l'idée générale. L'animal peut exprimer ses impressions, ses appétits, même ses désirs et ses craintes, mais non des idées générales et des désirs raisonnés.

On conçoit que dans l'homme, où l'animal et l'être raisonnable ne font qu'un, le passage du langage purement émotionnel à la parole soit insensible ; mais entre les deux il y a en réalité une différence essentielle. L'enfant exprime ses premières émotions par des cris ; en cela il ne diffère pas de l'animal, qui, instinctivement ou par expérience, lie certaines émotions à certains cris. Mais plus tard, lorsqu'il a des idées et que sa langue s'est déliée, l'enfant parle, c'est-à-dire qu'il exprime non seulement des sensations, mais encore des idées. L'homme raisonnable lui-même emprunte tantôt le langage de la raison et tantôt celui de la pure sensibilité ; il gémit, il pousse des cris, quelquefois inarticulés et sans réflexion ; plus souvent il exprime sa pensée en même temps que ses émotions (1).

(1) Cf. ce passage de S. Th. sur la différence du langage de l'animal et de la parole : « Videmus quod cum quædam animalia habeant vocem, solus homo supra alia animalia habet loquutionem. Nam etsi

86. **Réflexions sur l'origine du langage.** — Sans discuter ici la question de l'origine du langage, nous remarquerons que l'on ne peut la trancher sans avoir connu la nature du langage et l'origine des idées. Puisqu'il n'y a pas de langage proprement dit sans l'idée, et que c'est elle qui transforme le langage animal en parole humaine, il s'agit de savoir d'où elle vient. Si elle ne nous vient que du dehors et par l'enseignement, il est bien évident que la parole ne peut être donnée que par la tradition, comme le voulait de Bonald. Mais s'il en est autrement, on conçoit que l'homme puisse à la rigueur inventer une parole. Toutefois, il est évident qu'une langue compliquée, savante même dès l'origine, ne peut être le fruit d'une pure invention humaine. La parole est naturelle, en ce sens qu'il est naturel à l'homme de penser et de s'exprimer ; mais il est impossible qu'elle soit tout entière, avec ses lois profondes et ses merveilleuses complications, le fruit de la raison et de la nature. Ou bien il faudrait dire que l'homme primitif a été admirablement servi par son instinct, sa spontanéité, son génie. Mais ce génie qui agissait en s'ignorant, n'était-ce pas plutôt un instinct divin? Si le premier homme a parlé naturellement et très bien, c'est qu'il a été l'instrument d'une pensée plus haute. Donc aux yeux du philosophe, comme aux yeux du chrétien, la parole, avec la culture morale essentielle qu'elle suppose, est d'institution divine, médiate ou immédiate. L'homme ensuite a travaillé sur ce fonds et il en a fait sortir, par voie de dérivation, les dialectes et les langues.

On oppose à cette conclusion la diversité extrême des langues et l'irréductibilité des plus anciennes à un type

quædam animalia loquutionem humanam proferant, non tamen proprie loquuntur, quia non intelligunt quid dicunt... Ideo loquutio est propria hominibus, quia hoc est proprium eis in comparatione ad alia animalia quod habeant cognitionem boni et mali, ita et justi et injusti, et aliorum hujusmodi, quæ sermone significari possunt. » (*In I Politic.* lect. I.)

commun. Ainsi, dit-on, les langues sémitiques, représentées par l'hébreu et l'arabe, ne peuvent être ramenées aux langues européennes, représentées par le sanscrit ; les langues touraniennes forment un troisième ensemble, absolument indépendant. — Mais il est facile de répondre que ces langues nous paraissent irréductibles entre elles parce que nous ne les connaissons qu'à partir d'une certaine époque et d'une manière imparfaite. Ce que l'on a regardé comme des racines primitives dans ces langues, ce sont des germes laissés par des langues antérieures, qui elles-mêmes dérivaient peut-être d'une langue unique et révélée de Dieu, ou du moins inspirée par lui à nos premiers parents, en même temps qu'il leur donnait la perfection et les connaissances nécessaires aux auteurs de notre race.

Il est vrai que les partisans d'une origine purement humaine du langage tirent parti de cette évolution merveilleuse et indéfinie pour soutenir qu'il est un fruit naturel et lentement mûri. L'homme aurait d'abord communiqué sa pensée au moyen de quelques cris, de quelques mots peu nombreux et très simples, tels que des onomatopées. Puis ces mots se seraient multipliés, agglutinés, combinés de mille manières, suivant le génie de chaque peuple : de là les langues monosyllabiques, agglutinatives, flexionnelles. Bref les langues se seraient développées comme toutes choses, comme les arts, comme les sciences ; parties de rien, elles seraient devenues ce que nous les connaissons.

Mais nous pouvons répondre à ces prétentions qu'il n'en est pas du langage comme des arts mécaniques, des sciences expérimentales et des œuvres matérielles de la civilisation. Le langage tient de très près à la pensée même, à l'éducation essentielle et à la moralité. Or il a fallu que le premier homme fût digne de ce nom et de son rôle. Aucun philosophe spiritualiste ne refusera aux hommes primitifs des connaissances religieuses et morales qui les plaçaient déjà bien au-dessus de la brute, de laquelle des

races dégradées semblent se rapprocher. Les premiers hommes ne furent donc pas dépourvus d'un langage déjà remarquable et digne de leurs sentiments et de leurs pensées. S'il est absurde de faire partir l'humanité de l'animalité pure et la civilisation de la sauvagerie, il est également absurde de tirer le langage des sons grossiers arrachés aux hommes primitifs par les émotions et les besoins de l'animalité.

C'est pourquoi, et en faisant abstraction de toute révélation, nous pensons que l'Auteur de la nature devait au premier homme un langage déjà suffisant, de même qu'il lui devait les connaissances indispensables, qui nous arrivent aujourd'hui par la tradition. En fait, l'origine du langage ne peut guère être douteuse pour le chrétien. Puisque le premier homme fut créé avec une nature parfaite, et même dans l'état de justice originelle, il fut créé *parlant*, ou du moins avec la parole intérieure, la pensée, le *verbe mental* qui allait bientôt trouver et animer la parole extérieure. Car l'âme de la parole c'est la pensée ; et tout philosophe qui admettra avec nous que la pensée humaine, la pensée abstraite, la connaissance de Dieu, du juste et du bien, ne s'est pas dégagée lentement de la sensibilité, affinée par mille générations, mais a éclairé le berceau de l'humanité, admettra aussi que la parole n'est pas le fruit d'une évolution, bien que, une fois née, elle ait été soumise aux lois d'une évolution. Celle-ci modifie la parole de mille manières, mais elle ne la crée pas ; car, au fond, l'évolution ne crée jamais rien. Tout ce que nous établirons en psychologie sur l'origine des idées confirmera et éclairera les conclusions présentes. (V. 991-999).

87. **Analyse du langage. Grammaire générale.** — Revenons au langage lui-même, pour le soumettre à une analyse philosophique. Les grammairiens distinguent en français neuf ou dix parties du discours : le nom, l'article, l'adjectif, le pronom, le verbe et le participe, l'adverbe, la préposition, la conjonction et l'interjection. Cette division est juste, profonde, les grammairiens n'ont bien distingué et connu chacun de ses membres qu'après de longs travaux ; mais nous devons nous placer à un point de vue plus général.

88. **Parties matérielles et parties formelles.** — On distingue d'abord, dans le langage, les parties *matérielles* et les parties *formelles*. Les premières ont par elles-mêmes un sens complet, elles peuvent remplir le rôle de sujet ou d'attribut dans une proposition, elles désignent un sujet ou une qualité ou une action : ce sont les noms et les verbes et avec eux les pronoms, les participes et la plupart des adjectifs. Les secondes n'ont aucun sens déterminé et complet par elles-mêmes, mais seulement par les premières : ce sont, en général, les autres parties du discours (V. vocab. : *Catégorématique*). Nous omettons ici les interjections, qui équivalent souvent à des phrases abrégées.

Il arrive souvent qu'un même mot contient une partie matérielle et une partie formelle : celle-ci peut être constituée par la désinence, qui indique le cas, le temps, le mode. Soit le mot latin *Dei*, de Dieu : ce mot indique un sujet (partie matérielle du discours) et une relation de ce sujet marquée par le génitif (partie formelle). En français, nous disons en deux mots : *de Dieu*, et nous exprimons séparément ces deux parties du discours. Ajoutons encore que certains mots peuvent être pris tantôt matériellement et tantôt formellement. Par exemple dans cette phrase : « Aucun homme n'est venu », *aucun* est pris formellement ; mais il est pris matériellement dans celle-ci : « Aucun n'est venu ».

Bien qu'il y ait nombre de mots qui doivent s'appuyer sur d'autres pour avoir une signification déterminée, il serait injuste de dire qu'ils n'ont aucun sens par eux-mêmes; des mots ou particules tels que *de, et, le, par, ne, pour, contre, mais, ici, là*, etc., ne sont point vides, ils éveillent l'idée de principe, d'unité, de particularité, de causalité, de

moyen, de négation, de fin, de relation, d'opposition, de lieu. Au fond, ces particules qui lient tous les membres d'une phrase ont les sens les plus généraux, les plus abstraits, et c'est avec raison qu'on les regarde comme les parties formelles du langage. Cependant le corps même du langage est constitué principalement par les noms : ce sont les mots principaux.

89. **Le mot : nom ou substantif, adjectif, etc.** — Le mot est un son articulé, ou un système de sons formant un tout complet, qui entre dans une phrase sans perdre son individualité.

Le nom proprement dit ou substantif est un mot qui signifie quelque chose à la manière d'un sujet et abstraction faite du temps. Il est évident que le substantif n'exprime pas toujours une substance (comme *Pierre*, *homme*, *plante*) ; il exprime souvent une qualité (*vertu*, *science*), ou une action (*marche*, *passage*), ou une relation (*excellence*, *grandeur*), mais c'est toujours à la manière d'un sujet.

L'adjectif exprime lui aussi quelque chose, mais avec une qualité (par exemple : *heureux*, *prudent*, *fort*) ou *comme* une qualité (par exemple : *divin*, *substantiel*, *vivant*, *éternel*). Souvent l'adjectif est pris substantivement.

Le participe est une sorte d'adjectif verbal.

90. **Le verbe.** — Le verbe est un mot qui signifie l'*acte* comme tel (et par conséquent le présent) (1) et qui sert de plus à *lier le sujet à l'attribut* (2). C'est le verbe qui fait

(1) Les scolastiques font remarquer avec raison que si le verbe peut marquer aussi le passé, le futur, le commandement, le désir, etc., c'est en vertu de ses différentes formes, dites *temps* et *modes*. En soi le verbe signifie l'acte, comme le substantif signifie le sujet, et l'adjectif le sujet qualifié. Sans doute, le substantif peut signifier l'acte (par exemple : marche, passage), mais c'est comme sujet, abstraction faite de toute activité présente.

(2) Nous croyons interpréter la définition d'Aristote qui a dit que le verbe est un nom qui sursignifie le temps et marque toujours quelque attribution. L'auteur de la *Logique de Port-Royal* critique cette défition avec plusieurs autres et préfère celle-ci : Le verbe est un mot qui

la synthèse des termes ; c'est de l'analyse de l'idée exprimée par le verbe que naît pour ainsi dire la proposition. Cette seconde fonction du verbe, la mieux remarquée, s'explique par la première : car le verbe signifie l'acte ; or, le sujet et l'attribut sont unis par l'acte et dans l'acte, l'un déterminant l'autre. Soit par exemple cette proposition : *Pierre est fort*. Pierre et la force apparaissent dans une seule idée : c'est Pierre ayant la force ou la force qualifiant Pierre actuellement.

Il résulte de là que le verbe est le mot par excellence. Ici il s'agit surtout du verbe essentiel *être*, auquel s'applique tout ce que nous venons de dire. Il exprime la première idée, la plus générale, l'acte le plus simple ; il est le lien formel ou implicite de toutes les propositions, de tous les jugements. Il est le seul verbe, pour ainsi dire ; les autres sont composés de lui et de quelque attribut : *vivre*, par exemple, c'est *être vivant* ; *agir*, c'est *être agissant* ; *souffrir*, c'est *être souffrant*. Les autres verbes sont donc des expressions complexes, et ainsi se justifient ou du moins s'expliquent toutes les définitions qu'en donnent les grammairiens (1). Le verbe *actif* exprime une action exercée ; le verbe *passif*, une action reçue. Suivant ses désinences, le même verbe peut exprimer le présent, le passé, le futur, la 1re, la 2e ou la 3e personne, le singulier, le pluriel et même

signifie l'affirmation ; mais il avoue qu'il s'agit d'une affirmation *actuelle*. Malgré tout, nous persistons dans notre définition et nous croyons que si le verbe signifie l'affirmation, c'est parce qu'il signifie d'abord l'acte comme tel. — Leibniz a critiqué la définition d'Aristote : « Le verbe est un mot qui signifie le temps ». Il pense que le nom diffère du verbe en ce qu'il exprime une idée, tandis que le verbe exprime une proposition (affirmation ou négation) (V. Couturat, *La logique de Leibniz*, 1901, p. 69). — Mais cette critique n'est pas justifiée ; on ne peut réduire le verbe au rôle de *copule* ou lien de la proposition. Ce rôle n'est que secondaire et s'explique par un autre, comme il a été dit.

(1) Par exemple celles-ci : « Le verbe exprime l'état ou l'action » (Chassang). Le verbe est un mot qui affirme l'existence d'une personne ou d'une chose, ce qu'elle est, ce qu'elle fait ou ce qu'elle éprouve (Sommer).

le duel ; il peut indiquer (par exemple : *je vais*), commander (*va*), insinuer, supposer (*vous iriez*), etc. On voit déjà combien les éléments grammaticaux du langage peuvent être complexes ; ils le sont merveilleusement dans les langues anciennes, ce qui indique bien que le langage n'est pas une œuvre réfléchie.

91. **Les éléments premiers du langage ; rapports du sujet et de l'attribut.** — Mais les éléments premiers sont réellement très simples. Au fond, ils sont bien indiqués par les catégories d'Aristote, qui ont une portée à la fois logique et grammaticale. Tout s'y trouve ramené aux rapports de *substance* et *d'accident*, c'est-à-dire de *sujet* et d'*attribut* (1). L'*être* (le verbe) domine toujours, pour les unir, les deux termes du rapport. La grammaire agit ensuite sur ce fond très simple et très riche, pour la plus grande commodité de l'esprit et de l'expression. Au rapport du sujet avec l'attribut, qui fait l'essence de toute proposition, elle rattache tous les autres rapports possibles : d'action, de passion, de causalité, de lieu, de temps, etc., exprimés par les *catégories*, toutes fondées, comme nous l'avons vu, sur les deux genres suprêmes de la *substance* et de *l'accident*.

92. **Formation et histoire des mots.** — Chaque catégorie peut être exprimée d'ailleurs par une foule de mots, qui se modifient au moyen de préfixes et de suffixes, se transforment d'après les lois de l'analogie, changent de nature et de sens, sont engendrés les uns par les autres, disparais-

(1) C'est ce qu'expose M. Rabier en ces termes : « Le langage, en traduisant le jugement dans une proposition, opère une simplification qui n'a pas été assez remarquée, et qui est pourtant de très grande conséquence. Le langage réduit à l'unité tous les rapports saisis par le jugement. Dans le langage, en effet, tous les rapports deviennent des rapports de *qualification* ou d'*attribution*, c'est-à-dire des rapports d'inhérence d'un attribut à un sujet... Le langage opère donc ici pour les jugements une simplification analogue à celle qu'on opère sur des fractions ordinaires par la *réduction au même dénominateur*. »

sent quelquefois pour revivre dans leurs dérivés, et se meuvent ainsi continuellement dans les cadres absolus des idées. Ainsi le substantif *vertu* donne l'adjectif *vertueux*, l'adverbe *vertueusement*, le verbe *s'évertuer*, au sens de s'efforcer. L'adjectif *fort* donne le substantif *force*, les adverbes *fort*, et *fortement*, puis les verbes *forcer*, *fortifier*, *conforter*, *réconforter*, qui ont chacun leur sens propre. Nombre de substantifs dérivent d'adjectifs, de participes, de verbes, et peuvent en produire à leur tour. D'autres fois c'est le substantif qui devient, du moins au point où nous en sommes de l'évolution du langage, le principe d'une famille de mots. C'est à déterminer ces lois de dérivation et de transformation que s'occupe la philologie ; c'est à faire l'histoire, la description de tous les mots et de tous leurs sens que s'occupent la lexicographie et la sémantique ; c'est à les organiser dans une même phrase que s'occupe la syntaxe. La logique sert de base à toutes ces sciences, mais sans se confondre avec elles ; son champ d'étude est plus élevé et moins étendu.

93. **Les termes. Leurs divisions.** — Elle s'applique surtout à l'analyse des termes et des propositions. Les termes sont les éléments dans lesquels se résout la proposition ; ils expriment les idées dont se compose le jugement.

D'une manière générale, les termes se divisent comme les idées dont ils sont l'expression. Les uns sont positifs (comme *vie*, *grandeur*), et les autres négatifs (*infinité*, *immortalité*) ; les uns sont concrets (*grand*, *fort*), et les autres sont abstraits (*grandeur*, *force*) ; les uns sont singuliers ou propres (*Pierre*, *Paul*), et les autres universels ou communs (*homme*, *arbre*), ou collectifs (*famille*, *armée*), ou plus ou moins particuliers (*certain*, *quelques*), etc. En réalité tous les mots du dictionnaire d'une langue, les noms historiques et géographiques mis à part, sont communs ou universels. Sous ce rapport on peut dire que tous sont abstraits ; mais plusieurs sont dits concrets, comme *homme*, *grand*, *fort*, parce qu'ils expriment une substance

ou une qualité unie à son sujet. Cette substance est dite substance *seconde* par les scolastiques, pour la distinguer de la substance première, c'est-à-dire individuelle, qui seule est vraiment concrète. Ainsi *Pierre* est une substance première ; *homme* est une substance seconde.

94. **Termes identiques, synonymes, etc.** — Comme les idées encore, les termes sont *identiques*, ou *distincts*, ou *opposés*. Les termes plus ou moins identiques sont dits *synonymes*. Il n'y a pas de termes absolument synonymes mais tous ont en propre quelque nuance de signification. D'autre part, nombre de mots se rencontrent par un ou plusieurs points, et peuvent ainsi, dans maintes circonstances se substituer les uns aux autres. — Des synonymes se rapprochent les *paronymes*, qui sont des mots de sens différents, mais de son à peu près identique, comme *anoblir* et *ennoblir*. Signalons aussi les *homonymes*, qui ont même son, mais un sens et une orthographe différents, comme *chaîne* et *chêne*. Ces sortes de mots sont l'occasion d'une foule de jeux d'esprit, dits *jeux de mots*, véritables sophismes, qui consistent uniquement dans l'expression.

95. **Termes univoques, analogues, équivoques.** — Toujours à la manière des idées qu'ils expriment, les termes sont *univoques* ou *analogues*, suivant qu'ils sont appliqués avec le même sens aux objets qu'ils expriment ou avec un sens analogue. L'*humanité* est attribuée d'une manière univoque à Pierre et à Paul ; mais l'*être*, la *vérité*, la *science* sont attribués d'une manière analogue à l'homme et à Dieu. — Aux termes univoques sont opposés encore les termes *équivoques*. Tels sont les homonymes dont nous venons de parler. Il n'y a pas d'idée équivoque : l'équivoque ne peut provenir que de l'expression. En effet, l'idée exprime son objet parfaitement ou imparfaitement, formellement ou par analogie, mais elle l'exprime toujours. Il n'en est pas de même des termes. Voilà pourquoi il y a tant de disputes qui naissent des mots et qui tomberaient immédiatement si les idées étaient fidèlement traduites.

De Maistre a donc pu dire que « les mots engendrent presque toutes les erreurs ».

96. **Prévenir, dissiper les équivoques.** — Puisque les équivoques sont si fréquentes et si fâcheuses, il faut s'appliquer à les dissiper et à les prévenir. A cet effet, on distinguera toutes les propriétés, tous les usages des termes, toutes leurs significations. Quelle est leur valeur et dans quels sens sont-ils pris par l'auteur? Ce sens est-il *collectif* ou *distributif*, etc.? Et puis quelle part faut-il faire à la métaphore, à l'hyperbole, à la réticence? La lettre ne doit pas trahir l'esprit. Tous les termes, même les moins ambigus par eux-mêmes, peuvent avoir, suivant les circonstances, et surtout suivant l'intention de l'auteur, des sens très différents. Que sera-ce, si ces termes ont dû être traduits d'une langue dans une autre, et cela plusieurs fois, et par des interprètes peu exacts ! On ne saurait trop s'appliquer à bien comprendre un auteur ou un texte avant de le contredire, comme aussi à s'exprimer soi-même clairement et sans équivoque. A cet égard, une étude méthodique et philosophique de la langue, de chacun de ses termes et de toutes les idées élémentaires qui leur correspondent est très utile, sinon même indispensable.

97. **Clarté du français.** — La langue française prête beaucoup moins à l'équivoque que la plupart des autres et se recommande ainsi comme langue philosophique. Grâce à la construction de la phrase, à l'impossibilité de confondre le sujet avec l'attribut, grâce aux articles qui déterminent les mots, le sens est le moins douteux possible. Faisons seulement une ou deux comparaisons. Soit cette proposition latine : *Homines sunt sapientes*. Elle est ambiguë, et nous ne pouvons la traduire en français sans dissiper l'équivoque. Nous dirons donc, suivant l'intention de l'auteur : Des hommes sont sages, ou bien : Les hommes sont sages, etc. Considérons cette autre proposition latine : *Verus philosophus est vir beatus*. On ferait un contresens

en traduisant : L'homme heureux est un vrai philosophe : mais la construction latine n'exclut point par elle-même cette traduction. Sans doute le contexte pourra nous éclairer ; mais chaque phrase et même chaque mot devrait toujours porter avec lui sa lumière. Remarquons cependant que le français tient ses qualités maîtresses, et en particulier sa clarté et ses aptitudes philosophiques, du latin qui fut parlé dans les écoles du moyen âge.

CHAPITRE V

DE LA DÉFINITION ET DE LA DIVISION

98. **La définition**. — Ne traitez de rien sans d'abord le définir, nous dit Cicéron (1). Par la définition, en effet, on précise le sens des termes, on distingue et on éclaircit ses idées, on met de l'ordre dans toutes ses pensées. Nul philosophe n'a plus insisté qu'Aristote sur les avantages d'une bonne définition : lui-même a donné l'exemple, et l'on peut dire, avec J. de Maistre, que sa métaphysique n'est qu'un dictionnaire.

C'est qu'une bonne définition, à la considérer dans l'esprit, équivaut à une notion claire. En effet, définir (de *fin*, limite), c'est marquer les points de séparation de l'objet que l'on considère d'avec tous les autres ; c'est donc le distinguer et le reconnaître entre tous.

Considérée dans les termes qui l'expriment, la définition c'est la réponse par laquelle on satisfait à cette question qui vient aux lèvres si souvent et sur toutes sortes de sujets : Qu'est-ce que cela? (*Quid?*). De là le mot scolastique de *quiddité* (*quidditas*), qui signifie l'essence, la nature de la chose, essence ou nature que l'on détermine dans la réponse que l'on fait à la question : Qu'est-ce que cela?

(1) « Omnis quæ ratione suscipitur de aliqua re institutio debet a definitione proficisci, ut intelligatur quid sit id de quo disputatur. » (*De off.* lib. I, c. 2.) — Voir les Définitions fondamentales d'après Sully-Prudhomme (*Pensée contemporaine*, 2e année, 1905 mai, p. 501). Ces définitions ont paru d'abord dans la *Revue de métaph.* (1905, mars.)

99. **La division.** — La définition, du moins la définition parfaite, est donc l'expression de la claire connaissance de la chose. La division ne fait qu'ajouter à cette première connaissance et la compléter. Diviser, en effet, c'est reconnaître les éléments de la chose, c'est assigner leur nombre et leur ordre, c'est pénétrer de plus en plus dans la nature de l'objet : en un mot, c'est passer de l'idée *claire* à l'idée *distincte* et même *complète*. La division est donc une analyse : par elle on descend de degré en degré jusqu'aux éléments premiers, jusqu'aux idées les plus simples.

100. **Définition de mot ; définition de chose.** — Toutes les définitions n'ont pas le même caractère ni la même perfection. Il y a d'abord la définition de mot ou nominale, et la définition de chose ou réelle. La première, pour être le plus souvent accessoire au sujet, n'en est pas moins utile ; elle met sur la voie de la définition réelle ; il arrive même qu'elle lui équivaut. Parfois elle consiste seulement à expliquer le nom de la chose par d'autres noms plus ou moins synonymes, analogues. On dira par ex. que le temps c'est une succession, une durée ; que la vertu c'est l'innocence, l'honnêteté ; que le courage c'est la valeur, la vaillance ; et même, en passant d'une langue à une autre, on dira que la *vertu* c'est le *virtus* des Latins, que le courage c'est l'*animus*, le *fortitudo*.

On peut dire aussi que la définition nominale consiste à marquer de tel mot tel concept, conformément à l'usage ou en vertu d'un choix personnel. La définition nominale est donc *a priori*, pour ainsi dire ; elle est toujours vraie, du moins subjectivement ; elle ne préjuge rien et sert de point de départ.

On compte souvent parmi les nominales des définitions telles que celles-ci : L'âme est le premier principe de vie. — L'instinct est le principe de l'activité propre à l'animal. Mais ces définitions sont déjà des commencements de définitions réelles ; elles sont ce qu'il y a d'incontestable en ces dernières. A cause de ce caractère, elles peuvent servir

de principe dans une discussion aussi bien que les définitions de mot et, sous ce rapport, se confondre avec elles.

101. **L'étymologie.** — A la définition de mot se rattache encore la définition étymologique. Elle est fort importante. On dira, par exemple, que la vertu vient du latin *virtus* (*vis*), qui signifie *force, virilité* ; que la théologie est la *science de Dieu* ; que la philosophie est l'*amour de la sagesse*.

Autre chose, sans doute, est l'étymologie d'un nom et autre chose sa signification ou sa définition réelle ; il arrive même que la définition étymologique paraît en contradiction avec celle-ci : ainsi l'âme vient de *anima*, primitivement *souffle*, et c'est un esprit ; intelligence vient de *inter legere*, lire au travers, et c'est une faculté spirituelle. Mais l'étymologie nous met toujours sur la voie de quelque ressemblance ou analogie ; souvent même, comme nous venons de le voir, elle équivaut déjà à une définition réelle. De là son importance. L'étymologie des mots est ordinairement leur premier sens : c'est peu à peu que l'usage en a tiré une foule d'autres par voie d'analogie, de transposition, d'extension ou de restriction ; de là ces ramifications de sens si intéressantes à suivre, qui portent avec elles un précieux enseignement (1). Prenons un exemple très simple, le mot *travail*, qui paraît venir du latin populaire *tripalium* (*tres*, trois ; *palus*, pieu), sorte de chevalet, instrument de torture, formé de trois pieux. Le mot *travail* a signifié de bonne heure une machine servant à ferrer les chevaux vicieux, etc. ; puis, par une analogie facile à saisir, il est arrivé bien vite à signifier le *labeur* soit du corps, soit de l'esprit. Et le *labeur* lui-même vient de *labor*, le même que *labour* ; en passant du latin au français le mot s'est dédoublé : l'une de ses branches

(1) C'est là l'objet de la *sémantique*, partie importante de la philosophie du langage (v. chap. LIX). Cf. Bréal, *Essai de sémantique*. Plusieurs éd. ; A. Darmesteter, *La vie des mots*.

s'est particularisée pour signifier le labourage, et l'autre s'est généralisée. En résumé, l'étymologie nous introduit dans la science du langage, et les bonnes définitions de mots préparent les définitions de choses.

On voit maintenant ce qu'il y a de vrai dans les opinions contraires de certains auteurs, dont les uns prétendent que la définition de mot et celle de chose se confondent ; d'autres, qu'elles diffèrent totalement ; d'autres, que la définition étymologique n'est pas une définition, etc. La vérité est que ces diverses définitions se succèdent en allant de l'imparfait au parfait et en confondant souvent leurs limites.

102. **Définition essentielle ; physique, métaphysique ou logique.** — La plus parfaite des définitions réelles, la seule même qui mérite pleinement le nom de définition, c'est la définition *essentielle*. Elle est *physique* ou *métaphysique*, suivant qu'elle détermine les éléments physiques ou métaphysiques de la chose. Ex. d'une définition physique : L'homme est un être composé d'un corps et d'une âme. Ex. de définition métaphysique ou logique : L'homme est un animal raisonnable. Celle-ci, qui est le type de la définition scientifique, se fait, comme on le voit, par le *genre* prochain et la *différence* spécifique, qui sont de l'ordre logique ou abstrait et métaphysique, avant que d'être de l'ordre physique ou réel. Parfois on réunit ces deux sortes de définitions, afin de les éclairer l'une par l'autre, et l'on dit par ex. : L'homme est un être raisonnable composé d'un corps et d'une âme. Le baptême est le sacrement de la régénération, qui s'administre par l'eau et les paroles appropriées.

103. **Définitions imparfaites : extrinsèques ou intrinsèques.** — Mais il n'est pas toujours facile ou opportun de donner des définitions complètes et scientifiques. Il arrive donc qu'on ne désigne l'objet que par quelques-uns de ses principes intrinsèques ou extrinsèques, par quelques-unes de ses propriétés, de ses opérations, ou même

des circonstances de son apparition. Ex. : L'homme est un être intelligent (l'intelligence est un des principes essentiels de l'homme). — L'homme est un être mortel (autre caractère de l'homme). — C'est une créature de Dieu (définition par la cause). — C'est un être qui a Dieu pour modèle et pour fin (définition par la cause finale). — C'est le roi de la création (définition par les privilèges et le ministère). — Ex. de définitions par les effets, les conditions, les occasions, etc. : La douleur est ce qui nous arrache des soupirs et des larmes. — La joie est ce que l'on éprouve lorsque le visage est naturellement riant.

104. **Définition descriptive ; définition génétique.** — La définition descriptive, quand elle embrasse les caractères essentiels de l'objet, équivaut à une définition scientifique, et de plus elle offre tous les avantages littéraires de la description. Il est difficile, par exemple, de mieux définir Dieu que ne l'a fait Racine dans ces beaux vers, qui sont une véritable description :

> L'Eternel est son nom, le monde est son ouvrage :
> Il entend les soupirs de l'humble qu'on outrage,
> Juge tous les mortels avec d'égales lois,
> Et du haut de son trône interroge les rois.

On peut lui comparer la définition génétique des mathématiciens ; elle équivaut à une définition essentielle et consiste à dire comment la chose dont il s'agit est produite ou peut se produire. Ex. : La ligne est engendrée par le mouvement d'un point ; — la superficie, par le mouvement d'une ligne ; — la sphère, par la révolution d'un demi-cercle autour de son diamètre.

105. **Définition vulgaire ; définition arbitraire. Réflexion sur la langue philosophique.** — Nous distinguerons encore la définition commune, vulgaire, et la définition arbitraire ou personnelle. La définition commune est celle qui est donnée et entendue généralement, elle est proposée dans les manuels et les dictionnaires. La définition arbitraire ou personnelle est celle que l'on choisit pour mieux

expliquer son système ou sa pensée (1). Nombre de philosophes en ont abusé : ils se sont créé un langage artificiel, compliqué et obscur, même pour leurs disciples. C'est ainsi que les Allemands, à la suite de Kant, ont inventé un langage auprès duquel celui des scolastiques est d'une simplicité extrême, et qui, de plus, offre cet inconvénient, très grave, de varier d'un philosophe à un autre. En règle générale, le philosophe doit accepter les mots de la langue commune ; il doit ensuite n'attacher à ces mots que des sens qui leur appartiennent déjà ou qui dérivent des sens vulgaires et s'expliquent par eux (2). S'il est contraint de créer des expressions techniques, il doit le faire conformément à l'esprit de la langue et leur donner un sens précis. Mais autant que possible, il doit se servir du même langage que ses prédécesseurs. C'est ce qu'ont fait généralement les scolastiques. De là vient que la langue de nos anciens docteurs offre, en somme, peu d'expressions techniques et n'a point changé. Il nous est aussi facile de comprendre saint Thomas qu'à ses contemporains. Et non seulement ce langage n'est pas un embarras pour la pensée, mais il est un instrument précieux d'analyse philosophique.

106. **Règles de la définition.** — Il est facile maintenant de justifier les règles suivantes : 1° La définition doit être *claire*, plus claire que le défini. Elle doit, en effet, éclaircir l'idée et non pas l'obscurcir ni l'embarrasser. Par là se trouve condamnée l'abus des synonymes, des répétitions, le style prolixe et diffus. Il est rare que les défauts de

(1) En tant que la définition peut être choisie au gré de chacun, il n'y a pas de définition fausse, pas plus qu'il n'y a d'idée fausse. Nul n'est empêché d'appeler bien le mal et de couvrir la tyrannie du nom de liberté. Mais l'erreur, pour la définition, commence, quand on la compare à la définition reçue. Ainsi s'expliquent déjà, pour une part, tant de négations audacieuses, véritables défis jetés au sens commun.

(2) C'est ainsi que le sens philosophique attaché par les scolastiques aux mots *acte*, *puissance*, *matière*, *forme*, se ramène assez bien au sens vulgaire ou s'en éclaire facilement.

style ne soient pas en même temps des fautes de logique.

2° La définition doit être *précise*. On obtient la précision en assignant le genre prochain et la différence spécifique. Le genre prochain, en effet, indique la place de l'objet, et la différence spécifique le circonscrit rigoureusement. En vertu de cette règle, on ne définira pas l'aigle : *un animal carnassier*, ni le passereau : *un animal qui vit de grain*. Ces définitions, qui ne sont que des ébauches de la définition parfaite conviennent à d'autres espèces.

3° Il faut que la définition puisse se substituer au défini. Car elle est son expression exacte, elle a mêmes limites. Il faut donc que l'on puisse prendre indifféremment la définition pour le défini, sans altérer la vérité du discours.

4° On ne doit pas employer dans la définition le terme que l'on se propose précisément de définir ou quelque autre qui suppose cette définition : ce serait tomber dans la tautologie et la redondance ou dans un cercle vicieux. Par exemple, on ne définira pas la terre : *une matière terrestre*, ni la quantité : *ce qui est susceptible d'augmentation ou de diminution*.

5° En général, la définition ne doit pas être négative, parce que la négation ne saurait, par elle seule, nous instruire de rien. Cependant, si deux choses sont opposées contradictoirement, et si l'une des deux est connue, il suffira de nier l'une pour affirmer l'autre. Ainsi nous définirons la brute : « un animal qui n'est pas doué de raison » ; le simple : « ce qui n'a pas de parties » ; l'infini : « ce qui n'a pas de fin ». Bien souvent, toute autre définition qu'une définition négative est impossible.

6° Enfin, dans la définition, on doit s'abstenir des termes ambitieux et métaphoriques (1) qui éblouissent,

(1) Sous ce rapport comme sous les autres, les définitions proposées par les scolastiques sont, en général, bien supérieures à celles des modernes et surtout des Allemands. Voici, à ce sujet, l'aveu d'un philologue qui n'est point prévenu en notre faveur : « C'est à la scolastique

donnent le change, occupent l'imagination, mais n'apprennent rien. Par exemple, la superbe description que Buffon donne du cheval est la dernière des définitions que puisse choisir un naturaliste : « La plus noble conquête que l'homme ait jamais faite, etc. »

On voit facilement que toutes ces règles découlent de la première et qu'on peut les résumer en disant que la définition doit être claire sous tous les rapports. — Une question se présente maintenant :

107. **Est-il possible de tout définir**? — Il est évident d'abord qu'on ne peut pas tout définir avec rigueur, car : 1° les définitions n'auraient pas de fin. Définir, c'est assigner les principes d'une chose ; mais ces principes, à leur tour, peuvent être l'objet d'une demande et d'une définition : il faut donc s'arrêter devant les premières idées, les premiers principes, qui servent à tout définir, mais sont eux-mêmes indéfinissables.

2° D'ailleurs, sans remonter bien haut, nous trouvons nombre d'actes et de perceptions très simples, qu'on ne peut définir avec rigueur, puisqu'ils sont indécomposables et que toute définition suppose quelque analyse.

3° Considérons encore que toute définition essentielle devant se faire par le genre et la différence, il faut, par là même, que les genres suprêmes et les réalités transcendantes soient indéfinissables. Tels sont la substance, l'accident, l'être, la vérité, l'unité, etc., Dieu surtout.

4° Enfin, si les réalités les plus hautes ou les plus abstraites échappent à la définition, comme étant indécomposables, il en est de même des réalités individuelles, comme étant trop complexes : on ne peut que les décrire. Nous

et au bas latin, disons-le en passant, que le français doit l'incomparable netteté qu'il apporte dans la langue philosophique. Les termes sont presque tous abstraits (sauf dans la terminologie de la sensibilité) et ne donnent aucune prise à ces trahisons qu'entraînent les expressions métaphoriques. » (A. Darmesteter, *la Vie des mots*, p. 12, note.)

pouvons bien définir l'homme, l'animal, la plante, le minéral, mais non pas l'individu qui s'appelle Pierre ou Paul, ni telle plante, tel minéral : nous pouvons seulement les désigner sans équivoque. Comment définir le particulier en tant que tel, puisque toute définition est une idée plus ou moins générale? Et puis, comment saisir la raison dernière pour laquelle un individu n'est pas un autre?

Il résulte déjà de ces considérations qu'on ne peut définir parfaitement que les substances. Elles seules, en effet, ont proprement un genre et une différence spécifique. Cette conclusion s'éclaire encore, si nous considérons qu'on ne peut définir les choses, assigner leur essence, qu'autant qu'elles ont l'être ; or, l'être appartient d'abord et parfaitement aux substances seules : il s'ensuit qu'on ne peut définir parfaitement qu'elles. Les définitions des accidents sont moins parfaites ; celles des privations et des négations moins encore.

Mais si, au lieu d'une définition parfaite et rigoureuse, il s'agit d'une définition quelconque, rien alors n'est indéfinissable, ni ce que nous connaissons le mieux, ni ce que nous connaissons le moins et soupçonnons à peine. Il y a pour tout des explications utiles ou des définitions *provisoires* (selon le mot de Leibniz), qui préparent des définitions plus sûres. Voilà pourquoi les lexicographes sont fondés à définir tous les termes de la langue : les philosophes ont les mêmes droits sur les idées et sur les choses.

108. **Pascal et la définition**. — On ne peut donc approuver sans réserve Pascal quand il s'élève contre certaines définitions : « Il n'y a rien de plus faible, dit-il, que le discours de ceux qui veulent définir ces mots primitifs. Quelle nécessité y a-t-il par exemple d'expliquer ce qu'on entend par le mot homme? » — L'exemple est mal choisi. Rien n'est moins connu que l'homme à certains égards : si le nom est compris de tous, rien ne l'est moins que la chose. Aujourd'hui encore les écoles ne tombent point

d'accord sur une définition précise : c'est, en effet, l'une des conclusions capitales, toujours discutée, de la psychologie. Quant à certains autres mots primitifs et très généraux, comme l'être, l'unité, etc., s'il n'est pas possible de les définir avec rigueur, il est bon du moins de les expliquer : aucun philosophe n'a pu s'empêcher de le faire. — « Il y en a, continue Pascal, qui vont jusqu'à cette absurdité d'expliquer un mot par le mot même. J'en sais qui ont défini la lumière en cette sorte : *la lumière est un mouvement luminaire des corps lumineux* ; comme si on pouvait entendre les mots *luminaire* et *lumineux* sans celui de lumière. » — Ceci confirme nos propres réflexions ; mais ce qui suit est moins juste : « Car combien y a-t-il de personnes qui croient avoir défini le temps quand elles ont dit que c'est la mesure du mouvement, en lui laissant cependant son sens ordinaire? Et néanmoins elles ont fait une proposition, et non pas une définition. » — Nous convenons qu'on ne peut pas rigoureusement définir le temps ; mais il est bon de l'expliquer, et il est possible de signaler de quelque manière sa nature et ses propriétés.

109. **Moyens d'arriver à une bonne définition.** — On arrive à bien définir comme on arrive à bien connaître, par la comparaison. C'est en comparant les animaux, les plantes et les minéraux, que les naturalistes arrivent à déterminer les genres, les espèces, les familles, à classer les trois règnes de la nature. S'il faut indiquer quelques procédés, on trouve la définition de chaque chose en repassant tous les mots dont on se sert pour la désigner, en remarquant ses semblables, ses contraires, ses opposés, ses causes, ses effets, son origine, les circonstances de son apparition, surtout en déterminant ses éléments, s'il est possible. Tantôt il faut employer l'analyse et tantôt la synthèse ; l'esprit doit monter et descendre, observer au dehors et au dedans. Le tout est d'arriver à connaître ce que chaque chose a de commun avec celles qui lui

ressemblent (*genre*) et ce qu'elle a de particulier (*différence*) (1).

110. **Importance de la définition.** — Si l'on pouvait douter encore, après ce qui précède, de l'importance de la définition, nous ferions remarquer qu'*elle a la même fortune que la science* : « Les définitions partagent toutes les vicissitudes de la connaissance humaine », a dit un philosophe (2). Et, en effet, plus une science progresse, plus les définitions dont elle s'éclaire et qu'elle cherche à établir sont nombreuses, claires et complètes. A mesure que la chimie s'est développée, elle a perfectionné son langage, elle a créé sa *nomenclature*, elle a mieux décrit, spécifié, défini les éléments des corps et les composés dont elle s'occupe. Les sciences naturelles ont suivi la même voie. Pour ce qui est de la philosophie et de la théologie, on peut dire qu'elles consistent dans un certain nombre de principes, d'idées parfaitement claires et partant très bien définies. Observons en particulier que le progrès du dogme est marqué précisément par de nouvelles *définitions* dogmatiques, qui éclairent les premières et s'y ajoutent. Bref, *la définition est à la fois le principe et le terme de la science*. On part d'une définition incomplète ou provisoire, ou entendue imparfaitement, pour arriver à une définition complète et parfaitement comprise (3). Les définitions, comme les idées, sont d'abord confuses : elles s'éclaircissent ensuite par des observations et des recherches. Celui-là même qui reçoit d'un maître des définitions parfaites n'en aura la pleine intelligence que lorsqu'il pourra les justifier et qu'elles lui serviront à résumer sa connaissance.

(1) Cf. S. Th., In II Poster., l. XVI.

(2) *Dict. des sciences phil.* d'Ad. Franck. V. Définition.

(3) C'est au fond, ce que veut dire de son côté Stuart Mill dans ce passage : « Tant que les sciences sont imparfaites, les définitions doivent partager leurs imperfections ; et si les premières progressent, les secondes progresseront aussi. Tout ce qu'on peut donc attendre d'une définition placée en tête d'une étude, c'est qu'elle détermine le but des recherches. » (*Logique*, Préface, § 1.)

La définition a donc ce double aspect et rend ce double service : c'est un *principe* pour ceux qui apprennent ; c'est une *conclusion* pour ceux qui ont appris. Et c'est bien là l'une des meilleures interprétations qu'on puisse donner à cette parole de saint Thomas : « *Discursus rationis semper incipit ab intellectu et terminatur ad intellectum.* » On comprend maintenant que les anciens philosophes aient tant insisté sur la définition (v. n. 98). Les erreurs scientifiques et religieuses commencent ou finissent toujours par l'altération de quelque définition ou principe. Les matérialistes, les panthéistes ne sauraient définir comme nous Dieu, l'âme, l'homme, etc., et c'est à défendre leurs fausses définitions qu'ils s'appliquent, comme nous nous appliquons à justifier les nôtres. « Les mots sont les forteresses de la pensée », a dit Hamilton, et ce mot profond renferme plus de vérité encore qu'Hamilton ne le croyait.

111. **Division. Tout réel ; tout logique.** — A la définition succède la division. Par la première on distingue l'objet de tout ce qui lui est étranger, on reconnaît pour ainsi dire son *unité* ; par la seconde on distingue ses parties, ses éléments, on reconnaît sa *pluralité* ou plutôt sa complexité et la pluralité de ses parties. Par la définition de l'objet l'idée devient *claire* ; par la division, l'idée devient *distincte*.

Puisque la division consiste à *distribuer* une chose, *un tout en ses parties*, il y a autant d'espèces de divisions qu'il y a d'espèces de touts et de parties. Or, on peut distinguer d'abord le tout *réel*, actuel, et le tout purement *logique* ou universel. Quelques-uns appellent ce dernier *potentiel*. Mais alors il faut le distinguer du tout réel potentiel que nous signalons plus bas et qui est potentiel à cause de ses parties et non à cause de lui-même. Le tout réel est actuel, il est donné formellement dans les choses : ainsi l'homme, le corps. Le tout logique ou universel est formellement une idée qui s'applique à plusieurs autres, et, sous ce rapport du moins, les renferme, tantôt d'une manière analogue, tantôt d'une manière univoque. Ainsi l'idée d'être est un *tout analogue*, où l'on peut considérer l'idée de substance et l'idée d'accident. L'idée de corps est un *tout univoque* où l'on peut considérer l'idée de tous les corps, inorganiques ou vivants.

112. **Tout physique ; tout métaphysique.** — Le tout réel est composé de parties distinctes réellement ou logiquement. De là le tout *physique* et le tout *métaphysique*. Ex. du premier : l'homme en tant qu'il est composé d'une âme et d'un corps. Ex. du second : l'homme encore en tant qu'il est composé de genre et de différence, d'animalité et de raison.

113. **Tout essentiel, intégral, potentiel, accidentel.** — Le tout physique est composé de parties essentielles, ou intégrales, ou potentielles, ou accidentelles : de là encore diverses sortes de touts. Ex. de tout *essentiel* : l'homme, en tant qu'il est composé de matière et de forme substantielle, d'âme et de corps. Ex. de tout *intégral* : le corps de l'homme, en tant qu'il résulte de divers membres. Ex. de tout *potentiel :* l'âme, en tant qu'elle réunit diverses puissances ou facultés : sensibilité, raison, etc. Ex. : de tout *accidentel :* l'homme, au dire de ceux qui expliquent l'union de l'âme et du corps par une harmonie préétablie ; ainsi encore toutes les œuvres artificielles : un meuble, une maison.

114. **Règles de la division.** — 1° Dans toute division il faut que toutes les parties prises ensemble cadrent exactement avec le tout, c'est-à-dire l'égalent sans le dépasser.

2° Il faut ensuite que chaque membre de la division soit distinct et ne rentre pas dans un autre. La division moderne des facultés de l'âme en intelligence, sensibilité et volonté, pèche contre cette règle ; car elle induit à ranger sous l'intelligence les facultés de connaissance sensible qui se rapportent en réalité à la sensibilité.

3° La division doit être graduée, c'est-à-dire qu'il faut assigner d'abord les parties les plus étendues, les plus géné-

rales, puis les parties immédiates de celles-ci, et ainsi de suite. Les divisions et les subdivisions doivent se succéder naturellement et former des ramifications.

4° Cependant il ne faut pas multiplier outre mesure les subdivisions. Diviser jusqu'à la poussière, remarque Sénèque, ne vaut pas mieux que tout confondre.

Bien pratiquée, la division achève ce que la définition avait commencé, et elle mérite les mêmes éloges : « Si je trouvais un maître, disait Socrate, qui sût parfaitement diviser, je suivrais ses traces comme celles d'un Dieu. »

CHAPITRE VI

DU JUGEMENT ET DE LA PROPOSITION

---

115. — **Le jugement : sa nature.** — Le jugement est l'acte par lequel l'esprit compose ou divise deux idées ou deux termes ; il les compose par l'affirmation et les divise par la négation. Expliquons cette définition. Le jugement est un acte de l'esprit, et non de la volonté, comme a paru le soutenir Descartes. Car, bien que la volonté influe d'une manière étonnante sur la plupart de nos jugements, et qu'elle puisse jusqu'à un certain point les *commander* (v. chap. LIV, de la liberté), cependant ils sont *effectués* par l'intelligence.

Maintenant l'intelligence juge-t-elle par là même qu'elle voit la convenance ou la disconvenance des idées? Plusieurs le pensent ; d'autres les contredisent (1) et prétendent qu'il faut un acte ultérieur qui constitue l'affirmation. Mais leur opinion nous paraît se rapprocher de celle de Descartes. Si le jugement est un acte de pure intelligence, on ne voit pas ce qui peut le constituer, si ce n'est une *vue*, celle de la convenance ou de la disconvenance de deux idées. Qu'est-ce qu'affirmer intellectuellement si ce n'est se dire à soi-même que telle chose est ou n'est pas une autre? Et qu'est-ce que se tenir un pareil langage si ce n'est voir qu'il en est ainsi et en avoir conscience? Il n'y a donc pas deux actes dans l'intelligence : l'un par lequel elle verrait que deux idées sont associables ; l'autre,

(1) Ainsi le card. Zigliara, *Summa phil.* Logica, De judicio, C. I, A. I.

par lequel elle les associerait. Mais l'intelligence voit simplement que les idées sont associées ou ne le sont pas. (Cf. 880).

Quoi qu'il en soit, par le jugement l'esprit unit ou divise deux idées ou deux termes. Ce sont là, en effet, les éléments essentiels du jugement ; et il ne suffit pas, pour juger, de les juxtaposer d'une certaine manière, c'est-à-dire de les voir l'un et l'autre ; il ne suffit pas même de les *comparer :* il faut encore voir leur rapport en affirmant ou niant l'un de l'autre. Par ex., il ne suffit pas de dire : *la vertu aimable*, mais il faut dire ou sous-entendre : la vertu *est* aimable (1). Le jugement consiste même *formellement* dans cette affirmation ou cette négation ; les idées ou les termes ne sont que sa matière. C'est pourquoi le jugement est *essentiellement un*. Il est indivisible comme tel.

116. **Le jugement n'est pas une opération première.** — Cousin et ses disciples ont regardé certains jugements comme des actes premiers de l'esprit ; certaines perceptions primitives seraient, d'après eux, des jugements (2). Ce qui a pu les induire en erreur, c'est que certaines appréhensions primitives donnent des idées complexes, qui, décomposées aussitôt et recomposées, deviennent des jugements. L'homme se sent vivre, marcher, souffrir, et, distinguant de sa propre personne la souffrance qui l'affecte ou l'acte qu'il exerce, il dit : J'existe, je marche, je souffre. Mais l'appréhension et l'idée confuse de soi-même a précédé ce jugement. Dans l'ordre réel, comme dans l'ordre logique, l'idée est donc avant le jugement.

(1) Il peut paraître inutile de rappeler ces vérités. Elles sont néanmoins niées, par ex. dans le *Précis de logique évolutionniste* de Paul Regnaud, 1897.

(2) Cf. Garnier, *Traité des facultés de l'âme*, T. III, liv. IX, ch. 1. — Paul Janet reste dans le doute ; mais il admet que « pour l'analyse, les parties du jugement lui sont théoriquement antérieures ». *Traité élém.*, n° 304. — On remarquera l'analogie de cette opinion avec celle de Kant, qui dérive ses catégories du jugement.

117. **Espèces de jugements. Rapports des deux termes.** — Le jugement est *prudent* ou *téméraire*, suivant que les motifs sur lesquels il se fonde sont suffisants ou non. Il est évident immédiatement (*per se notum*) ou médiatement, suivant que l'esprit en saisit la vérité du premier coup ou après raisonnement. Toute conclusion est donc un jugement médiatement évident. Mais ce qui est une conclusion aujourd'hui peut devenir un principe demain, s'il y a progrès dans l'évidence. Et puis tous les esprits n'ont pas la même pénétration et ne partent pas rigoureusement des mêmes points. En général, plus un esprit est puissant, plus il embrasse de vérités immédiatement, à la manière des principes.

Le jugement ou plutôt le rapport de ses deux termes, peut être considéré à deux points de vue : au point de vue de la compréhension et au point de vue de l'extension. Nous ne parlons pas ici des jugements à termes singuliers et qui sont de véritables équations. Au point de vue de la compréhension, le sujet qui est le premier terme, peut être regardé comme le tout par rapport à l'attribut. Celui-ci est alors une partie du sujet. Au point de vue de l'extension, au contraire, le sujet peut être regardé comme une partie qui rentre dans l'attribut comme dans un tout. Soit par ex. cette proposition : La vertu est aimable. Il est évident que la vertu peut être considérée comme contenant l'amabilité ou comme contenue elle-même parmi les choses aimables. On s'explique très bien tout ceci par ce qui a été dit de la compréhension et de l'extension, et de la manière dont l'espèce contient le genre et se trouve contenue par lui. Mais nous ne serions pas fondés à en conclure avec M Rabier, que : « règle générale, dans les jugements, la pensée vise exclusivement les rapports de compréhension et nullement les rapports d'extension. »

Ce qu'on peut dire de plus juste en cette matière, c'est que l'analyse et la synthèse s'accompagnent toujours de quelque manière ; c'est que l'esprit commence ses opérations tantôt par l'une et tantôt par l'autre. S'il compare

une idée ou la chose qu'elle exprime avec ses éléments ou les qualités qu'elle possède, il forme un jugement *par voie de compréhension*, il saisit l'identité du tout avec telle de ses parties. Au contraire, s'il compare une idée, ou la chose qu'elle exprime, avec une autre idée ou une autre chose, où elle est contenue, et saisit une identité, celle de la partie avec le tout, il forme un jugement *par voie d'extension*. Mais par l'une et l'autre voie il arrive au même but. Il peut même se faire souvent qu'un jugement obtenu par voie d'extension (ou de synthèse, d'expérience) soit analytique en lui-même et reconnu comme tel plus tard ; et réciproquement il peut se faire qu'un jugement obtenu par voie d'analyse d'un sujet réel soit vérifié plus tard par l'expérience.

118. **Jugement analytique ; jugement synthétique.** — Maintenant on comprendra facilement la division suivante. Le jugement est *analytique* ou *synthétique*. Le premier résulte de la pure analyse ou décomposition d'une idée. Ex. : *Dieu* est bon. Le *tout* est plus grand que sa partie. Tous les principes de métaphysique sont des jugements de ce genre ; pour les vérifier, il suffit d'analyser le sujet.

Le jugement synthétique, au contraire, résulte en définitive d'une expérience. Tels sont tous les jugements de fait : J'existe. — Le soleil se lève. C'est pourquoi les jugements synthétiques sont dits *à posteriori, contingents, en matière contingente, empiriques, physiques*. Les autres sont dits *à priori, nécessaires, en matière nécessaire, absolus, purs, métaphysiques*.

Cette division est adéquate, car les deux membres sont opposés d'une manière contradictoire. Dans le jugement analytique l'attribut fait partie du sujet, il est impliqué logiquement et nécessairement dans le sujet ; dans les jugements synthétiques, au contraire, le prédicat est comme surajouté au sujet ; il s'y joint, mais n'en sort pas. Cependant, Kant a refusé d'admettre cette doctrine et voici la sienne.

119. **Les jugements synthétiques à priori.** — Il reconnaît d'abord comme nous les jugements analytiques, qu'il nomme *explicatifs* (ils le sont, en effet), et les jugements synthétiques, qu'il nomme *extensifs* (ce qui peut se dire également). Il remarque ensuite que les jugements analytiques offrent trois propriétés, qui ne conviennent pas aux jugements synthétiques : 1° leur attribut est contenu dans la nature du sujet ; 2° ils sont nécessaires ; 3° ils sont universels. Mais, ajoute-t-il, certains jugements, qui ont la seconde et la troisième propriété, n'ont pas la première. Il y aurait donc des jugements nécessaires et universels, mais dont l'attribut ne serait pas contenu dans le sujet, et qui auraient par conséquent quelque chose de commun, d'une part avec les jugements analytiques et, d'autre part, avec les jugements synthétiques. Ces jugements intermédiaires et mixtes, Kant propose de les appeler *synthétiques à priori*. Comme exemples, il donne ceux-ci : Tout effet a une cause. — Cinq plus sept égale douze. — Le plus court chemin d'un point à l'autre c'est la ligne droite.

Critique. — Il n'y a pas de milieu entre deux contradictoires, et par conséquent entre le jugement analytique et le jugement synthétique. Les trois propriétés que Kant reconnaît aux jugements analytiques sont inséparables ; la deuxième et la troisième découlent essentiellement de la première. Pourquoi ces jugements sont-ils universels et nécessaires ? — Parce que leur attribut est contenu dans le sujet, et que par conséquent ils se vérifient toutes les fois que le sujet est posé.

Pour ce qui est des exemples allégués, ils sont mal choisis et répudiés quelquefois, du moins les deux derniers, par ceux-là mêmes qui admettent les jugements synthétiques *à priori*. Que l'on considère sous toutes ses faces le nombre $5+7$, on s'aperçoit bientôt qu'il équivaut à 12. On s'apercevrait de la même manière qu'il équivaut à 6×2, ou à 4×3, etc. Si l'on analyse l'idée d'une ligne droite, on s'aperçoit également qu'on ne peut rien concevoir de plus direct, de plus court entre deux points donnés.

Le principe de causalité mérite d'être étudié plus longuement, mais il n'est pas moins analytique que les précédents. L'effet, c'est-à-dire plutôt *ce qui arrive à exister, a une cause*, implique une cause. Un commencement d'existence exige un principe extrinsèque de cette existence, car l'être ne peut provenir du non-être, lui répondre positivement, ou lui succéder. Sans doute, l'effet ne contient pas réellement, physiquement la cause, comme le tout contient sa partie : ce serait plutôt la cause qui contiendrait l'effet de cette manière ; mais l'effet contient la cause *logiquement* (1), c'est-à-dire qu'il la livre à notre connaissance (V. encore nº 325).

On nous oppose (2) que toutes les preuves alléguées par les scolastiques pour prouver que ce principe est analytique supposent précisément ce qui est en question, savoir que tout ce qui arrive a une cause, que toute chose a sa raison d'être. Mais nous convenons sans peine que le principe de causalité ne peut pas être démontré à celui qui le nie formellement : c'est un premier principe, il se suffit à lui-même. Nous prétendons démontrer seulement qu'il est analytique. De Margerie lui-même paraît en convenir, puisqu'il reconnaît que la raison de notre assentiment au principe de causalité est le *lien des idées*. Ce lien absolu des idées est aussi le lien nécessaire des choses. Seulement

(1) M. l'abbé Piat le dit, en termes équivalents : Dans les jugements hétérologiques (tels que le principe de causalité) on passe du même à l'autre... par une indigence de nature qui se trouve dans le même : ce qu'on peut appeler une *exigence essentielle*... La marque qui appelle le prédicat, y réside dans le sujet. Et cela, Platon, Aristote, et, après eux, saint Thomas d'Aquin l'avaient déjà vu : nous ne disons rien de nouveau ; nous ne faisons que préciser une pensée antique. Par suite, il n'y a pas de propositions synthétiques, au sens de Kant. Tous nos jugements nécessaires se ramènent d'une manière ou de l'autre à l'évidence ; tous nos jugements nécessaires sont *analytiques*. L'idée de Kant est un rêve d'où l'on sort, en poussant son œuvre un peu plus loin. » (*Valeur de la raison humaine*, dans la *Revue néo-scolastique* de février 1907.)

(2) Am. DE MARGERIE, par ex. (*Annales de phil. chr.* sept. 1888).

de Margerie commet une pétition de principe, quand il essaie d'assigner pour fondement métaphysique du principe de causalité l'existence de Dieu. En effet, quand nous démontrons l'existence de Dieu, c'est précisément en vertu du principe de causalité. Et qu'on n'essaie pas ici de soutenir que si toute chose qui commence a sa cause, c'est en définitive parce que Dieu ne serait pas Dieu si une chose pouvait commencer sans lui. Car si toute chose qui commence a sa cause, c'est d'abord et surtout parce qu'elle ne peut pas commencer par elle-même.

120. **Règles des jugements.** — Les jugements analytiques et synthétiques sont soumis à certaines règles qui dérivent de leur nature même. Et d'abord les jugements synthétiques, étant fondés sur l'expérience, ne sont vrais que dans la mesure où celle-ci est suffisante. Si l'expérience est immédiate et échappe à toute méprise, comme l'expérience de notre propre existence, le jugement est au-dessus de toute contestation. — Et remarquons ici que le jugement sur notre propre existence peut et doit être regardé comme synthétique, bien que nous ayons dit plus haut qu'il résultait de l'analyse de l'idée du moi. Car le moi dont l'analyse donne le jugement : *Je suis*, n'est pas le moi abstrait, dépouillé de ses propriétés et de ses modes ; c'est le moi concret, existant, senti, dont l'idée est particulière et très complexe. Or, par jugements analytiques, nous entendons ceux dont le sujet est un abstrait, une essence, et qui résultent d'une pure analyse de ce sujet, indépendamment de toute expérience.

Les règles de ces jugements ne sauraient être contestées. Il peut paraître superflu de les donner. Les voici : 1º Si l'attribut est contenu dans le sujet, le jugement sera vrai ; 2º s'il n'y est pas contenu, le jugement pourra être vrai, mais non point comme analytique. Soit ce jugement : *Dieu est*. Il est vrai en soi, mais non point en vertu de l'analyse du sujet (c'est du moins l'opinion de beaucoup de scolastiques) ; car le sujet n'est ici que l'idée de Dieu ;

or cette idée ne contient qu'une existence et une perfection idéales. Donc affirmer l'existence de Dieu en vertu de l'analyse de l'idée de Dieu, c'est affirmer l'identité de l'idée et de la réalité, c'est aller contre la *loi d'identité*, fondement de tout jugement analytique.

121. **La proposition : elle n'est que l'un des éléments du discours.** — L'expression verbale du jugement s'appelle *proposition*. Avant d'en parler, faisons une remarque importante. Il serait injuste de ne voir dans le discours (en latin *oratio*) qu'un ensemble de jugements et de propositions. La parole est un signe excellent dont l'homme se sert pour manifester toutes ses idées, tous ses sentiments et toutes ses volontés. De là cette variété infinie dans l'expression et le style ; de là ces formes toujours nouvelles et flexibles comme les pensées qu'elles doivent revêtir exactement. La parole sert non seulement à *énoncer* un jugement, mais encore à nous mettre en rapport avec nos semblables, supérieurs, égaux ou inférieurs, et dans toutes les circonstances possibles : elle sert à *prier*, à *menacer*, à *commander*, à *défendre*, à *interroger*, *à appeler*, etc. (1). Il est donc impossible de retrouver toute la perfection de la parole dans les énonciations qu'elle contient. Comment ramener à une pure énonciation cette simple parole : *Allez?* Nous trouvons bien par l'analyse cette énonciation : *Vous, soyez, allant.* Mais comment traduire *soyez ?*

Toutefois, et on le voit par cet exemple même, l'énonciation est le squelette de la parole, elle supporte le reste ; elle en est la partie vraie ou la partie fausse. C'est pourquoi on ne trouve en définitive que des énonciations dans les ouvrages de pure science, comme aussi dans les documents, les traités, les actes judiciaires. Le langage scientifique et en particulier celui des mathématiques ne comporte pas autre chose. Le mathématicien ne prie pas, ne

(1) Cf. S. Th. In lib. I. *Periherm.*, lect. VII.

menace pas : il énonce. Et parce que les mathématiques ne s'occupent en définitive que de la quantité, le verbe des mathématiques est peu étendu malgré ses ressources et ses formes : égaler, multiplier, diviser, etc. Or, le logicien s'occupe de l'être et de l'idée à la manière dont le mathématicien s'occupe de la quantité : la logique est la mathématique de l'être. Le verbe du logicien, à la différence de celui du mathématicien, est donc sans limite ; mais, de même que le mathématicien, le logicien ne parle que pour *énoncer des jugements*, c'est-à-dire formuler des propositions.

122. **Matière et forme de la proposition.** — La proposition est donc l'énonciation d'un jugement. Elle se compose du *sujet*, de l'*attribut* et du *verbe*. Le sujet et l'attribut, c'est-à-dire les deux termes qui expriment les deux idées dont se compose le jugement, sont la *matière* de la proposition ; le verbe qui réunit ces deux idées en une seule en est la *forme*, le lien (en latin *copula*). Le sujet est ce dont on affirme ou nie une chose ; l'attribut est ce qui est affirmé ou nié du sujet. L'attribut peut être affirmé ou nié directement (*in sensu recto*) ou indirectement (*in sensu obliquo*), c'est-à-dire au nominatif ou à un autre cas. Ex. : Dieu est bon. — Ce livre est de Pierre. Cette seconde proposition équivaut à celle-ci : Ce livre est le livre de Pierre, où l'attribution est directe.

123. **Remarques : Le verbe est du côté de l'attribut.** — Le verbe n'est pas à égale distance des termes, pour ainsi dire ; il se rapporte et se joint plutôt à l'attribut. Il ne faudrait pas écrire : Dieu est... juste, mais plutôt : Dieu... est juste. La raison en est que l'attribut est comme la forme et l'acte du sujet, il se rapporte à lui, il le détermine, il s'y ajoute ; le sujet le précède, le sujet l'attend. Mais l'attribut ne remplit bien ce rôle vis-à-vis du sujet qu'autant qu'il ne fait qu'un avec le verbe qui exprime l'acte et l'union. Il nous sera permis de voir un signe de cette vérité dans cette règle de la ponctuation qui permet de séparer le sujet

du verbe par une virgule, lorsque le sujet est assez étendu et complexe, mais qui ne permet pas de séparer le verbe de l'attribut.

124. **Le verbe être et le verbe avoir**. — Remarquons ensuite que le verbe qui est ici le lien de toute proposition est le verbe substantiel *être*. Parmi les verbes accidentels, qui tous le contiennent implicitement et ajoutent à son rôle le leur propre, se fait remarquer en français le verbe *avoir*. Il est dit avec le verbe être, *verbe auxiliaire*, parce qu'il sert à conjuguer les autres ; mais il y a entre eux toute la différence que nous venons de dire. D'ailleurs le verbe avoir n'a pas en latin et dans les autres langues la même importance qu'en français, où il est le type des verbes accidentels. Le verbe être, au contraire, a partout le même rôle. Il est dit verbe *substantiel*, parce qu'il fait le fond de tous les autres et aussi parce qu'il désigne lui-même la substance ou l'essence ; par ex. : L'homme *est* une créature raisonnable. Le verbe avoir, au contraire, est un verbe *accidentel*, il signifie de lui-même un accident ou ce que l'on considère comme tel ; par ex. : L'homme *a* des pieds et des mains ; il *a* une âme et un corps. A parler rigoureusement, l'homme *est* une âme et un corps, et il *a* des pieds et des mains.

125. **Termes explicites et termes implicites ; termes simples et termes complexes**. — Nous observerons en troisième lieu que les termes de la proposition ne sont pas toujours formellement exprimés. Par ex., il sont tous impliqués dans cet impératif : *Allez*, et dans ces mots de César : *Veni, vidi, vici*, qui contiennent chacun une proposition (1). Quelquefois, c'est l'attribut seul qui fait corps avec le verbe : par ex. : *Dieu créa*. D'autres fois c'est le

(1) Ces propositions sont dites *de primo adjacente*. Si la proposition renferme un terme explicite avec le verbe, elle est dite *de secundo adjacente ;* si les deux termes sont explicites avec le verbe, elle est dite de *tertio adjacente*.

sujet ; par ex. en latin : *Creavit mundum*. — Ajoutons que les termes peuvent être simples, comme dans les exemples précédents, ou complexes, c'est-à-dire formés de plusieurs mots. Ex. : *La crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse*.

126. **Espèces de propositions** (1) : **proposition naturelle, forcée, etc.** — Au point de vue de la disposition et du rapport des termes, la proposition est plus ou moins naturelle et même forcée. De sa nature le sujet a moins d'extension que l'attribut et se place en premier lieu, du

(1) Signalons ici une opinion de M. J. Lachelier, qui propose de distinguer les propositions d'*inhérence* et les propositions *de relation*. La proposition d'inhérence est celle où l'attribut est donné comme inhérent ou appliqué au sujet ; ex. : Augustin est éloquent. La proposition de relation est celle qui marque une relation entre les deux termes ; ex.: Augustin est fils de Monique. — Mais cette distinction ne fait qu'obscurcir la théorie de la proposition et du jugement, en nous ramenant mal à propos à l'ordre ontologique. Dans la proposition, en effet, de même que dans le jugement, dont elle est l'expression, tous les rapports des termes sont ramenés uniformément aux rapports de sujet et d'attribut analogues à ceux de substance et d'accident dans l'ordre ontologique. Et de même que l'accident comprend non seulement la qualité (le qualificatif, l'attribut), mais tous les autres modes accidentels (quantité, relations quelconques), de même, dans la proposition, l'attribution s'étend indifféremment aux rapports d'inhérence et aux simples relations. C'est ce qu'a mieux compris M. Rabier, quand il dit : « Ici le langage... opère une simplification, qui n'a pas été assez remarquée, et qui est pourtant de très grande conséquence. Le langage réduit à l'unité tous les rapports saisis par le jugement. Dans le langage, en effet, tous les rapports deviennent des rapports de *qualification* ou d'*attribution*, c'est-à-dire des rapports d'inhérence d'un attribut à un sujet. » Et il ajoute un peu plus loin : « Le langage opère donc ici pour les jugements une simplification analogue à celle qu'on opère sur des fractions ordinaires par *la réduction au même dénominateur*. Et de même que cette réduction rend seules possibles les opérations à exécuter sur les fractions, de même cette réduction des jugements à l'unité de forme permet seule de manier commodément les propositions et d'exécuter les diverses opérations logiques ». (*Logique* 1re éd., p. 18 et 20). — M. J. Lachelier propose de distinguer de même les syllogismes d'*inhérence* et les syllogismes *de relation*. Mais cette distinction nouvelle est ruinée avec l'autre (V. ses *Etudes sur le syllogisme*, 1907.)

moins en français. Lorsqu'il en est ainsi, la proposition est parfaitement *naturelle*. Ex. : La prudence est une vertu. Mais il peut se faire que les termes soient renversés et que le sujet devienne l'attribut. Nous ne parlons pas ici de l'inversion si habituelle en latin et permise si souvent en poésie française ; car l'inversion, tout en plaçant le sujet au lieu de l'attribut, n'enlève pas à ces deux termes leur caractère dans l'esprit. Ainsi dans ces termes : Juste est Dieu — Aimable est la vertu, Dieu et la vertu sont toujours sujets. Mais il peut se faire, disons-nous, que le sujet prenne réellement dans l'esprit la place de l'attribut. Alors nous aurons les propositions suivantes : Certain être spirituel est l'âme humaine. — Certaine vertu est la prudence, etc. La proposition est dite alors *indirecte, forcée*. Enfin, en troisième lieu, il peut se faire que le sujet et l'attribut soient pris dans leur sens matériel et non pas dans leur sens formel, ce qui permet d'affirmer l'un de l'autre sans avoir égard à leur extension. Ex. : Quelque chose de froid est blanc (savoir la neige). Cette proposition est vraie ; mais il est évident que si la neige est blanche, ce n'est pas parce qu'elle est froide. Ces sortes de propositions sont dites *accidentelles* (*per accidens, præter naturam*). Elles exposent à de nombreuses équivoques qu'on ne saurait dissiper avec trop de soin.

127. **Proposition simple ; proposition composée, etc.** — Au point de vue de l'unité, la proposition est *simple* ou *composée*. La proposition simple ne contient qu'une seule énonciation ; la proposition composée en contient plusieurs. La première ne contient qu'un seul sujet et un seul attribut ; la seconde contient plusieurs sujets ou plusieurs attributs ou même plusieurs propositions tout à fait distinctes, jointes ensemble par des pronoms relatifs ou des particules. Si toutes ces propositions se rapportent à une principale ou sont comprises les unes dans les autres, la proposition est *une*, quoique complexe ; sinon, elle est *multiple*, l'union de ses parties étant tout accidentelle.

D'autres préfèrent expliquer ainsi la division de la proposition au point de vue de l'unité. La proposition est est *une* ou *multiple*. La proposition est *une simplement* ou *une conjointement* avec d'autres. La proposition *une simplement* affirme une chose d'une autre seule (c'est notre proposition simple). La proposition *une conjointement* affirme plusieurs choses d'une seule ou exprime une connexion entre plusieurs propositions ; par ex. : Si vous voulez, partez. Enfin la proposition *multiple* résulte de plusieurs propositions qui ne se ramènent pas au même concept.

On distingue ensuite diverses sortes de propositions au point de vue de leur *matière*, de leur *quantité*, de leur *forme* et de leur *qualité*.

Au point de vue de la *matière*, c'est-à-dire des termes et de leur rapport, la proposition est dite *nécessaire*, ou *contingente*, ou *possible*, ou *impossible* : *nécessaire*, si l'attribut est de l'essence du sujet ; par ex. : Dieu est juste ; *contingente*, si l'attribut peut convenir au sujet et lui convient en effet ; par ex. : L'homme existe ; — *possible*, si l'attribut peut convenir au sujet, mais de fait ne lui convient pas ; par ex. : Vous mourrez demain ; — *impossible*, si l'attribut répugne au sujet ; par ex. : L'être est le néant. Il est évident que les propositions contingentes et les propositions possibles sont *synthétiques* ; les autres sont *analytiques* (cf. n. 118).

128. **Propositions universelle, particulière. Remarques.** — En raison de la *quantité*, c'est-à-dire de l'extension du sujet, la proposition est dite *universelle*, ou *particulière*, selon que le sujet est pris dans toute son extension ou non. La proposition *singulière* se rapporte ici à la proposition universelle plutôt qu'à l'autre, et tombe sous les mêmes lois, parce que le sujet y est pris sans limitation. La proposition *déterminée* peut être universelle ou particulière ; il en est de même de la proposition *indéterminée, indéfinie*. Les propositions universelles et les propositions

particulières embrassent donc toutes les sortes de propositions.

Remarquons ici 1° que si la proposition est indéfinie et en matière nécessaire, elle équivaut à une proposition universelle. Ex. : *L'homme est raisonnable*, c'est-à-dire *tout homme*. Si elle est indéfinie et en matière contingente, elle équivaut d'ordinaire à une proposition particulière. Ex. : *L'homme est menteur*, c'est-à-dire certains hommes sont menteurs.

2° La proposition universelle est plus ou moins rigoureuse et à l'abri des exceptions. En d'autres termes, sa certitude est *métaphysique*, ou *physique*, ou *morale*. Ex. : *Tout cercle est rond* (certitude métaphysique). — *Le feu brûle* (certitude physique). — *Le fils aime son père* (certitude morale).

3° Au sujet de l'extension et de la compréhension de l'attribut, nous remarquerons que dans les propositions affirmatives, l'attribut est pris dans toute sa compréhension, mais non dans toute son extension. Ex. : *L'homme est mortel*, c'est-à-dire l'homme a tous les caractères de la mortalité, mais il n'est pas tout être mortel. — Dans la proposition négative, au contraire, l'attribut est pris dans toute son extension, mais non dans toute sa compréhension. Ex. : *L'homme n'est pas un ange*, c'est-à-dire l'homme n'est pas une espèce d'ange, mais il peut avoir et il a en effet certaines facultés communes avec l'ange, à savoir l'intelligence et la volonté libre.

129. **Propositions affirmative, négative ; vraie, fausse.** Au point de vue de la *forme*, c'est-à-dire du verbe, la proposition est *affirmative* ou *négative*. — Nous disons : *au point de vue de la forme* ; car la négation doit affecter le verbe et non l'un des termes. Par ex. cette proposition : *Cet homme est sans dévouement* ou *non dévoué* est en réalité une proposition affirmative. De même cette autre : *Ne pas aimer la vertu est une folie*. On appelle ces sortes de propositions *indéfinies* (ou même *infinies*) quant au sujet ou

quant à l'attribut. Plusieurs ajoutent même qu'elles participent et de l'affirmative et de la négative : ainsi Kant et Sanseverino. Mais cette manière de voir paraît peu fondée. A ce compte, en effet, ces propositions seraient doubles ; et il en serait de même de toutes les propositions négatives, qui impliquent toujours quelque affirmation. Quelques-uns sont allés plus loin : ils ont prétendu que toute proposition négative se résolvait en une proposition affirmative ; si bien que toutes les propositions négatives n'existeraient que pour la forme et la variété du discours. Par ex. cette proposition : *Paul n'est pas méchant*, se résoudrait en celle-ci : *Paul est non méchant*. Mais il semble que ces propositions affirmatives dont l'attribut est négatif sont postérieures, de leur nature, aux propositions négatives qui leur correspondent. Par exemple, nous voyons l'opposition de l'idée de *Paul* et de l'idée de *méchant* avant de voir la convenance de l'idée de Paul avec celle de non méchant.

Quoi qu'il en soit, absolument parlant, l'*affirmation est avant la négation* : elle la précède, soit au point de vue *verbal*, soit au point de vue de l'*idée*, soit au point de vue de la *chose*, c'est-à-dire à tous égards (1). Au point de vue verbal, les expressions affirmatives sont plus simples que les négatives. Ex. : *fini, infini* ; *content, mécontent*, etc. — Au point de vue de l'idée, il est clair que l'affirmation, qui est une composition d'idées, est avant la négation, qui est une division ; car on ne divise que les choses composées. — Enfin, au point de vue de la chose, il est clair que l'être est avant le néant, le positif avant le négatif.

En quatrième et dernier lieu, au point de vue de la *qualité*, c'est-à-dire de la conformité avec la chose exprimée, la proposition est *vraie* ou *fausse*. Comme d'autre part, au point de vue de la forme, la proposition peut être affirmative ou négative, nous aurons quatre sortes de pro-

(1) Cf. S. Th. In lib. I *Perih.*, lect. VIII.

positions au double point de vue de la qualité et de la forme : des *affirmations vraies*, des *négations vraies*, des *affirmations fausses* et des *négations fausses*.

130. **Espèces de propositions composées.** — Revenant maintenant aux propositions composées, nous distinguerons : 1° La *proposition purement conditionnelle* ou *hypothétique*, où la condition est exprimée par la particule *si* ou quelque autre expression équivalente : *pourvu que*, *à moins que*, etc. Ex. : *Si le monde est, Dieu existe.* Le premier membre est la condition ou l'antécédent ; le second, c'est le conséquent ou le conditionné. La vérité de ces sortes de propositions ne dépend pas de la vérité de l'une ou de l'autre des propositions composantes, qui peuvent être toutes les deux vraies ou toutes les deux fausses ; mais elle dépend du lien de l'une avec l'autre. Si ce lien existe, la proposition sera soumise aux règles suivantes : 1° Si on affirme la condition, il faudra affirmer le conditionné qui en découle nécessairement ; mais on pourra affirmer le conditionné sans être fondé à affirmer la condition. — 2° Si on nie le conditionné, on devra nier aussi la condition ; mais si on nie la condition, on ne sera pas fondé pour cela à nier le conditionné, qui peut avoir une autre cause.

2° La *proposition disjonctive*, sorte de proposition hypothétique, dont les membres sont opposés en même temps que réunis par la particule disjonctive *ou*, *ou bien*. Ex. : *La substance est corporelle ou spirituelle.* Pour que cette proposition soit vraie, il faut que l'un de ses membres le soit et exclue la vérité de l'autre. Elle peut être exposée sous la forme d'une proposition hypothétique, de cette manière par ex. : *Si la substance n'est pas corporelle, elle est spirituelle*, ou bien : *Si la substance n'est pas spirituelle elle est corporelle.* C'est même le moyen de reconnaître sa vérité. Mais il est à remarquer que si la proposition disjonctive peut toujours être exposée sous forme d'une proposition purement hypothétique, la réciproque n'est pas vraie.

Il ne faudrait pas confondre la proposition disjonctive dont nous venons de parler, avec une autre proposition de même apparence, mais dont les membres ne s'excluent pas, comme dans cet ex. : *Ou Pierre ou Paul est mort à Rome*, c'est-à-dire au moins l'un de ces deux apôtres est mort à Rome.

3° La *proposition conditionnelle conjonctive.* Elle contient plusieurs propositions simples qui ne peuvent être vraies ensemble et entre lesquelles il faut choisir. Ex. : *Personne ne peut servir deux maîtres* (Dieu et l'argent). Cette proposition se résout en cette proposition hypothétique : *Si l'on sert un maître* (Dieu), *on ne sert pas l'autre* (l'argent).

4° La *proposition copulative*, qui a plusieurs sujets ou plusieurs attributs unis entre eux. Ex. : *L'homme est doué de sensibilité et de raison.* Pour que cette proposition soit *vraie*, il faut qu'elle ne contienne rien de faux. La proposition suivante serait donc fausse : *L'homme est raisonnable et immortel.* — On peut comprendre par là que l'Eglise condamne des propositions qui, d'ailleurs, renferment plus d'une vérité. Il en est du vrai comme du bien : il doit être *ex integra causa.*

5° La *proposition causale*, qui assigne la cause. Ex. : *L'âme est immortelle parce qu'elle est spirituelle.* La vérité dépend du lien des deux membres.

6° La *proposition relative* ou *comparative*, qui consiste à affirmer une chose par manière de comparaison. Ex. : *Comme le phénix renaît de ses cendres, ainsi renaîtront les corps des élus.* La vérité de cette proposition ne dépend pas de la vérité du fait supposé dans la comparaison, mais de la justesse de la comparaison elle-même. Les Pères, les Docteurs, saint François de Sales notamment, ont emprunté des comparaisons à des fictions ou à des faits que la science a reconnus pour faux, sans que leur doctrine soit pour cela ébranlée.

7° *La proposition à membres opposés* (*discretiva, adversativa*), dont les membres sont reliés par la particule *mais*

(en latin *sed*, *at*). Pour que cette proposition soit vraie, il faut que l'opposition existe comme elle est affirmée. La proposition suivante serait donc fausse, ou du moins elle serait un non-sens : *Pierre est le chef des apôtres, mais il a des successeurs.*

131. **Propositions modale, exponible, complexe.** — Aux propositions composées se rapportent encore les suivantes :

1° La *Proposition modale* est celle qui, outre la convenance de l'attribut avec le sujet, affirme ou nie le mode de cette convenance. Ex. : *Dieu existe nécessairement.* A la rigueur, le mode doit affecter l'union même de l'attribut avec le sujet, c'est-à-dire le verbe *être*. Or, il n'y a que quatre modes d'être ou de n'être pas : le *possible* (qui n'est pas mais pourrait être), le *contingent* (qui est, mais pourrait ne pas être), le *nécessaire* (qui est et ne peut ne pas être), l'*impossible* (qui n'est ni ne peut être). Il n'y a donc que quatre sortes de propositions modales (1). — Mais plusieurs regardent comme modales toutes les propositions dont le verbe est affecté d'un adverbe; par ex. *Socrate lit bien.* En réalité, l'adverbe n'affecte pas le verbe être, mais l'attribut lisant : *Socrate est lisant bien.* Pour que la proposition modale soit vraie, il faut que la proposition absolue et le mode soient vrais également.

2° La *Proposition exponible* est simple en apparence, mais sa composition est évidente, si on expose tout ce qu'elle affirme. Ce qui la rend telle, c'est un mot, une particule qui marque *exclusion* (comme *seul, seulement, exclusivement* ; en latin *solus, duntaxat, tantum*, etc.), ou *exception* (*excepté, hors, hormis* ; en latin *præter*, etc.), ou *réduplication* (*en tant que, comme* ; en latin *quatenus*), ou *comparaison* (*plus que, le plus*, etc.; en latin forme comparative, superlative). Voici d'ailleurs des exemples : *Dieu seul est éternel.* — *Tout passe excepté l'éternité.* — *Jésus-Christ était mortel en tant qu'homme.* — *La vertu est plus précieuse que l'or.* Chacune de ces propositions équivaut à deux, qui doivent être vraies l'une et l'autre, pour que la proposition complète le soit.

(1) C'est à peu près la même division qui est proposée par Kant dans les propositions *problématiques* (possible), *assertoriques* (contingent), *apodictiques* ou *démonstratives* (nécessité ou impossibilité).

La *proposition complexe* est celle qui se compose d'une proposition principale et d'une ou plusieurs propositions *incidentes*, attachées au sujet ou à l'attribut de la proposition principale, pour le déterminer ou l'expliquer. L'incidente déterminative n'est par elle-même ni vraie ni fausse, mais elle fait corps avec le sujet ou l'attribut dont elle dépend, et c'est pourquoi on ne la fait pas précéder d'une virgule. Ex. : *Les hommes qui servent Dieu, aiment leur pays.* L'incidente explicative, au contraire, est comme détachée, on peut la supprimer sans que la proposition perde de sa vérité, et elle peut être vraie ou fausse indépendamment de la proposition principale. Ex. : *Dieu (qui a créé le monde) l'a sauvé.*

132. **Propriétés des propositions : opposition, équivalence, conversion.** — Il nous reste à parler des propriétés des propositions : *opposition*, etc.

On appelle propositions *opposées* celle qui ayant même matière, c'est-à-dire mêmes termes, diffèrent d'ailleurs par la *forme* seulement, ou bien par la *forme* et la *quantité* tout ensemble (1). De là deux sortes de propositions opposées : les *contradictoires*, qui diffèrent par la forme et la quantité (s'il y a lieu pour celle-ci) ; les *contraires*, qui ne diffèrent que par la forme. Ex. des premières : *Tout homme est égoïste.* — *Quelque homme n'est pas égoïste.* Si les propositions étaient singulières, elles ne pourraient pas différer par la quantité ; par ex. : *Pierre est égoïste* ; — *Pierre n'est pas égoïste.* On appelle ces sortes de propositions *contradictoires*, parce que l'une affirme exactement

(1) Les propositions qui n'ont pas même matière sont dites *disparates*, car elles n'ont pas de point de contact suffisant. Ex. : *Pierre a du talent.* — *Pierre a de la santé.*

ce que l'autre nie, ni plus ni moins. Il n'y a donc pas de milieu entre elles. De là leur loi.

133. **Loi des propositions contradictoires.** — La loi qui les régit est évidente. Elles ne peuvent pas être vraies ensemble ni fausses ensemble. On peut donc de la vérité de l'une inférer la fausseté de l'autre. — On conçoit qu'en vertu de cette loi l'Eglise définisse certaines vérités par la seule condamnation des erreurs qui leur sont opposées contradictoirement.

134. **Propositions contraires : leur loi.** — Ex. de propositions contraires : *Tout homme est égoïste. — Nul homme n'est égoïste.* Ces deux propositions ont même quantité, c'est-à-dire même extension, mais non pas même forme ; l'une affirme en bloc ce que l'autre nie de même ; l'une nie plus qu'il ne faut pour détruire l'affirmation de l'autre : elles admettent donc un milieu entre elles. On dit qu'elles sont *diamétralement* opposées, parce que les deux bouts du diamètre ont toujours un milieu entre eux, qui est le centre, et aussi parce que dans une sphère, les extrémités du même diamètre sont les deux points qui sont le plus opposés entre eux, comme il arrive pour les propositions contraires.

La loi qui les régit est celle-ci : Elles ne peuvent être vraies ensemble, car elles s'excluent l'une l'autre ; mais l'une et l'autre peuvent être fausses, car la vérité peut se trouver entre elles et échapper ainsi à toutes deux. — Nous supposons, bien entendu, qu'elles ne sont pas en matière nécessaire ; car alors il n'y a pas de milieu entre tout et rien ; par ex. : *Tous les hommes sont mortels ou nul ne l'est.*

On doit avoir égard à ces considérations, lorsque l'Eglise condamne telle ou telle proposition. Il serait téméraire d'ériger en vérité la proposition contraire, à moins que les propositions ne soient en matière nécessaire.

135. **Propositions sous-contraires : leur loi.** — On rapproche des propositions contraires les *sous-contraires,*

ainsi appelées parce qu'elles sont contenues sous les contraires, comme le particulier sous le général. Ex. : *Quelque homme est égoïste. — Quelque homme n'est pas égoïste.* Sont-elles véritablement opposées ? On peut au moins en douter, car elles peuvent ne pas porter sur le même sujet.

Leur loi est celle-ci : elles peuvent être vraies ensemble, car l'une ne rejette pas précisément ce que l'autre affirme, il n'y a pas identité de sujet, — à moins qu'elles ne soient en matière nécessaire, comme il a été dit plus haut ; — mais elles ne peuvent être fausses ensemble, car leurs contradictoires sont contraires entre elles et par conséquent, ne peuvent être vraies ensemble.

136. **Propositions subalternes : leur loi.** — Aux sous-contraires il faut ajouter les *subalternes*, qui diffèrent seulement par la quantité. Ex. : *Tout homme est égoïste. — Quelque homme est égoïste.* La seconde est contenue sous la première.

Leur loi est celle-ci : Toutes les deux peuvent être vraies ensemble ou fausses ensemble. De la vérité de la proposition générale on peut déduire la vérité de la proposition particulière, et de la fausseté de celle-ci on peut déduire la fausseté de l'autre ; mais on ne peut déduire de la vérité de la proposition particulière la vérité de la proposition générale, ni de la fausseté de celle-ci la fausseté de celle-là, — à moins que les propositions ne soient en matière nécessaire. Et c'est ce qui a lieu dans l'induction parfaite, comme nous le verrons plus bas. — Ces propositions ne sont pas opposées, car l'une ne nie pas ce que l'autre affirme, elles ne sont pas non plus disparates, car elles n'ont pas une matière diverse : les propositions disparates ne peuvent être comparées.

137. **Equivalence des propositions : sa loi.** — Deux propositions sont équivalentes lorsqu'elles ont le même sens. Or les logiciens se sont appliqués à rendre équivalentes les propositions opposées. Pour cela ils ont dû les réduire à la même forme et à la même quantité. Voici les règles de cette réduction :

1° En ce qui concerne les propositions contradictoires, qui diffèrent par la quantité et par la forme, il suffit de mettre avant le sujet (quand le génie de la langue le permet, en latin par exemple) une négation, qui affectera le sujet et le verbe. Soit la proposition latine : *Omnis homo est mendax*, dont la contradictoire est : *Aliquis homo non est mendax*, il suffit de dire : *Non omnis homo est mendax*, pour avoir une proposition équivalente à la seconde. Le génie de la langue française ne comporte pas cette construction ; mais il suffit de mettre la négation avant le verbe, de cette manière : *Tout homme n'est pas menteur*. Cette proposition peut être regardée comme l'équivalente de celle-ci : *Quelque homme n'est pas menteur*, pourvu que le sujet n'ait plus un sens *collectif* mais plutôt *distributif*. Telle quelle la proposition offre quelque ambiguïté.

2° En ce qui concerne les propositions contraires, qui diffèrent seulement par la forme, il faudra, suivant le génie de la langue, rétablir l'égalité entre les deux propositions. Soit celle-ci : *Tout homme est menteur*. — *Nul homme n'est menteur*. Pour que la première équivaille à la seconde, nous dirons, par ex. en français : *Aucun homme n'est menteur*, et en latin : *Omnis homo non est mendax*.

3° On traitera les sous-contraires comme les contraires. Seulement on retrouvera la première proposition avec les mêmes termes et non pas une proposition équivalente. A propremient parler, il n'y a pas de loi d'équivalence pour les sous-contraires.

4° Enfin, en ce qui concerne les propositions subalternes, qui diffèrent seulement par la quantité, il faudra affecter d'une négation le sujet seulement et en suivant le génie de la langue. Soit en latin, la proposition : *Tout homme est menteur* (*omnis homo est mendax*), dont la subalterne est : *Quelque homme est menteur* (*aliquis homo est mendax*). Pour que la première équivaille à la seconde, on dira : *Non omnis homo non est mendax* (1). La première négation porte sur le sujet et détruit la seconde qui porterait sur le verbe ; le sujet est donc le seul affecté d'une négation. En latin deux négations se détruisent : il n'en est pas de même en français. On dira par ex. indifféremment : *Je ne nie pas qu'il n'ait* ou *qu'il ait* du mérite. Cette considération et d'autres différences dans le génie des deux langues expliquent en quelque manière le peu de cas que le logicien de Port-Royal a fait des règles de l'équivalence des propositions : « Je ne dis rien, dit-il, de la réduction des propositions opposées en un même sens parce que cela est tout à fait inutile, et que les règles ne sont pour la plupart vraies qu'en latin (2). »

138. **Conversion des propositions : sa loi.** — On entend par conversion des propositions le renversement de leurs termes, qui fait que le sujet prend la place de l'attribut et l'attribut celle du sujet, sans que la proposition perde sa vérité ni sa qualité. Ex. : *Aucun homme n'est ange. Aucun ange n'est homme.* — *Tout homme est quelque être animé. Quelque être animé est homme.* Dans la première conversion, les termes gardent la même extension ou quantité, les deux propositions sont universelles et la conversion est dite *simple*. Dans la deuxième, les termes changent de quantité et la conversion est dite *par accident*.

Plusieurs distinguent encore une troisième espèce de conversion, dite *par contreposition*. Elle se fait en affectant chacun des deux termes d'une négation, ce qui les rend infinis. Ex. : *Tout homme est substance* ; — donc : *Ce qui n'est pas substance n'est pas homme* ; — ou mieux, en latin :

(1) Proposition embarrassée, et que le génie de la langue française n'admet pas plus que des expressions comme *non nemo*, *nonnihil*, *nonnisi*, *necnon*.

(2) Le vers latin qui contient ces règles n'est pas de nature à faire tomber les préventions :

Præ contradic, post contra, præ-postque subalter, c'est-à-dire qu'il faut mettre la négation avant le sujet dans les contradictoires ; la mettre après dans les contraires ; avant et après dans les subalternes.

Omnis homo est subsiantia ; — ergo : *Omnis non substantia est non homo.* Mais plusieurs font remarquer que ce n'est pas là une conversion proprement dite ; car les termes sont complètement changés par ces négations, ils ne portent plus sur les mêmes objets.

Examinons maintenant les règles de la conversion des propositions. Elles varient suivant les quatre espèces de propositions : *universelle affirmative*, représentée par la lettre A ; *universelle négative*, représentée par E ; *particulière affirmative*, représentée par I ; *particulière négative*, représentée par O.

A se convertit *per accidens* et non pas *simplement*, parce que, dans la proposition affirmative, l'attribut est accordé au sujet dans toute sa compréhension, mais non dans toute son extension.

E se convertit et *simplement* et *per accidens*, parce que dans la proposition universelle négative l'attribut est refusé au sujet dans toute son extension.

I se convertit *simplement*, parce que dans la proposition affirmative, l'attribut est accordé au sujet dans toute sa compréhension, mais non dans toute son extension (*tribuitur totum, sed non omne*).

O ne se convertit d'aucune manière ; car le sujet, qui est particulier, ne peut devenir l'attribut, qui, dans les particulières négatives, doit être universel. Par ex. de ce que *quelque homme n'est pas sage*, on ne peut conclure que *quelque sage n'est pas homme.* Cependant, si l'on admet la conversion par contreposition, elle conviendra à O et à A (1).

Ces règles reviennent à dire que les universelles affirmatives se convertissent en particulières affirmatives ; — que les universelles négatives se convertissent en universelles négatives et particulières négatives ; — que les particulières affirmatives se convertissent en particulières

(1) On a réuni les règles de la conversion, dans ces deux vers : Simpliciter *lEcI* convertitur, *EvA* per accid(ens). *AstO* per contrap (ositionem). Sic fit conversio tota.

affirmatives ; — que les particulières négatives ne se convertissent pas.

On peut encore expliquer ces règles en disant que, lorsqu'une chose en accompagne toujours une autre — et c'est ce qui arrive pour le sujet dans l'universelle affirmative (A) — on peut en conclure seulement que cette autre chose accompagne quelquefois la première. Lorsqu'une chose ne se trouve jamais avec une autre (E), on peut en conclure que celle-ci ne se trouve jamais avec la première. Lorsqu'une chose est quelquefois avec une autre (I), on peut en conclure que celle-ci est quelquefois avec la première. Enfin de ce qu'une chose est quelquefois sans une autre (O), il ne s'ensuit rien : on ne peut conclure que cette autre puisse exister ou ne puisse pas exister sans la première.

Quelques logiciens anglais (Hamilton) ont prétendu simplifier ces règles et même les corriger. Mais nous verrons que la théorie de la quantification du prédicat, sur laquelle ils se fondent, n'est pas admissible.

139. **Utilité de ces détails de logique.** — A ceux qui seraient tentés de regarder ces détails comme fastidieux et inutiles, nous devrons rappeler qu'une étude minutieuse de la logique exerce l'esprit, l'oblige à distinguer le sens exact de chaque terme et de chaque proposition, et le met en garde contre toutes sortes de sophismes. Il serait donc téméraire de rejeter en bloc cette doctrine et nous devions la reproduire ici. — Nous ajouterons que toutes les règles peuvent se ramener à une seule : Dissiper toute équivoque. Il faut mettre l'auteur en demeure de s'expliquer, ou distinguer tous les sens de son texte, pour juger de chacun séparément. L'affirmation est-elle générale ou particulière? Le sens est-il collectif ou distributif? Parle-t-on d'une règle ou d'une exception? Quelle est la définition précise des termes employés? On évitera ainsi une foule de méprises, de discussions inutiles ; et si l'on tombe encore dans l'erreur, du moins il sera plus facile d'en revenir et de la dissiper.

CHAPITRE VII

DU RAISONNEMENT ET DU SYLLOGISME (1)

140. **Le raisonnement.** — Le raisonnement (en latin *ratiocinium* : *ratio*) est, comme le mot l'indique, un acte, un exercice de la raison ; il consiste dans ce mouvement de l'esprit qui passe d'une vérité à une autre qui en dépend, du connu à l'inconnu, du certain à l'incertain, d'une proposition démontrée ou immédiatement évidente à une autre qui est liée à la première par un moyen terme.

C'est en effet le propre de l'esprit humain de ne point s'emparer de la vérité d'un seul coup, mais de l'acquérir progressivement, de se perfectionner par degrés, de *discourir* sans fin sur toutes sortes de sujets. A la différence de l'ange, qui est un esprit pur, l'esprit humain comprend les principes et tire les conclusions par des actes distincts ; sa connaissance passe de la *puissance* à l'*acte*, elle est *discursive* et non pas *immédiate* ; elle doit se développer toute la vie, à la manière d'un germe, qui d'abord est un petit grain, mais qui devient un grand arbre : ainsi

(1) M. J. Lachelier a publié des *Études sur le syllogisme, suivies de l'observation de Platner et d'une note sur le Philèbe* (Alcan, 1907). Dans la première de ces études, il s'applique à montrer que chacune des figures du syllogisme repose sur un principe évident par lui-même. Dans la deuxième, il traite des propositions. Ce qu'il ajoute, au sujet de l'observation de Platner et sur le sens du tact, tend à justifier son idéalisme bien connu. Déjà, dans sa thèse latine sur le syllogisme, M. Lachelier avait proposé une modification à la théorie d'Aristote, en se plaçant au point de vue de la *compréhension* des idées. On peut voir, à ce sujet, la *Logique* du Père GRATRY, qui vient d'être rééditée (1908 2 vol. chez Douniol-Téqui. T. I, liv. III. Le syllogisme.)

le même esprit qui sommeillait au berceau et donnait à peine des signes d'existence, deviendra celui d'un maître de la science. L'instrument puissant et nécessaire de cette grandeur c'est le raisonnement : il fait notre force en même temps qu'il accuse notre faiblesse.

Remarquons bien que le raisonnement ne part pas de l'obscurité et du rien, bien que ses origines soient très humbles. Le germe n'est petit qu'en apparence. Le point de départ du raisonnement est dans les vérités premières, indémontrables, mais évidentes par elles-mêmes ; ce sont les premiers principes, objets de pure intelligence : ils contiennent virtuellement toutes les conclusions.

141. **Le moyen terme.** — C'est par le moyen terme que l'esprit passe ensuite d'une vérité à une autre, d'une conclusion qui sert à son tour de principe, à une conclusion nouvelle. Le moyen terme est ainsi nommé parce qu'il est identique aux deux extrêmes : c'est par lui que l'esprit va de l'un à l'autre. L'âme est-elle immortelle? L'esprit peut d'abord en douter ; mais s'il considère que l'âme est spirituelle et que la spiritualité implique déjà l'immortalité, la spiritualité lui servira de moyen terme pour affirmer que l'âme est immortelle. On a tenté, mais vainement, de supprimer le moyen terme comme inutile. Le raisonnement ne peut se réduire à une simple succession, à l'enchaînement d'une première idée avec une seconde, d'une seconde avec une troisième : après avoir lié les idées, il faut lier les jugements et les vérités, et on les lie par le moyen terme. Il ne suffit pas de voir que telle idée est liée avec une seconde, celle-ci à une troisième, etc., si l'on ne voit que la première est liée à la troisième ; or on ne voit ce lien que par le moyen terme : c'est lui qui fait l'unité ; il permet la synthèse des idées et des jugements précédents. (V. n. 158.)

142. **Déduction ou inférence immédiate. Est-elle donnée?** — Cette considération nous permet déjà de critiquer

ce que l'on appelle la *déduction* ou l'*inférence immédiate* (1). Une proposition peut-elle découler d'une autre sans moyen terme, sans une troisième proposition exprimée ou sous-entendue? Il peut sembler d'abord que ce genre de déduction est donné, par ex. entre une proposition et sa converse, comme aussi entre une proposition et la négation de sa contradictoire, entre une proposition universelle et la proposition qui lui est subalterne. Soit les propositions suivantes : *Nul homme n'est ange. — Quelque homme n'est pas menteur. —Tout homme est mortel.* Elles donnent immédiatement les conclusions suivantes : *Donc nul ange n'est homme. — Tous les hommes ne sont pas menteurs. — Quelque homme est mortel.* Cependant ces exemples ne sont pas des exceptions à la règle, qui est absolue : il n'y a pas de raisonnement, et partant pas de déduction, sans trois termes et trois jugements exprimés ou sous-entendus. Nous convenons que dans les exemples cités, comme dans une infinité d'autres, la déduction paraît immédiatement à cause de sa clarté et de la rapidité avec laquelle l'esprit passe du principe à la conclusion ; mais si l'on veut voir là de vrais raisonnements et non pas seulement des répétitions, sous une autre forme, des mêmes vérités, il est nécessaire de sous-entendre toujours un troisième terme et une troisième proposition. Ce sera, pour le premier exemple, un principe tel que celui-ci : De deux choses, qui n'ont rien de commun ou d'identique, l'une ne peut être affirmée de l'autre. — Pour le second : Ce qui est nié

(1) Cf. Rabier : « Les déductions immédiates tirent une conclusion d'un jugement donné, sans recours à un troisième terme et à un jugement intermédiaire... Deux procédés sont employés pour obtenir les conclusions immédiates : l'opposition et la conversion. » (*Logique*, p. 35.) — Mgr Mercier paraît penser de même : « Il est des cas, dit-il, où, de l'énonciation d'une seule proposition, il est permis de tirer déjà une sorte de conclusion. Celle-ci s'appelle alors une *inférence immédiate*. La *conversion* des propositions, leur *opposition* et leur *subordination* donnent lieu à des inférences de ce genre » (*Logique*, 1897, p. 124, n° 70.)

de la partie ne peut être affirmé distributivement du tout. — Pour le troisième : Le tout contient la partie.

143. **Le principe d'identité, fondement du raisonnement.** — En définitive, tout raisonnement est fondé sur le moyen terme et par là même sur le principe d'identité : *Deux choses qui sont identiques à une troisième sont identiques entre elles*, ou plus complètement et sans équivoque : Deux choses qui conviennent à une troisième se conviennent entre elles dans la mesure et sous le rapport où elles conviennent à cette chose. Cette explication est importante, car si l'on n'y prenait garde, le moyen terme ne serait plus un, mais double, et le raisonnement deviendrait un sophisme.

144. **Autres lois générales du syllogisme.** — Du principe d'identité découlent immédiatement les autres lois générales du syllogisme : 2° Si deux choses ne sont pas l'une et l'autre identiques à une troisième, elles ne sont pas identiques entre elles. 3° Ce qui est affirmé de tous distributivement est affirmé de chacun ; car il y a identité entre le tout et les parties. C'est l'axiome appelé : *Dictum de omni.* 4° Ce qui est nié de tous distributivement est nié de chacun. C'est l'axiome : *Dictum de nullo* (V. Vocabulaire). — Ces deux dernières lois doivent être complétées par deux autres, qui leur correspondent et qui concernent l'induction, savoir : Ce qui est affirmé de l'un *en matière nécessaire*, c'est-à-dire essentiellement, est affirmé de tous ; et : Ce qui est nié de l'un *en matière nécessaire* est nié de tous ; car l'essence ne change pas. Ou bien, en se plaçant au point de vue extérieur des choses : Les lois de la nature sont constantes. — Telles sont les lois générales du syllogisme. Avant d'aller plus loin, parlons de ce dernier.

145. **Le syllogisme. Ses espèces.** — D'une manière générale, le syllogisme est l'expression verbale du raisonnement : c'est donc tout discours où une proposition suit des précédentes, par là même qu'elles sont posées. On

l'appelle encore *argument*, *argumentation*. Mais le mot d'*argument* signifie aussi un *sommaire*, un *résumé*; et l'*argumentation* est plutôt une série de raisonnements qu'un raisonnement particulier et détaché.

1° Au point de vue de sa valeur et de sa conclusion, le syllogisme est *démonstratif* ou seulement *probable*, ou même *sophistique*. Le premier conclut certainement ; le second, probablement ; le troisième, faussement.

2° Au point de vue du procédé, de la méthode, le syllogisme est *déductif* ou *inductif*. Le premier, qui est le syllogisme proprement dit, conclut du général au particulier, des lois aux faits ; le second, qui est l'induction, s'élève du particulier au général, des faits aux lois.

3° Au point de vue de l'unité, le syllogisme est *simple* ou *composé*. Celui-ci se résout en plusieurs autres, ou du moins — c'est la définition que des auteurs en donnent — l'une de ses prémisses est composée. Si l'on accepte cette seconde définition, le syllogisme hypothétique est composé.

4° Au point de vue de l'expression, le syllogisme est *explicite*, c'est-à-dire en forme, ou *implicite*. Le premier est employé dans les argumentations en règle ; le second est employé par l'orateur, par l'écrivain, par tous ceux qui veulent convaincre ou persuader.

146. **Eléments du syllogisme.** — Parlons d'abord du syllogisme démonstratif et déductif, simple et explicite, qui est le syllogisme proprement dit. Il se compose de trois propositions, dont la troisième, dite *conclusion*, est tirée des deux premières, dites *prémisses*. De celles-ci, l'une est dite *majeure*; l'autre, *mineure*. Le lien des deux prémisses avec la conclusion est dit *conséquence*. Chacune des propositions est composée de deux termes, comme il a été dit ailleurs. Il y a donc matériellement six termes dans le syllogisme ; mais comme chacun d'eux est répété deux fois, ils ne sont que trois en réalité : le *grand*, le *petit* et le *moyen*. Le grand et le petit terme prennent le nom

d'*extrêmes*. Dans la *majeure*, le grand terme est comparé avec le moyen, dans la *mineure*, le moyen est comparé avec le petit. La *conclusion* réunit les deux extrêmes : de là son nom. Le grand terme contient le moyen, et le moyen le petit. Ils se comportent entre eux, suivant une comparaison d'Euler, comme trois cercles concentriques. En voyant que le terme moyen est contenu dans le grand et contient le petit, on conclut que le grand terme contient le petit. On appliquera sans peine toutes ces notions dans un syllogisme parfait, par exemple : *Tout animal est sensible* ; *or l'homme est un animal* ; *donc l'homme est sensible*. Les trois termes sont : *sensible* (grand terme), *animal* (terme moyen) et *homme* (petit terme).

147. **Règles du syllogisme.** — Il est facile maintenant de justifier les règles du syllogisme (1). Les quatre premières concernent les *termes* ; les quatre autres, les *propositions du syllogisme*. La première, c'est qu'il y ait trois termes et non davantage. Il arrive parfois qu'un même terme est pris en deux sens différents dans la majeure et la mineure : de là quatre termes en réalité et partant manque d'identité entre les extrêmes et nullité dans la conséquence. Ex. : La liberté est bonne ; or la liberté de tuer est une liberté ; donc elle est bonne.

2e *règle*. La conclusion ne doit pas s'étendre plus que les prémisses. Car la conclusion n'est légitime qu'autant qu'elle y est contenue.

3e *règle*. La conclusion ne doit pas contenir le moyen

(1) Les voici contenues dans ces vers traditionnels :

1 Terminus esto triplex, major, mediusque, minorque.
2 Latius hos quam præmissæ conclusio non vult.
3 Nequaquam medium capiat conclusio oportet.
4 Aut semel aut iterum medius generaliter esto.
5 Utraque si præmissa neget, nihil inde sequetur.
6 Ambæ affirmantes nequeunt generare negantem.
7 Nil sequitur geminis ex particularibus unquam.
8 Pejorem sequitur semper conclusio partem.

terme. Car elle est destinée à réunir les deux extrêmes.

4e *règle.* Le moyen terme doit être pris une fois au moins dans un sens général. Car il doit contenir l'un des extrêmes. — Et remarquons ici que si le moyen terme est singulier, il n'est pas nécessaire qu'il soit pris une fois dans un sens général ; car il est toujours pris avec toute son extension. Déjà nous avons remarqué que le singulier équivaut à l'universel et non pas au particulier, en ce qui concerne les lois du raisonnement.

5e *règle.* Pas de conclusion avec deux prémisses négatives. Car deux prémisses négatives ne peuvent établir un rapport de convenance ou de disconvenance (1)

6e *règle.* Pas de conclusion négative avec deux prémisses affirmatives. Car la conclusion doit être dans les prémisses.

7e *règle.* Pas de conclusion avec deux prémisses particulières. Car, ou bien elles sont toutes les deux affirmatives, ou bien elles sont négatives, ou bien l'une est affirmative et l'autre négative. Mais dans le premier cas, le moyen terme est pris deux fois particulièrement, puisque les attributs des propositions affirmatives sont pris particulièrement, et que, d'autre part, les sujets sont pris particulièrement par supposition. Dans le second cas, le syllogisme sera condamné par la cinquième règle. Enfin, dans le troisième cas, le moyen terme devra être l'attribut de la proposition particulière négative, qui seul est pris dans un sens général; il ne restera donc pour les deux termes de la conclusion que les trois autres places des prémisses, dont aucune ne permet un sens général. Donc les deux

(1) Mais il faut remarquer, à ce sujet, que l'une ou l'autre prémisse peut avoir une forme négative, tout en équivalant à quelque affirmation. Elles entraînent alors une conclusion. On donne cet exemple : « Ce qui n'est pas raisonnable n'est pas homme. — Or le singe n'est pas raisonnable. Donc il n'est pas homme. » (V. Discussions dans la *Revue néo-scol.*, 1905 nov. p. 472 et suiv. et août p. 289-305). La règle bien comprise reste donc vraie. Il suffit qu'on entende par *prémisses négatives*, celles qui nient tout rapport des extrêmes avec le moyen terme.

termes de la conclusion seront particuliers, en vertu de la seconde règle. Mais cette conclusion, avec ses deux termes particuliers, sera-t-elle affirmative ou négative? Elle ne peut être affirmative, car il y a une prémisse négative (voir la 8e règle) ; mais elle ne peut être non plus négative, car l'attribut d'une proposition négative a régulièrement un sens général (1).

8e *règle.* La conclusion suit toujours la plus faible partie : c'est-à-dire qu'elle est négative, s'il y a une prémisse négative, et particulière, s'il y a une prémisse particulière. Et d'abord elle est négative, s'il y a une prémisse négative ; car, si de deux choses l'une est identique à une troisième et l'autre n'est pas identique, ces deux choses ne seront pas identiques entre elles. Ensuite, elle est particulière, si une prémisse est particulière ; car si une prémisse est particulière, l'un des extrêmes ne conviendra avec le moyen terme que particulièrement ; par conséquent la conclusion ne pourra affirmer que particulièrement l'identité des extrêmes.

148. **Figures et modes du syllogisme.** — Les figures sont comme les *genres*, et les modes sont comme les *espèces* du syllogisme. En effet, le syllogisme est composé, d'abord, de propositions et, en dernier lieu, de termes ; or, les figures proviennent de la disposition des termes dans les prémisses, et les modes proviennent de la disposition des propositions et de leur valeur quant à la quantité et à la forme.

Selon Aristote, il y a trois figures de syllogisme et chacune comporte seize modes : d'où 48 espèces de syllogismes. Il y a trois figures parce que les termes peuvent être

(1) Le P. Gratry, qui place cette règle en 8e lieu, en donne cette explication très simple : « Deux propositions particulières affirment l'identité partielle des extrêmes et du moyen terme : mais rien ne dit que la partie dont on affirme l'identité du moyen terme soit ou ne soit pas la même pour les deux extrêmes. » (*Logique*, nouv. éd., 1908. T. I, p. 258.)

disposés de trois manières : 1° ou bien le moyen terme est sujet dans la majeure et attribut dans la mineure ; — 2° ou bien il est attribut dans la majeure et la mineure ; — 3° ou bien enfin le moyen terme est sujet dans les deux prémisses (1). Exemple de la première figure : Tout être raisonnable est libre ; or l'homme est raisonnable ; donc l'homme est libre. Cette figure est la plus parfaite ; car le moyen terme doit être contenu dans le grand et contenir le petit ; ou bien être exclu du grand et contenir le petit, si la conclusion est négative ; or, avec cette disposition des termes, on voit très clairement qu'il en est ainsi (2).

149. **Lois des figures**. — Ces trois figures sont soumises à certaines lois. Pour la 1re, il faut que la *mineure* (la vraie, celle des prémisses où le petit terme est comparé au moyen) soit affirmative et que la *majeure* soit générale. — Pour la 2e, il faut qu'il y ait une *prémisse* négative et que la *majeure* soit générale. — Pour la 3e, il faut que la *mineure* soit affirmative, et que la conclusion soit particulière. Si quelqu'une de ces conditions est violée, le syllogisme pèche contre quelqu'une des huit règles données et par là même contre les lois fondamentales du raisonnement.

En effet, pour la 1re figure, si la mineure est négative, le grand terme, qui sera attribut dans la majeure, nécessairement affirmative, sera attribué *particulièrement* ; mais il sera nié avec toute son extension ou *distributivement* dans la conclusion, qui sera négative ; ce qui est contre la deuxième règle. Si la majeure est particulière, le

(1) C'est ce que l'on a exprimé dans le vers suivant, où la particule *sub* remplace *subjectum* et la particule *præ*, *prædicatum* : sub præ *prima;* sed *altera* bis præ ; *tertia* bis sub.

(2) Plusieurs (Rosmini, Peyretti) refusent d'admettre les syllogismes de la deuxième et de la troisième figure, qu'ils regardent comme des *polysyllogismes* (Cf. Cevolani dans la *Revue néo-scolastique* de février 1907). Dans le même article sont critiqués quelques autres points de la logique formelle.

moyen terme sera pris particulièrement et dans la majeure et dans la mineure ; ce qui est contre la quatrième règle. — Pour la 2e figure, si les deux prémisses sont affirmatives, le moyen terme, qui est attribut dans l'une et l'autre, sera attribué particulièrement dans l'une et dans l'autre ; ce qui est contre la quatrième règle. Si la majeure est particulière, le grand terme y sera pris particulièrement, puisqu'il est sujet, tandis qu'il est pris distributivement dans la conclusion, qui est nécessairement négative et où il est attribut. — Pour la 3e figure, si la mineure est négative, le grand terme est pris particulièrement dans la majeure, nécessairement affirmative, et distributivement dans la conclusion, nécessairement négative ; ce qui est contre la seconde règle. Enfin, si la conclusion est universelle, le petit terme y sera pris distributivement, avec toute son extension, puisqu'il y est sujet, tandis qu'il n'a été pris que particulièrement dans la mineure, où il est attribut d'une proposition affirmative.

150. **Y a-t-il une quatrième figure** ? — Une réflexion se présente. Le moyen terme peut être encore attribut dans la majeure et sujet dans la mineure ; donc il y a une quatrième figure, celle à laquelle Galien a donné son nom. Ex. : L'homme est un être raisonnable ; or tout être raisonnable est libre ; donc quelque être libre est homme.

Critique. — Mais cette quatrième figure ne diffère de la première que par le déplacement des prémisses et la conversion de la conclusion ; en sorte que les scolastiques ont pu l'appeler la *première figure indirecte.* La deuxième et la troisième figure pourraient, elles aussi, conclure indirectement, c'est-à-dire qu'on pourrait convertir leurs conclusions ; mais il n'en résulterait pas de figures nouvelles, parce que dans ces deux figures le moyen terme est deux fois sujet et deux fois prédicat ; par conséquent le déplacement des prémisses n'apporterait aucun changement dans les positions du moyen terme.

Sans nous attarder aux règles particulières de cette

quatrième figure, qui complique inutilement la théorie du syllogisme, venons aux modes.

151. **Les modes du syllogisme.** — Ils proviennent des deux prémisses, considérées dans leur disposition, leur qualité et leur quantité. Au point de vue de leur quantité et de leur qualité, les prémisses peuvent être universelles ou particulières, affirmatives ou négatives (A,E,I,O). Ensuite, au point de vue de la disposition, toutes les deux peuvent être affirmatives — ou toutes les deux négatives ; — ou la majeure peut être affirmative et la mineure négative ; — ou la mineure peut être affirmative et la majeure négative. De là quatre cas. Mais dans chacun d'eux il s'en trouve quatre autres tirés de l'universalité et de la particularité des prémisses. Car les prémisses peuvent être toutes les deux universelles — ou toutes les deux particulières ; — ou la majeure peut être universelle et la mineure particulière ; — ou la mineure peut être universelle et la majeure particulière. Il y a donc seize modes par figure. On arrive au même résultat par une sorte de considération mathématique. Les quatre sortes de prémisses étant représentées par A. E, I, O, on voit bien vite qu'il y a seize manières de les combiner deux à deux. En effet, ou bien A sera la première lettre des deux combinées, ou bien E, ou bien I, ou bien O ; de là quatre cas particuliers. Mais avec A comme première lettre, nous pouvons avoir pour seconde lettre A encore, ou bien E, ou bien I, ou bien O. Donc chacun de ces quatre cas en comporte quatre autres ; $4 \times 4 = 16$.

Maintenant, des 48 modes de syllogisme (si on compte 3 figures), ou des 64 modes (si l'on compte 4 figures), il y en a 14 ou 19 de valables, qui ne pèchent contre aucune règle du syllogisme, savoir : 4 pour la première figure, 4 pour la seconde, 6 pour la troisième et 5 pour la quatrième. De plus, à la première figure qui est la plus parfaite, on peut toujours ramener les autres en déplaçant les prémisses et en convertissant la conclusion. Les scolastiques

ont exprimé tout cela dans les quatre vers suivants :

Barbara, Celarent, Darii, Ferio — Baralipton
Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesomorum (1)
— Cesare, Camestres, Festino, Baroco, — Darapti,
Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison.

Ces dix-neuf mots représentent les dix-neuf modes concluants ; les quatre premiers représentent les modes de la première figure ; les cinq suivants, ceux de la première figure indirecte ou quatrième, etc. Les trois premières voyelles de chaque mot indiquent la nature et l'ordre des trois propositions de ce mode : AAA, EAE, AII, etc. En outre, tous les modes commençant par l'une des lettres *b, c, d, f,* se réduisent aux modes de la première figure commençant par les mêmes lettres. Toutefois, les deux modes *baroco* et *bocardo* ne comportent pas de réduction, mais une simple vérification, qui se fait en prenant la contradictoire de la conclusion et en prouvant par un syllogisme de la première figure que cette contradictoire est fausse : c'est une preuve *par l'absurde.* Enfin les lettres *s, p, m, c* indiquent comment doit se faire la réduction ; *s* indique une *simple* conversion ; *p,* une conversion *per accidens* ; *m,* une *mutation* dans l'ordre des prémisses ; *c,* une réduction par *contreposition.*

En définitive, tout syllogisme se ramène à l'un des quatre de la première figure. Ils suffisent à exprimer tous les raisonnements ; car, ou bien la conclusion à tirer est universelle affirmative (A), ou bien universelle négative (E), ou bien particulière affirmative (I), ou bien particulière négative (O) ; or le premier type de syllogisme est bon dans le premier cas, le deuxième dans le second, etc. Inutile de pousser plus loin cette analyse.

152. **Tentatives des logiciens anglais contre la logique**

(1) Quelques auteurs, ceux qui admettent la 4e figure (Port-Royal), modifient légèrement ces mots, car ils disposent autrement les prémisses des syllogismes. Le P. Gratry propose les mots suivants :Bamalipton, Camentes, Dimatis, Fresapno, Fresisonorum.

d'Aristote. — Parmi eux, les uns (Stuart Mill, Bain) la rejettent ouvertement et veulent lui substituer la logique matérielle et inductive ; mais nous verrons que l'induction ne s'oppose pas au syllogisme et ne le supplante point. Les autres admettent toute la logique formelle d'Aristote, mais ils prétendent la compléter sur des points essentiels (Bentham, Hamilton) (1). Le point de départ de la théorie nouvelle est la *quantification du prédicat* ou de l'attribut. Aristote aurait eu le tort, en divisant les propositions en universelles et en particulières, de n'avoir égard qu'à la quantité ou extension du sujet. Si on ne quantifie pas aussi le prédicat, on tombe dans cette complication des règles du syllogisme et de la conversion des propositions que nous venons de constater. Il faut donc, poursuivent-ils, pour éviter ces inconvénients, distinguer non plus seulement quatre espèces de propositions, mais huit. Grâce à la quantification exacte du prédicat, toute proposition devient une équation, que l'on convertit ensuite avec une extrême facilité. Il est vrai que, si la théorie de la conversion des propositions est simplifiée, il n'en est pas de même de la théorie des figures et des modes ; car, en distinguant huit sortes de propositions au lieu de quatre, les logiciens anglais sont forcés d'admettre soixante-quatre modes par figure. Voici d'ailleurs notre réponse.

153. **Critique**. — D'abord la quantification du prédicat a été négligée par Aristote et les scolastiques, parce que le prédicat, de sa nature, a toujours quelque indétermination. Si on le détermine rigoureusement, il devient ou peut devenir sujet, bien qu'il soit prédicat au point de vue grammatical. Par exemple, dans cette proposition : *L'homme est intelligent*, si l'on qualifie le prédicat, en disant : *L'homme est une intelligence servie par des organes*, on peut prendre indifféremment pour sujet l'un ou l'autre terme. En règle générale et à moins de sous-entendu ou

(1) Cf. LIARD, *Les Logiciens anglais contemporains*.

autre complication, le prédicat contient le sujet comme une de ses parties, dans la proposition affirmative, et il l'exclut totalement dans la négative. Le prédicat est donc pris particulièrement dans l'affirmative, et universellement dans la négative. Voilà une véritable et naturelle *quantification* qu'Aristote et les scolastiques n'ont pas ignorée et qui peut suffire.

En second lieu, nous ferons observer que chez les Grecs et les Latins, où l'inversion est si fréquente, le prédicat est désigné par son indétermination même : le quantifier expressément serait donc, pour ainsi dire, le supprimer. — Ajoutons que cette quantification est souvent impossible : maintes fois nous savons que tel sujet est contenu dans telle classe, sans savoir s'il la compose tout entière ou partiellement. Faudra-t-il s'abstenir de raisonner, si nos idées n'ont pas toute la clarté désirable? Mais le raisonnement a précisément pour but de les éclaircir.

Enfin, en quantifiant toujours le prédicat dans les syllogismes, on supprime le grand, le petit et le moyen terme, tous les termes sont égaux. Ceci n'empêche pas les réformateurs, Hamilton en particulier, de distinguer néanmoins l'induction et la déduction, c'est-à-dire le raisonnement qui va du particulier au général et celui qui va du général au particulier. Mais cette distinction paraît incompatible avec l'égalité des termes. Et puis en quantifiant le prédicat, on le particularise plus ou moins, et si le sujet est singulier, on enlève à la proposition tout caractère d'universalité ; or, sans l'universalité il n'y a pas de raisonnement proprement dit, il n'y a que des *inférences*, ou plutôt des *passages* du particulier au particulier. Et c'est ce que prétendent finalement les partisans exclusifs de la logique matérielle, ceux qui ramènent tout raisonnement à des inférences du particulier au particulier, à de pures associations d'idées, à des actes de sensibilité. On voit donc qu'en prétendant compléter l'ancienne théorie on la sacrifie tout entière, on fait alliance avec ses adversaires les plus déterminés.

154. **Syllogismes composés ou implicites.** — Parlons maintenant de certains *syllogismes composés ou implicites*. On peut toujours les ramener au syllogisme parfait.

Le *syllogisme conditionnel* a pour majeure une proposition conditionnelle. Ex. : *Si Pierre respire, il vit ; or il respire ; donc il vit ;* — ou bien : *or il ne vit pas ; donc il ne respire pas.* Ce syllogisme conclut donc de deux manières, l'une affirmative, l'autre négative, selon qu'on affirme l'antécédent ou qu'on nie le conséquent. Mais il ne suit rien de la négation de l'antécédent, non plus que de l'affirmation du conséquent.

On peut exposer le syllogisme conditionnel sous forme catégorique ; par exemple : Tout ce qui respire vit ; or Pierre respire ; donc il vit (1).

Le *syllogisme conjonctif* ou copulatif est celui dont la majeure est une proposition négative et copulative, de telle sorte que de l'affirmation d'un membre on tire la négation de l'autre. Ex. : *Nul ne peut servir Dieu et Mammon ; or Judas sert Mammon ; donc il ne peut servir Dieu ;* — ou bien : *or Paul sert Dieu ; donc il ne peut servir Mammon.* Ce syllogisme conclut donc de deux manières, à cause de l'opposition qui existe entre les membres. Mais il ne conclut pas de la négation d'un membre à l'affirmation de l'autre, à moins que ces membres ne soient contradictoires ou contraires en matière nécessaire.

Le syllogisme *disjonctif* est celui dont la majeure est une proposition disjointe par la particule *ou*. Ex. : *Jésus est Dieu ou un imposteur ; or il n'est pas un imposteur ; donc il est Dieu.* Ce genre de syllogisme peut conclure de quatre manières suivant qu'on affirme ou qu'on nie le premier ou le second membre. Nous supposons que la disjonction est complète et n'admet pas de milieu. Autre exemple : *Il faut que la vertu soit récompensée en ce monde*

(1) Cevolani regarde cette réduction d'un syllogisme à l'autre comme « absolument erronée ». Nous ne pouvons ici exposer cette controverse (V. *Revue néo-scolastique* de février 1907, p. 65 et suiv.).

ou dans l'autre ; or elle ne l'est pas en ce monde ; donc. Cet argument ressemble au dilemme, mais sans se confondre avec lui.

155. **Enthymème** (en grec, *pensée, réflexion*). — C'est un syllogisme abrégé dont une prémisse est sous-entendue. Ex. : *La vertu rend heureux ; donc il faut la pratiquer. — Dieu est bon ; donc il faut l'aimer.* Les orateurs, les écrivains l'emploient souvent : il rend la parole plus rapide, plus incisive ; il fait que le raisonnement est mieux saisi de l'auditeur, à qui on laisse le soin facile et attachant de le compléter. L'enthymème peut être abrégé encore et il l'est souvent ; on supprime par exemple la conjonction *donc* et l'on dit : *La vertu est aimable, il faut la pratiquer.* On supprime même l'antécédent et on se borne à l'indiquer par une simple épithète ; par exemple : *Un Dieu si bon mérite d'être aimé.* On voit par là qu'on peut, dans une seule sentence, accumuler de longs raisonnements. Aristote appelle ces sentences *enthymématiques* et il en donne cet exemple : *Mortel, ne garde pas une haine immortelle.*

156. **Epichérème** (en grec, *attaque*). — Ce syllogisme souvent employé dans les discussions, a pour prémisse quelque proposition causale. Ex. : *La religion chrétienne est bonne parce qu'elle rend les hommes meilleurs ; or il faut protéger une religion bonne ; donc.* Il est évident que, dans ce syllogisme, la majeure est la conclusion d'un autre syllogisme, qui est simplement indiqué par son moyen terme, en sorte que nous avons ici deux syllogismes dans un. Chaque prémisse pourrait ainsi être fortifiée d'une raison, indiquée par les mots *car, puisque, parce que,* etc. Cette raison à son tour peut être appuyée par une ou plusieurs autres. Tout l'argument d'un ouvrage peut se ramener ainsi à quelques raisonnements principaux. Toutefois, il est évident que nous n'aurions là que le squelette de l'œuvre : restent ensuite les procédés oratoires, les descriptions et les ressources de style dont l'argument ne peut donner aucune idée.

157. **Sorite** (en grec *monceau*). — Ce mot a d'abord désigné un sophisme dont se servait Eubulide de Milet pour prouver que le *peu* et le *beaucoup* se confondent. Il raisonnait à peu près de cette manière : Deux ou trois grains de blé sont peu de chose ; de même quatre ou cinq ;... de même un million ; ou bien il faut dire que peu devient beaucoup et se confond avec lui. — Mais par la suite, on a désigné sous le nom de sorite une série de syllogismes ou propositions disposées de façon que l'attribut de la précédente fût toujours le sujet de la suivante, jusqu'à ce que le sujet de la première fût joint avec l'attribut de la dernière dans la conclusion. Ex. : *Dieu est la première cause de l'univers ; la première cause existe par elle-même ; ce qui existe par soi-même a toutes les perfections ; celui qui a toutes les perfections est infini, éternel*, etc. ; *donc Dieu est infini, éternel*, etc. Il est évident que dans le sorite il y a autant de syllogismes que de moyens termes. Or, chacun de ceux-ci doit être examiné avec soin, si l'on veut se garder de toute erreur. Le sorite atteint plus vite sa conclusion, mais en courant plus de dangers.

158. **Le sorite n'est pas le type du raisonnement.** Certains logiciens ont assimilé tous les raisonnements au sorite, qui deviendrait ainsi le type des raisonnements. Ceux-ci consisteraient tous en des inférences particulières, c'est-à-dire à passer d'une idée à celle qui lui est associée, de celle-ci à une troisième, etc. Mais cette théorie est fausse ; car il ne suffit pas de juger que la première idée est identique à la seconde et la seconde à la troisième, pour savoir que la première est identique à celle-ci. La vue de l'identité de la première idée avec la troisième est un acte distinct, c'est la conclusion. Le propre de l'esprit est de passer d'une idée à l'autre, mais cela ne suffit pas pour la science : il faut encore relier toute idée à son principe ; or cela se fait dans la conclusion, par le syllogisme. Le sorite est donc expliqué par celui-ci, il se résout en syllogismes ; le syllogisme ne se résout pas en sorites (v. n° 142).

159. **Polysyllogisme.** — Du sorite nous rapprochons le *polysyllogisme*, sorte de raisonnement bien moins abrégé que le sorite. Il consiste en une série de syllogismes liés de de telle sorte que la conclusion du précédent serve de majeure au suivant. Celui-ci est dit *épisyllogisme*, par rapport au précédent, qui est dit *prosyllogisme*.

160. **Dilemme** (en grec, *double proposition*). — C'est une sorte de double syllogisme, où l'on tire la même conclusion de deux propositions contradictoires prises comme mineures. C'est ce qui l'a fait appeler *argument à deux tranchants* (utrinque feriens). Ex. : Tertullien écrivait à Trajan : *Ou les chrétiens sont innocents ou ils sont coupables ; s'ils sont coupables, pourquoi défendez-vous de les rechercher? et s'ils sont innocents, pourquoi punissez-vous ceux qu'on dénonce?* La conclusion sous-entendue était celle-ci : *Donc vous agissez injustement.* Comme on le voit, il faut que les membres du dilemme soient opposés et n'admettent pas de milieu.

On ne confondra pas le dilemme avec le syllogisme disjonctif. La majeure de celui-ci est une proposition disjonctive dont il faut choisir un membre pour conclure, tandis que le dilemme arrive à la même conclusion par plusieurs mineures opposées.

CHAPITRE VIII

DE L'INDUCTION (1)

161. **Induction et déduction.** — Comme l'étymologie l'indique (*inductio* : *in ducere*, par oppos. à *deducere*), l'induction est ce raisonnement qui va du particulier à l'universel, des parties au tout, des faits et des phénomènes aux lois, des effets aux causes, des images au type, des signes à la chose signifiée, du contingent au nécessaire, etc. L'induction est ce mouvement de l'esprit, cette marche de la raison que l'on conçoit comme opposée à la déduction et destinée à s'y associer. Si, par la déduction, la raison se concentre sur un champ d'investigation, par l'induction elle en franchit les limites et tente au dehors mille découvertes ; car l'induction se dirige dans tous les sens ; elle va où elle veut, selon une expression de Cicéron. Par la déduction nous connaissons mieux, mais par l'induction nous connaissons plus ; par celle-ci la science s'étend, par celle-là elle s'organise et s'approfondit.

162. **L'induction est un raisonnement.** — Pénétrons plus avant. L'induction dont nous parlons maintenant n'est pas une simple analogie ou comparaison, bien qu'elle se fonde sur l'analogie et procède par comparaison ; elle

(1) On peut consulter, sur ce chapitre, outre les meilleurs traités de Logique et l'ouvrage de J. Lachelier. *Du fondement de l'induction* : Mgr MERCIER, *De l'induction scientifique* (Revue néo-scolastique 1900 nov.) ; FOLGHERA, divers articles dans la *Revue thomiste* (1899, mars ; 1900 juillet ; 1901 janvier) ; MANSION, *L'Induction chez Albert le Grand* (*Revue néo-scol.* mai) ; YSSELMUIDEN, *L'induction baconienne* (même revue, 1906, février).

n'est pas non plus une simple généralisation, le passage d'une idée particulière à une idée générale ; mais elle est un véritable raisonnement, elle en a la nature. C'est un mouvement de l'esprit qui va du connu à l'inconnu, d'un jugement à un autre, d'une première vérité à une seconde, *en s'appuyant sur un moyen terme*. Plusieurs le contestent, mais à tort. Le « procédé dialectique » décrit par le P. Gratry dans sa *Logique* et qui serait sans moyen terme, n'a pas été enseigné par Aristote et c'est une impossibilité (v. n. 141, 142). L'esprit humain ne s'assimile la vérité que par le jugement ; mais pour joindre deux jugements il en faut absolument un troisième. On peut le saisir avec une extrême rapidité, dans une sorte d'intuition ; mais le moyen terme n'en existe pas moins : l'esprit s'avance et s'exerce comme le corps, sans bien se rendre compte de tous ses mouvements.

163. **L'induction tend à la certitude.** — Remarquons ensuite que l'induction, quoique souvent douteuse dans ses conclusions, n'en tend pas moins à la certitude. Si elle atteint moins souvent son but que la déduction, c'est à cause des difficultés spéciales qu'elle rencontre. En voici deux exemples. Il s'agit de prouver la chute originelle de l'homme. Si nous admettons cette chute, tous les malheurs et toutes les grandeurs de l'humanité présente s'expliquent parfaitement : ses malheurs, puisque la chute a été profonde ; ses grandeurs, car l'homme n'a pas perdu les ressources merveilleuses de sa raison ni l'espoir d'être pardonné. Donc, semble-t-il, la chute originelle est démontrée. Cependant cette conclusion, en tant qu'elle est induite, n'est pas absolument établie, car l'état présent de l'humanité pourrait s'expliquer à la rigueur par d'autres causes. Si nous ne pouvons douter de cette chute, c'est qu'une révélation formelle nous en a instruits. — Autre exemple. Le centre de la terre est-il en fusion ? Certains faits, comme l'augmentation de la chaleur à mesure que l'on descend dans les mines, permettent d'induire avec beaucoup de

probabilité qu'il y a un feu central. Néanmoins plusieurs suspendent leur jugement : d'autres causes pourraient expliquer les phénomènes observés.

164. **Rapports de l'induction et de la déduction.** — Sous bien des rapports l'induction et la déduction se ressemblent : ce sont l'une et l'autre des raisonnements, elles résultent de trois termes, elles contiennent implicitement ou explicitement trois propositions, elles sont fondées sur le principe d'identité, loi fondamentale de tout raisonnement. Seulement, dans la déduction, l'esprit descend du général au particulier : dans l'induction, au contraire, il s'élève du particulier au général. C'est pourquoi, dans la déduction, nous voyons le petit terme dans le grand, tandis que dans l'induction nous voyons le grand dans le petit. Dans la déduction, nous voyons chaque partie dans le tout : dans l'induction nous voyons le tout par telle ou telle de ses parties, quelquefois par la moindre. C'est ainsi qu'une goutte d'eau nous révèle la nature de l'océan. Avec la déduction, nous voyons les faits par les lois, les effets par les causes : avec l'induction, nous voyons les lois par les phénomènes, les causes par les effets. Il n'y a pas de profondeur ni de détail que la déduction n'atteigne, et il n'y a pas de hauteur, de généralité où d'induction ne s'élève : celle-ci ne se lasse pas de monter ; l'autre ne se lasse pas de descendre. Ces deux mouvements de l'esprit, ces deux progrès partiels de son développement s'effectuent en sens inverse : le commencement de l'un s'appuie sur la fin de l'autre.

165. **Syllogisme déductif et inductif.** — C'est donc avec raison qu'on a assimilé l'induction à un syllogisme déductif dont l'ordre des propositions serait renversé. Soit par ex. ce syllogisme : *Tout homme est mortel* ; *or nous sommes hommes* ; *donc nous sommes mortels*. En le renversant, nous aurons l'induction suivante : *Nous sommes mortels* ; *or nous sommes hommes* (et, pour enlever toute équivoque : notre nature est la même que celle des autres hommes); *donc tout homme est mortel.*

On voit par là que, dans le syllogisme déductif, il faut avoir égard à l'*extension* des idées, mais que, dans le syllogisme inductif, il faut avoir égard à leur *compréhension*. Le syllogisme déductif conclut du général au particulier et légitimement, puisque le général s'étend au particulier ; mais le syllogisme inductif n'est pas moins légitime, puisque le particulier a la même nature et obéit aux mêmes lois que le général. Pour en revenir à l'exemple précédent, l'humanité et l'individu se comprennent mutuellement sous divers rapports : c'est pourquoi nous connaissons l'individu par l'humanité tout entière, et celle-ci par l'individu. On remarquera même que notre connaissance de l'homme serait bien imparfaite, si nous ne le connaissions que de l'une ou de l'autre manière : il n'y a pas de psychologie parfaite sans histoire, ni d'histoire parfaite sans psychologie. Ces deux connaissances, ces deux procédés d'investigation se complètent l'un l'autre, c'est-à-dire que toute connaissance parfaite résulte d'induction et de déduction.

On explique encore leur distinction, en disant que la déduction s'appuie particulièrement sur le principe : *Dictum de omni*, c'est-à-dire : ce qui convient à tous, convient à chacun, tandis que l'induction s'appuie sur ce principe qui n'est faux que lorsqu'il est mal appliqué : *Ab uno disce omnes*, c'est-à-dire : Il suffit de connaître l'un pour les connaître tous. Cette unité d'où part l'induction est tantôt l'individu d'une espèce, tantôt une partie d'un tout, tantôt l'effet particulier d'une cause, etc. : peu importe, c'est toujours l'induction, qui dans le particulier cherche à saisir la nature et les lois du général.

166. **Observation, expérimentation.** — On concoit que l'induction doive s'appuyer à cette fin sur des observations et des expérimentations nombreuses. Observer c'est considérer avec suite les phénomènes ou les individualités dont on veut trouver les causes ou pénétrer l'essence ; c'est se constituer le témoin, le spectateur attentif et

assidu de la nature. Quand l'observation prend pour objet la conscience ou l'homme intérieur, elle est dite *interne* : c'est l'*introspection*. Elle est dite *externe* dans les autres cas. Expérimenter c'est faire plus encore, c'est tenter la nature, c'est l'interroger sur la vérité d'une hypothèse, c'est la mettre dans certaines conditions d'agir et de dévoiler ses secrets. Les sciences astronomiques et météorologiques comportent surtout des observations ; les sciences physiques, des expériences de toute sorte, par lesquelles on provoque certains effets dans les conditions les plus diverses de manière à prévenir toute méprise, à éloigner toute cause d'erreur.

L'homme observe et expérimente au moyen de ses sens; il emploie aussi à la même fin une foule d'instruments, délicats et précis. qui secondent merveilleusement ses sens, si souvent débiles et insuffisants : le télescope, le microscope, les appareils photographiques, enregistreurs, etc.

167. **Pas d'induction sans déduction**. — Malgré tous ces moyens, l'induction sera infructueuse, si elle n'est associée à beaucoup de raisonnements d'un caractère purement déductif. C'est par déduction que l'on prononce que telles expériences sont concluantes ou ne le sont pas et que tels effets ne peuvent avoir que telles causes : bref, il n'y a pas, d'induction qui ne suppose quelque déduction. La réciproque ne paraît pas moins vraie, au moins dans bien des cas, lorsque la déduction se prolonge.

168. **L'induction n'a pas été inventée. Socrate, Aristote, Bacon**. — L'induction n'a donc pas été inventée. C'est elle que Socrate employait de préférence, lorsqu'il pressait de questions ses interlocuteurs ; fort de leurs aveux particuliers, il s'élevait aux lois générales, aux principes et aux théories. L'induction a été également pratiquée par Aristote, bien qu'il ne l'ait pas analysée avec le même soin que le syllogisme déductif. N'a-t-il connu que l'induction imparfaite qui procède par simple énumération des

parties, comme le prétend Bacon, etc.? On ne peut l'accuser d'une pareille ignorance. Ce qu'il faut accorder à Bacon, c'est que l'induction n'a été appliquée avec méthode aux sciences physiques et naturelles que dans les derniers temps. Bacon en particulier n'a pas démérité de cette logique inductive ; mais lorsqu'il écrivait le *Novum Organum*, elle était déjà fort bien pratiquée : il n'a pas été le seul ni le premier à imprimer ce mouvement scientifique qui nous emporte aujourd'hui. Il aurait été mieux inspiré, s'il n'avait pas opposé la nouvelle logique à l'ancienne, comme si l'homme pouvait changer radicalement de méthode et de raisonnement (1).

169. **Espèces d'inductions**. — On peut distinguer deux espèces d'inductions. L'une procède par *énumération complète* des parties. Ex. : Chaque planète en particulier : Mercure, Vénus, la Terre, etc., tourne autour du soleil ; donc toutes les planètes tournent autour du soleil. On se demande si ce raisonnement mérite le nom d'induction. Ce n'est pas d'elle que nous nous sommes préoccupés jusqu'ici. L'induction par *énumération incomplète*, la seule qui demande à être justifiée, conclut vraiment de la partie au tout, du particulier au général. Elle est parfaite ou imparfaite, suivant qu'elle conclut certainement ou probablement. Mais il s'agit précisément de savoir ici comment en définitive, en s'appuyant sur une énumération incomplète, on peut arriver à une conclusion générale et certaine.

170. **Principe fondamental de l'induction**. — Nous répondons qu'on y arrive en s'appuyant sur quelque principe général qu'on peut traduire de diverses manières, suivant le genre d'induction. En voici les principales for-

(1) Cf. J. DE MAISTRE, *Examen de la philosophie de Bacon*. C'est un pamphlet, nous dira-t-on. — Mais il contient néanmoins bien des vérités. On les retrouvera sous une forme irréprochable dans l'article de M. l'abbé Piat, *De l'expérience avant Bacon* (Revue pratique d'apologétique, 15 juillet 1908, p. 577-595).

mules : *L'essence ou la nature des choses ne change pas. — Les lois de la nature sont constantes. — Tout effet a sa cause proportionnée.* Par exemple, si nous affirmons que tous les hommes sont mortels, après en avoir vu mourir un certain nombre, c'est parce que nous voyons que la mort tient à la nature même de l'homme et qu'il est évident que la nature ne change pas d'un homme à l'autre. Si nous nous élevons de quelques faits observés à une loi et si nous affirmons que dans les mêmes conditions les mêmes effets se produiront, c'est que nous nous appuyons sur la constance des lois de la nature, qui est évidente. Enfin, si nous assignons telle cause à un effet, c'est parce que nous savons que tout effet a une cause et que l'effet dont il s'agit ne peut avoir d'autre cause que celle que nous assignons. Comme nous l'avons dit, en décrivant l'induction, si elle va du particulier au général, c'est qu'elle pénètre assez l'individu pour y voir la nature universelle, et le phénomène ou l'effet, pour en déterminer la cause ou la loi.

171. **Règles générales de l'induction.** — Après avoir déterminé la loi fondamentale de l'induction, il resterait à donner ses règles. En attendant que nous les exposions dans la logique matérielle ou appliquée, nous les indiquerons ici en quelques mots. Il faut que les observations soient complètes, que rien ne soit négligé de tout ce qui peut contribuer à dévoiler la nature de l'objet observé ou l'origine des phénomènes dont on cherche la loi ou la cause. Avant de s'arrêter à une hypothèse et de l'ériger en théorie, il faut établir qu'elle est possible et que toute autre hypothèse répugne (v. n. 369). On ne se hâtera pas de tirer les conclusions. Certaines ressemblances frappantes, certaines analogies induisent en erreur. Ainsi la ressemblance qui existe entre l'homme et l'animal au point de vue de la sensibilité n'autorise point à les confondre dans un même règne. Rien n'est moins scientifique que les généralisations hâtives. De là ces contradictions des savants, qui reviennent sur leurs pas et nient aujourd'hui ce qu'ils affirmaient hier. La vraie science progresse, mais ne change pas ; elle sait douter, se borner et attendre, mais elle ne se dément jamais.

172. **Opinions sur la distinction de l'induction et du syllogisme.** — Pour compléter cette théorie de l'induction, jetons un coup d'œil sur les principales opinions des philosophes en cette matière délicate. Et d'abord jusqu'à quel point l'induction est-elle différente du syllogisme ou se ramène-t-elle à lui? Plusieurs ont pensé que l'induction n'est au fond qu'un enthymème dont la majeure est sous-entendue. Cette majeure peut se résumer ainsi : Tout ce qui convient ou ne convient pas à chacun des individus, à chacune des parties, convient ou ne convient pas à l'espèce, au tout. — Mais nous ferons observer que cette formule n'est que l'une de celles qui peuvent exprimer le principe d'identité. Ensuite elle ne s'applique pas à l'induction par énumération incomplète, qui est l'induction proprement dite, la seule qu'il soit difficile d'expliquer. Et puis, même en ramenant l'induction à la forme syllogistique, enthymème ou autre, elle reste toujours distincte de la déduction, car elle conclut du particulier au général ; et si l'on veut absorber tout raisonnement dans le syllogisme, nous dirons qu'il y a deux syllogismes : le déductif et l'inductif.

D'autres philosophes, Barthélemy-Saint-Hilaire en particulier, ont pensé qu'on pouvait ramener l'induction à un syllogisme de la 3e figure, où le moyen terme est sujet dans les deux prémisses. Le P. Tongiorgi pense qu'on peut ramener l'induction à plusieurs syllogismes. — Mais nous ferons toujours observer qu'en admettant la forme syllogistique l'induction demeure une espèce de raisonnement distincte. Ensuite elle ne peut être ramenée à un syllogisme de la 3e figure ; car la conclusion de l'induction est générale, tandis que la conclusion des syllogismes de la 3e figure est particulière.

Enfin, d'après une troisième opinion, que nous partageons, l'induction ne se ramène au syllogisme que *matériellement*. Telle paraît avoir été la pensée d'Aristote, au dire de ses meilleurs interprètes et notamment d'Albert le Grand.

173. **L'induction n'a-t-elle aucune force sans le syllogisme?** — Une dernière question nous permettra de pousser plus loin le débat : Est-il vrai que l'induction n'a aucune force probante sans le syllogisme déductif? Quelques-uns l'affirment. Toute induction, disent-ils, repose en définitive sur ce principe général : *Les lois de la nature sont constantes*, ou quelque autre équivalent. — C'est vrai, répondrons-nous ; mais ce principe lui-même est-il déduit ou induit? Au fond, il faut en venir à une réflexion d'Aristote, qui, certes n'a pas sacrifié la déduction à l'induction, c'est que *les majeures* (1) *des syllogismes sont fournies par l'induction*. Mais, s'il en est ainsi, on serait mieux fondé à soutenir que tout syllogisme suppose l'induction. En réalité, ces deux procédés de l'esprit, toujours distincts, sont toujours associés de près ou de loin : l'esprit va toujours du particulier au général pour revenir ensuite au particulier. Mais s'il faut regarder l'un des deux procédés comme absolument le premier, c'est à l'induction qu'il faut donner la préférence : c'est par elle que la science se prépare, assemble les faits et trouve ses principes propres; c'est par la déduction ensuite que la science se forme, s'organise et s'achève.

174. **Conclusions contre St. Mill.** — Ces considérations nous permettent de juger de l'importance relative de la

(1) Nous ne parlons pas ici des principes immédiatement évidents ni des principes analytiques, qui sont plutôt des *maximes* ou des axiomes que des *majeures*. Le P. Gratry ne fait pas cette distinction, qui est si nécessaire, quand il écrit : « L'induction est donc ce qui nous donne les majeures, les propositions primitives, celles où ne mène aucun intermédiaire logique ». (*Op. cit.* Liv. IV. Induction, chap. I, Platon et Aristote, p. 17.)

déduction et de l'induction, qui correspondent assez bien, la première à la logique *formelle*, et la seconde à la logique *matérielle*. C'est par la déduction que la science se forme ; mais, d'autre part, elle n'a du corps et des matériaux qu'autant que l'expérience et l'induction les lui fournissent. Nous convenons de cette seconde vérité, mais il faut convenir aussi de la première.

C'est ce que ne font pas les partisans outrés de la logique matérielle : Stuart Mill, Spencer, etc. Non seulement ils rejettent le syllogisme comme moyen de découverte, ce qu'avait fait Bacon, mais encore ils le rejettent comme argument. D'après Stuart Mill tout syllogisme est une pétition de principe, parce que la conclusion, dit-il, est supposée dans la majeure. Celle-ci ne serait que l'enregistrement de cas particuliers. Lorsque nous disons par ex. : *Tous les hommes sont mortels*, nous entendons seulement que tel et tel homme, Pierre, Paul, etc., sont mortels. Donc cette majeure : Tous les hommes sont mortels, et cette conclusion : Pierre est mortel, sont une tautologie et nous prouvons la conclusion par elle-même.

Critique. — Mais Stuart Mill méconnaît complètement les idées générales. Lorsque nous disons : *Tous les hommes sont mortels*, nous entendons moins la collection des hommes que la nature ou l'homme en tant qu'homme. Cela est si vrai que la vraie forme de cette majeure est celle-ci : *Tout homme est mortel*. Or cette affirmation universelle est bien différente des affirmations particulières et même des affirmations collectives (v. idées *universelle, particulière, collective*, n° 51). Telle affirmation particulière est renfermée dans cette affirmation universelle, c'est vrai ; mais nous pouvons ne pas le savoir. Dans l'exemple qui a été choisi, il peut sembler, il est vrai, que l'esprit connaît par un seul acte le général et le particulier ; mais que de majeures ou de principes évidents dans lesquels nous sommes loin d'apercevoir telles ou telles conséquences ! Il faut alors qu'une autre vérité, exprimée par la mineure, nous permette de les dégager. En vérité,

dans le syllogisme, notre esprit fait trois actes de connaissance distincts, dont chacun est une affirmation ou une négation.

175. **II. Spencer** reproduit au fond les mêmes prétentions et les mêmes erreurs. Il essaie d'abord d'établir que la logique n'a pas pour objet les lois de la pensée, mais les choses elles-mêmes : le dedans, dit-il, dépend uniquement du dehors. Il rejette donc absolument la syllogistique. Le syllogisme lui paraît inutile et arbitraire. Car, dit-il, 1° nous ne raisonnons pas naturellement en syllogisme ; 2° le syllogisme n'apprend rien ; 3° tout raisonnement est une inférence du particulier au particulier ; on le trouve déjà chez les enfants comme aussi chez les animaux supérieurs : ainsi l'enfant et l'animal se méfient également du feu qui les a brûlés une première fois ; 4° enfin le syllogisme n'est qu'une proportion avec quatre termes, et on ne le comprend qu'à la condition de voir cette proportion. Soit par ex. ce syllogisme : Tous les animaux à cornes sont des ruminants ; or cet animal est un animal à corne ; donc cet animal est un animal ruminant. Ce syllogisme se réduirait à cette proportion : Les attributs (car Spencer, en vrai phénoméniste, ignore les substances) constituant *un* animal à corne sont aux attributs constituant *un* ruminant, comme les attributs constituant *cet* animal à corne sont aux attributs constituant *cet* animal ruminant. Et, en parlant non plus des attributs mais des substances : Un animal à corne est à un ruminant, comme cet animal à corne est à ce ruminant. En d'autres termes, le sujet de la majeure serait à l'attribut comme la mineure à la conclusion.

Critique. Cette théorie est la conclusion d'une psychologie sensualiste et fausse. Le dedans ne dépend pas exclusivement du dehors ; les choses concrètes nous sont connues sous une forme universelle qui n'existe qu'au dedans : or ce sont précisément ces idées universelles, les jugements où elles entrent et nos raisonnements, et par-

tant les lois de la pensée, que la logique doit considérer. Elle a donc un objet distinct et la syllogistique n'est pas inutile. Maintenant, de ce que nous ne raisonnons pas d'ordinaire en syllogisme, il ne s'ensuit rien contre la théorie du syllogisme : les exercices de la gymnastique ont leur utilité, bien que dans la vie réelle on ne fasse aucun exercice de ce genre. Il est faux ensuite que le syllogisme n'apprenne rien : tous les jours nous voyons les hommes tomber d'accord sur les mêmes principes, tandis qu'ils sont en désaccord sur les conséquences. Il est faux également, et nous l'avons déjà prouvé, que le raisonnement soit une simple inférence du particulier au particulier. Cette inférence n'est qu'une association d'idées particulières, disons même d'impressions et d'images ; elle a lieu chez l'animal, chez l'enfant avant l'âge de raison, et aussi chez l'homme en tant qu'il obéit aux pures lois de l'instinct et de la sensibilité. Au contraire, tout raisonnement proprement dit est fait d'idées générales et de jugements généraux. Quant aux exemples invoqués, ils ne prouvent rien. L'animal fuit le danger en vertu d'une association d'idées ou d'impressions ; il en est de même de l'enfant qui ne raisonne pas encore et de l'homme qui n'a pas eu le temps de raisonner. Mais, pour nous servir du même exemple, qui ne voit qu'il y a deux manières essentiellement différentes d'éviter le feu : par instinct et par raisonnement? Ayant éprouvé la douleur d'une brûlure, nous évitons le feu comme d'instinct et avant toute réflexion : nous pourrions aussi bien l'affronter.

Enfin Spencer compte quatre termes au lieu de trois dans le syllogisme ; mais avant de discuter sérieusement cette prétention, nous attendrons que les sensualistes aient prouvé qu'il n'y a pas d'idée universelle. Nous ne saurions voir non plus une simple proportion dans le syllogisme. Spencer brouille ici les choses les plus simples. Pourquoi, après avoir décomposé la majeure pour y trouver les deux premiers termes de sa proportion, n'accorde-t-il à la mineure et à la conclusion qu'un seul terme? Il fait

violence au langage et à la nature même des choses pour ne voir partout que des inférences particulières et des associations d'idées (1).

(1) Outre les ouvrages cités, V. T. RICHARD, *De la nature et du rôle de l'induction d'après les anciens* (Revue Thomiste, 1908, juillet-août, p. 301-310 et suiv.)

CHAPITRE IX

DES ÉTATS DE L'ESPRIT PAR RAPPORT A LA VÉRITÉ ET EN PARTICULIER DE L'ERREUR ET DES SOPHISMES (1)

Avant de parler de l'erreur et des sophismes dont elle se couvre, il faut signaler brièvement les divers états de l'esprit par rapport à la vérité. Ce sont d'abord la *science* et la *foi* ; puis, à un autre point de vue, la *certitude*, l'*ignorance*, l'*erreur*, l'*opinion* et le *doute*.

176. **La science et la foi**. — En considérant les moyens généraux d'arriver à la vérité, l'homme peut se trouver dans deux états bien différents : il *sait* ou il *croit*. Il sait quand il possède la vérité par ses propres lumières ; il croit quand il y adhère sur l'autorité d'autrui. La foi est *divine* ou *humaine*. Nous en parlerons en traitant du critérium d'autorité. — A la foi humaine se rapportent les simples croyances, qui ne diffèrent pas, au fond, de l'opinion. On s'en aperçoit bien vite quand, pour soutenir ces croyances, que l'on confond momentanément avec la certitude, il faut s'exposer à quelque dommage sensible et immédiat. Le mot *croire* est donc bien souvent synonyme de *penser*, d'*opiner*, et non pas d'*être certain*.

177. **La certitude et ses degrés**. — La certitude est cet

(1) Outre les meilleurs traités de logique, Voir : DE LA BARRE, *Certitudes scientifiques et certitudes philosophiques*, 1897 ; FARGES, *La crise de la certitude*, 1907 ; BREMOND, *Newman*, *Psychologie de la foi* ; BROCHARD, *De l'erreur*. Critiqué dans nos *Mélanges* ; C. BOS : *Psychologie de la croyance*, 1902. L'auteur est néo-criticiste. V. aussi dans nos *Mélanges* : De la philosophie et de ses rapports avec la théologie. Science et croyance.

état de l'esprit qui porte un jugement sans aucune crainte de se tromper. Elle est *objective* ou *subjective*, c'est-à-dire qu'elle provient de l'évidence de l'objet ou de quelque autre cause. On peut, en effet être certain, ou plutôt être convaincu, sans avoir l'évidence et, avec elle, la vérité. Nous verrons plus loin, en traitant de l'évidence, les rapports que la certitude soutient avec elle ; tout ce que nous dirons alors de l'évidence devra s'appliquer à la certitude objective.

La certitude, consistant dans un jugement, peut se distinguer comme celui-ci : elle est donc médiate ou immédiate ; elle porte sur des principes ou sur des conclusions , etc. Remarquons surtout qu'elle peut être *métaphysique*, *physique* ou *morale*, selon que le jugement certain est fondé sur des lois absolues, ou des lois physiques, ou des lois morales (1). Nous sommes certains *métaphysiquement* que le tout est plus grand que sa partie ; nous sommes certains *physiquement* que le soleil se lèvera demain ; nous sommes certains *moralement* de n'être pas trahi par notre meilleur ami.

Cette distinction nous permet d'accorder que la certitude a des degrés. Non certes que la certitude puisse se confondre avec une très grande probabilité : elle est essentiellement une affirmation *sans aucun doute*. Considérée ainsi en elle-même, la certitude est indivisible, elle est ou elle n'est pas (2). Mais, considérée dans ses motifs, elle

(1) Plusieurs entendent par *certitude morale* celle qui a pour objet quelque vérité morale (Voir, par ex. la thèse d'Ollé-Laprune, *La certitude morale*). Mais on ouvre ainsi la porte à des équivoques. On pourrait aussi bien appeler *certitude métaphysique*, celle qui porte sur des vérités métaphysiques, et *certitude physique* celle qui porte sur des vérités d'ordre physique. Or, sans parler d'autre difficulté, il y a nombre de vérités métaphysiques qui sont des principes de morale. Quelle certitude faudra-t-il leur accorder ?

(2) *La probabilité*. — Si la certitude est indivisible, rien ne l'est moins que la probabilité, qui s'en rapproche indéfiniment comme d'un centre. Certaines probabilités, telles que les chances, admettent pour

admet certains degrés, selon que les motifs ou les lois sur lesquels elle s'appuie sont plus ou moins nombreux, plus ou moins nécessaires, selon que l'évidence qui la fonde est plus ou moins éclatante, rapide, irrésistible.

178. **L'ignorance.** — L'ignorance est le manque de connaissance. Ce manque est une simple *nescience* ou bien une *privation*. Par exemple, l'ignorance de l'enfant au berceau n'est pas une privation, elle n'est pas comparable à l'ignorance de celui qui par état devrait savoir ce qu'il ignore. Au point de vue moral, l'ignorance est donc coupable ou non. En elle-même elle est totale ou partielle, plus ou moins grave, selon l'objet ignoré. Remarquons bien que l'ignorance provient en définitive de deux sources : de la faiblesse de notre esprit ou de l'obscurité, disons plutôt de la difficulté de l'objet. Que de choses nous ignorons parce qu'elles sont mystérieuses ! De cette ignorance il ne faut point se plaindre. Mais que de choses aussi on ignore parce que personne ne les a enseignées ou ne l'a fait convenablement ! Cette ignorance, quand elle porte sur des vérités nécessaires et de l'ordre moral, est déplorable : c'est l'un des plus tristes effets de la chute originelle.

179. **L'erreur, l'opinion, le doute.** — L'erreur est opposée à la vérité positivement. Elle consiste, en effet, dans un jugement faux, c'est-à-dire non conforme à son objet. Toute erreur est fondée sur quelque ignorance ; mais elle s'en distingue nettement. L'ignorant ne sait pas, il ne juge pas : celui qui se trompe affirme sans savoir, ou du moins sans savoir assez (1).

Entre l'ignorance et la certitude se tient l'*opinion*. Elle

ainsi dire autant de degrés et de combinaisons que les nombres. C'est même sur cette considération que repose *le calcul des probabilités*, avec toutes ses applications : assurances contre l'incendie, rentes viagères, etc., etc.

(1) « Omnis qui fallitur, dit S. Augustin, id in quo fallitur non intelligit. » — Cf. S. Th. I^a, q. 17, a. 3. ad I.

consiste, comme la certitude, à affirmer ; mais elle affirme *avec la crainte de se tromper*. De deux contradictoires elle choisit l'une ; mais elle pencherait vers l'autre. L'opinion est vraie ou fausse en elle-même ; mais elle ne donne pas précisément la vérité à celui qui l'a heureusement choisie (v. le chap. XI).

Tout près de l'opinion se tient le *doute*. Il n'affirme pas, mais se réserve entre deux affirmations contradictoires. Le doute est de sa nature moins éclairé encore que l'opinion ; mais il arrive souvent que tels esprits se font des opinions, alors qu'ils ont peu de lumières, et que d'autres restent dans le doute, alors qu'ils pourraient affirmer avec une grande probabilité, et arriver même, avec moins de scepticisme, à la certitude. Le plus sage est de douter, quand il faut douter, d'opiner quand il y a des probabilités suffisantes, et d'affirmer quand les preuves sont péremptoires : en un mot il faut que l'esprit se conforme à son objet.

Le doute est négatif ou positif : négatif, s'il n'y a pas de raison de juger ; positif, si les raisons pour et contre se détruisent dans l'esprit. On voit par là que tout doute délibéré suppose un jugement porté sur la valeur des raisons opposées. Ce jugement, bien qu'il ne porte pas sur l'objet même, peut être erroné et imprudent, comme tout autre jugement.

Tels sont les états de l'esprit par rapport à la vérité. Si on les range dans l'ordre où l'esprit s'éloigne de celle-ci, l'on a, après la *certitude* : l'*opinion*, le *doute*, l'*ignorance* et l'*erreur*.

Parlons de l'erreur et de ses causes, des retraites où elle s'enferme et des formes par lesquelles elle s'exprime et séduit : en un mot parlons du sophisme.

180. **Le sophisme ; ses espèces.** — Le sophisme est un abus du raisonnement, comme le philosophisme est un abus de la philosophie ; c'est un raisonnement faux, un syllogisme menteur. Comme le menteur, en effet, s'il dit

la vérité, c'est par hasard, ce n'est pas de lui-même, c'est-à-dire que la pure vérité n'est pas dans les prémisses du sophisme et partant ne peut en découler.

Le sophisme ne se confond pas avec le *paralogisme*. Celui-ci, en effet, n'a du syllogisme que l'apparence. Le sophisme, au contraire, est un véritable syllogisme : il ne pèche pas quant à la forme, mais quant à la matière, il s'appuie sur le faux. Le sophisme suppose, en outre, ou du moins trop souvent, l'intention de tromper ou de se tromper soi-même, c'est du sophisme ainsi considéré au point de vue moral que l'Esprit-Saint a dit : *Qui sophistice loquitur odibilis est.*

A considérer leurs principes extrinsèques, leurs circonstances et aussi leur manière, les sophismes sont innombrables. On déraisonne, en effet, à tout propos et sur toutes sortes de sujets : en religion, en politique, en matière de conscience, etc. ; il y a les sophismes de l'ambition, de l'amour-propre, de la sensualité, de l'avarice ; ceux qui viennent d'un esprit plus ou moins faussé, d'une mauvaise volonté, d'une mauvaise éducation, etc. ; il y a les sophismes du peuple et les sophismes des savants : bref, il y en a autant que de causes et d'objets de préjugés et d'erreurs.

181. **Sophismes de mots.** — Mais la division principale des sophismes est tirée de leur nature même. Aristote les ramène tous aux sophismes de *mots* et aux sophismes *de choses*. Ils sont fondés sur une identité apparente entre certains mots ou certaines choses. Voici les principaux sophismes de mots :

1° *L'équivoque.* — Le sophisme par équivoque provient de ce qu'un même mot est pris en différents sens. Par ex. Baïus disait : Selon l'Apôtre, tout ce qui ne vient pas de la *foi* est péché ; or les œuvres des infidèles ne sont pas inspirées par la foi ; donc..... L'Apôtre a seulement voulu dire que tout ce qui n'est pas fait *de bonne foi* est péché.

2° *L'amphibologie.* — Lorsque l'équivoque affecte non

plus seulement un mot, mais la proposition tout entière, elle prend le nom d'amphibologie ; de là un nouveau sophisme. On en trouve un exemple dans cette réponse de l'oracle à Pyrrhus : « Aio te, Æacida, Romanos vincere posse. » Elle comporte deux sens : « Je dis, ô fils d'Eaque, que vous pouvez vaincre les Romains » — : « Je dis que les Romains peuvent vous vaincre. »

3° *Sophisme de l'accent.* — D'autres fois l'équivoque, et partant le sophisme, provient de l'accentuation, comme il arrive pour ces deux mots *pécheur* et *pêcheur*. En latin, langue où la quantité doit être bien observée, cette proposition : *Sol occidit*, peut offrir deux sens différents, selon que la seconde syllabe est brève ou longue : *Le soleil se couche*, et : *Le soleil tue*. En chinois, les mêmes mots admettent souvent, selon le ton, les sens les plus divers. D'autres fois, les mots se prononcent de même, mais s'écrivent différemment, comme *cervus* et *servus* en latin, *chêne* et *chaîne* en français. Et puis, en s'ajoutant les uns aux autres, avec ou sans liaison, certains mots ressemblent à d'autres, qui d'ailleurs n'ont rien de commun avec eux : de là de nouvelles méprises et de nouveaux jeux de mots, véritables sophismes, auxquels la langue française se prête particulièrement.

4° *Sophisme du sens composé et du sens divisé.* — Un autre sophisme provient de ce qu'on réunit dans le discours ce qui est divisé en réalité ou de ce qu'on divise dans le discours ce qui, en réalité, ne fait qu'un. Lorsque nous disons par ex. : L'homme travaille et se repose, il est évident que le sens est divisé. Mais le sens est composé ou du moins il peut l'être dans cette proposition : L'homme travaille et se dévoue ; car l'on peut se dévouer par son travail même. Soit encore cet exemple : 7 résulte de 5 et de 2. Il est évident que le sens est composé, car il faut unir 5 à 2 pour qu'il en résulte 7. Il en serait autrement dans cette proposition : La mort peut résulter de mille maladies ; car chacune de ces maladies peut causer la mort.

En d'autre termes, de ce que deux choses conviennent

successivement à une troisième, on ne doit pas conclure qu'elles peuvent lui convenir simultanément. Et réciproquement, de ce que deux choses conviennent simultanément à une troisième, on ne doit pas conclure qu'elles peuvent lui convenir successivement.

5° *Sophisme de la métaphore.* — Signalons enfin les sophismes qui proviennent de l'abus du sens métaphorique et de la tendance de l'esprit humain à substituer l'image à la chose, à prendre la figure pour la réalité. Que de sophismes commis en métaphysique, pour avoir prêté à Dieu des attributs humains et défini par exemple son éternité par le temps sans fin ! Le temps quel qu'il soit, n'est que l'image de l'éternité. De même, que de sophismes à propos des formes substantielles, parce qu'elles ont été confondues avec les formes extérieures, qui n'en sont que l'image !

Bref, à cause de leur ambiguïté, de leur sens figuré, de définitions fausses ou arbitraires qu'on y attache, les mots égarent et obscurcissent l'esprit, quelquefois plus qu'ils ne l'éclairent : nommons la *liberté*, la *fraternité*, le *travail*, la *conscience*, l'*honneur*, etc. On a pu dire que « les mots engendrent presque toutes les erreurs ».

182. **Sophismes de choses.** — Les sophismes suivants ne proviennent pas de l'expression, mais plutôt de la chose exprimée :

1° *Sophisme de l'accident* (*fallacia accidentis*). — Il consiste à prendre un simple attribut pour l'essence ou pour une qualité essentielle. Ex. : Judas est méchant ; donc tout homme est méchant. — Pierre a été faible dans cette occasion ; donc il est incapable de courage.

2° *Sophisme de l'affirmation relative prise pour une affirmation absolue et réciproquement* (*a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*). — Ex. du premier cas : Il faut rendre la chose à qui elle appartient ; or cette épée appartient à Pierre, qui est pris d'un accès de folie ; donc... Ou bien encore : Les nègres sont noirs ; donc leurs dents sont

noires. Ex. du second cas : Pierre est bon ; donc il n'est répréhensible en rien.

3° *Sophisme de l'ignorance de la question* (*ignorantia elenchi*). — On peut dire que tous les sophismes se réduisent à celui-ci. Il a lieu lorsque de deux adversaires l'un n'entend pas l'autre et conteste ce qui ne fait pas l'objet du débat. Se tenir à côté de la question, la dépasser ou rester en deçà, s'en écarter tout à fait, la perdre même de vue sont choses communes à trop d'esprits. On tombe facilement dans ce défaut, lorsqu'on n'attend pas, pour répliquer, que l'adversaire ait expliqué sa pensée, lorsqu'on l'interrompt mal à propos, même au milieu d'une phrase, et qu'on lui prête ainsi des sentiments qu'il ne partage pas. De là des arguments qui ne frappent que l'air, des disputes de mots ou logomachies.

4° *Pétition de principe* et *cercle vicieux*. — La pétition de principe consiste à supposer ce qui en est question. Le cercle vicieux (*demonstratio in orbem, circularis*) est une pétition de principe plus grave encore, qui consiste à démontrer une proposition par une autre, puis celle-ci par la première. Descartes tombe dans un cercle vicieux quand il prouve la véracité divine par l'évidence, et qu'il se fie à celle-ci à cause de la véracité de Dieu. Autres exemples : Justifier la loi par le droit, et ensuite le droit par la loi. — Prouver l'autorité de l'Eglise par celle de l'Ecriture sainte, pour démontrer ensuite l'autorité de l'Ecriture par celle de l'Eglise. Seulement il faut bien remarquer qu'il n'y a plus de cercle vicieux, si la conclusion est prise pour principe en vertu d'une autre raison. Ainsi on peut prouver l'autorité de l'Eglise par l'Ecriture sainte en tant que celle-ci est un livre historique, et non pas en tant qu'elle est un livre donné par l'Eglise comme inspiré ; on prouvera ensuite l'inspiration de l'Ecriture par l'autorité de l'Eglise. De même on peut établir une loi sur un droit antérieur à cette loi, et ce droit lui-même sur une loi plus haute : on établira, par exemple, les lois civiles sur le droit naturel et celui-ci sur la loi éternelle et divine.

5° *Prendre le conséquent pour l'antécédent*. — Ex. : Si Pierre parle, il vit ; or il vit ; donc il parle. On ne raisonnerait pas mieux en disant avec plusieurs : Si une religion est mauvaise, son apparition sera le signal de discordes sociales ; or l'apparition de la religion chrétienne a été le signal de discordes sociales ; donc elle est mauvaise.

6° *Prendre pour cause ce qui ne l'est pas* (*non causa pro causa*). — Ce sophisme consiste à prendre un fait antécédent ou quelque circonstance pour une vraie cause, par ex. de cette manière : L'absinthe abrutit ; donc elle est mauvaise. Elle n'abrutit que ceux qui en abusent. C'est le sophisme qu'on désigne dans l'école par ces mots : *Post hoc ; ergo propter hoc*.

7° *Interrogation captieuse*. — Enfin il y a le sophisme de l'interrogation qui implique déjà une erreur. Ex. : Le vice et la vertu sont-ils bons ou mauvais? Si vous dites qu'ils sont bons, on vous opposera la colère, l'avarice et les autres vices. Si vous dites qu'ils sont mauvais, on vous opposera la bienveillance, le dévouement et autres qualités incontestablement bonnes. Autre ex. : Tout ce que vous n'avez pas perdu vous l'avez ou vous ne l'avez pas. Direz-vous que vous l'avez? Mais vous n'avez pas perdu des cornes, et cependant vous ne les avez pas. Direz-vous que vous ne l'avez pas? Mais vous n'avez pas perdu les yeux, et cependant vous les avez. Il y a telles antinomies, devenues fameuses avec Kant, qui ne sont pas mieux fondées que celle-ci. Ce sophisme est d'Eubulide de Milet et et on l'appelait le *cornu*. Le même sophiste en a laissé d'autres non moins célèbres en leur temps : le *menteur*, le *voilé*, le *tas*. Nous avons dit un mot de celui-ci en parlant du sorite.

8° *Dénombrement imparfait*. — On commet ce sophisme surtout dans les dilemmes et autres raisonnements où l'on procède par disjonction, opposition, dénombrement. Descartes l'avait en vue quand il prescrivait de « faire des dénombrements si entiers et des revues si générales, que l'on fût assuré de ne rien omettre. »

Tels sont les principaux sophismes. Nous avons par là même classé de quelque manière les erreurs, puisque le sophisme n'est que la voie suivie par l'erreur, le voile dont elle s'enveloppe, le rempart où elle s'abrite.

183. **Sophismes d'induction, de déduction.** — En se plaçant à un autre point de vue, on pourrait distinguer, comme le font les modernes, les sophismes d'*induction* et de *déduction*, auxquels Stuart Mill ajoute les sophismes de *première inspection*. Mais il n'y a pas, à proprement parler, de sophisme de première inspection, puisque l'erreur n'est que dans le raisonnement. Et quant au sophisme lui-même, qu'importe qu'il soit donné dans une induction ou une déduction?

Ce que nous dirons avec plus de raison, c'est que l'induction, en tant qu'elle procède par analogie, est une source très féconde de sophismes et d'erreurs. On conclut indûment de la partie au tout, d'un fait à un droit, d'un cas à une habitude, à une loi ; on généralise au gré de son imagination et de ses désirs : bref, l'analogie nous égare autant peut-être qu'elle nous instruit. C'est à la découvrir partout que s'exercent les arts et même les sciences ; c'est à en abuser que s'emploie le faux savoir : elle soutient tour à tour toutes les hypothèses ; on la rend complice de théories absurdes et subversives ; il n'est pas de sophiste qui n'en ait abusé.

On les réfutera tous, en distinguant ce qu'ils confondent, en démêlant les sens vrais et certains des sens douteux ou faux, bref, en ne tirant des prémisses que ce qu'elles permettent de conclure.

184. **Causes du sophisme et de l'erreur.** — L'erreur provient d'une vue insuffisante : « Celui qui se trompe ne comprend pas ce en quoi il se trompe. » C'est pourquoi l'intelligence, en tant que faculté des premiers principes et distincte de la raison, ne se trompe jamais. Il en résulte que l'intelligence laissée uniquement à l'action de son objet propre serait infaillible ; car il est de sa nature d'affirmer uniquement ce qu'elle comprend et dans la mesure où elle le comprend, de douter quand c'est douteux, de nier quand c'est faux, de se mesurer toujours exactement sur ce qu'elle voit. Mais il n'y a pas d'intelligence sans volonté et sans quelque liberté. De plus, dans l'homme, l'intelligence est associée à la sensibilité, aux passions, à mille principes qui influent sur elle, qui tantôt l'appellent et tantôt la retiennent. De là l'erreur.

Elle vient de la liberté, des passions, des intérêts, des circonstances, des désirs, quelquefois les plus respectables ; car il y a des erreurs qui honorent celui qui en est victime et il faudrait plaindre celui qui ne se serait jamais laissé tromper. L'erreur tient, comme les préjugés, à l'éducation, à la famille (préjugés de caste, d'école, de profession), au pays où l'on est né, au siècle où l'on vit (préjugés nationaux, préjugés du temps) ; il y a des préjuges politiques et des préjugés religieux ; les plus difficiles à démêler tiennent aux dispositions personnelles et à de secrets penchants. Un esprit soupçonneux se défie de tout le monde, il ne croit à personne, il prête de mauvaises intentions aux meilleurs des hommes et il se trompe. L'imprudent, au contraire, se livre facilement aux inconnus, il s'arrête aux apparences et se trompe également. Que de jugements téméraires, précipités et faux ne font pas porter l'égoïsme, l'orgueil, la cupidité, la colère, l'envie, le désir pharisaïque de trouver quelqu'un en défaut ! Ce sont les passions volontaires et les vices plus encore que l'organisnisme, qui privent l'esprit de ses meilleurs moyens d'information et le faussent même tout à fait. Entendez, par exemple, le raisonnement de l'avare qui se défend de donner l'aumône, ou de la donner selon ses moyens. Il y aurait moins d'esprits faux, s'il y avait moins d'hommes épris d'eux-mêmes et de leurs opinions, passionnés pour leur bien-être, habitués à ne juger des choses que dans le rapport qu'elles ont avec ce qu'ils aiment injustement. Cet amour les aveugle, il inspire tous leurs faux raisonnements. Car toujours l'erreur provient de quelque ignorance

ou obscurité; elle consiste à affirmer ce qu'on ne voit pas, ce qu'on ne sait pas, à généraliser imprudemment, à suivre des analogies trompeuses, à induire sans raison suffisante. L'erreur est sans doute formellement un acte de l'esprit, mais d'un esprit préoccupé et comme obscurci, contrarié par les sens ou d'autres facultés, et cherchant où il n'est pas le critérium de vérité (1).

185. **Méthode morale.** — Parmi tant de difficultés et de pièges le devoir du phliosophe est tout tracé. Il se gardera de ceux qui lui imposeraient leurs préventions ; il se gardera surtout de lui-même. Sa réserve extrême ne tournera pas en scepticisme : ce serait la plus grave de toutes les erreurs. Sa réserve sera une vertu : elle s'inspirera de l'amour pur et désintéressé de la vérité et du bien. Sans cet amour, toute lumière est trompeuse, toute méthode est incomplète, toute pensée avorte dans sa fleur, toute philosophie nous égare. Cet amour est à lui seul une philosophie (v. n° 1) ; il est au moins une *méthode morale*, la première de toutes, celle qui consiste, en définitive, à remplir tous les devoirs que l'on connaît déjà, afin de découvrir le vrai et le bien que l'on ne connaît pas encore : *Qui facit veritatem venit ad lucem.*

186. **Classifications des sophismes et des erreurs d'après Aristote**, etc. — Plus d'un philosophe s'est appliqué à déterminer les principales causes d'erreur et à classer les sophismes : Aristote, Bacon, Malebranche, etc.

Aristote, que nous avons à peu près suivi, compte treize

(1) Voir les chap. XII, XIII, XIV sur les critériums et leur emploi. L'erreur entre dans l'esprit par mille portes : les sens, la raison, la mémoire, l'imagination, l'autorité, etc.

Ici viendrait comme développement *La Logique des sentiments* (titre d'un ouvrage récent de M. T. RIBOT). Nous en avons déjà parlé au début de ce traité (N. 33 note). La *Logique des sentiments* comprend ce qu'on appelle les *sophismes de justification*, qui proviennent de cette tendance qu'on a de mettre sa pratique en maximes. — Sur les causes de nos erreurs on peut toujours lire avec fruit GRATRY (*Logique*, liv. I, chap. III-VI), BALMÈS (*Art d'arriver au vrai*).

genres de sophismes : six, de diction ; sept, de choses. Les sophismes de diction sont : la *figure de diction*, l'*homonymie*, l'*équivoque*, l'*amphibologie*, l'*accent*, le *sens composé* et le *sens divisé*. Nous n'avons pas parlé de la figure de diction, sophisme grossier qui provient d'une ressemblance dans la désinence des mots. Soit cet exemple tiré du latin et qui sera mieux compris : *Amari est pati*; *ergo etiam operari est pati*. Les sophismes de choses sont : le sophisme de l'*accident*, celui de l'*affirmation relative* prise pour une affirmation absolue, l'*ignorance de la question*, la *pétition de principe* et le *cercle vicieux*, le sophisme qui consiste à *prendre pour cause ce qui ne l'est pas*, celui de l'*interrogation captieuse*. Nous n'avons pas à y revenir.

Bacon distingue quatre sortes d'erreurs :

1° Les unes proviennent de la nature humaine elle-même et il les désigne sous le nom métaphorique d'*idoles de la tribu* (*idola tribus*). Telles sont les erreurs dues à la propension trop naturelle de tout rapporter à notre manière de voir, de considérer toujours dans les faits ce qui justifie nos idées, etc.

2° D'autres proviennent des défauts personnels (*idola specus*, idoles de la caverne). Si l'individu est un spécialiste, un mathématicien par exemple, il rapportera tout à sa science favorite, il condamnera facilement ce qu'elle ne justifie pas.

3° D'autres proviennent du langage (équivoques, sophismes de l'éloquence). Bacon les appelle *idoles du forum* (*idola fori*), où retentit la parole publique. La parole en effet, tantôt dissipe les ténèbres et tantôt les amoncelle.

4° D'autres enfin proviennent des sectes des philosophes, comparés par Bacon à des charlatans sur le théâtre (*idola theatri*).

Malebranche. — Dans son livre de la *Recherche de la vérité*, Malebranche ramène toutes les erreurs à cinq classes : 1° *erreurs des sens*; 2° erreurs *de l'imagination* ; 3° erreurs *de l'entendement* ; 4° erreurs *des inclinations* (inquiétude, curiosité ; amour de la grandeur, des richesses, du plaisir,

de l'approbation des autres hommes) ; 5° erreurs *des passions*.

Port-Royal. — Dans un chapitre sur les *mauvais raisonnements que l'on commet dans la vie civile*, l'auteur de la logique de Port-Royal divise les sophismes en deux classes : 1° *sophismes d'intérêt, d'amour-propre et de passion* ; 2° *sophismes naissant des objets mêmes*. Aux premiers se rapportent notamment les sophismes inspirés par l'esprit de contradiction et de dispute, ou bien, au contraire, par l'esprit de complaisance et de flatterie. Les seconds proviennent de ce que les choses offrent presque toujours un mélange de vrai et de faux, de bien et de mal ; de là le danger d'exagérer l'un ou l'autre ; on interprète le mal en bien ou le bien en mal ; on juge d'après quelques faits, ou bien l'on s'en rapporte à telle autorité favorable ou défavorable.

Comme on le voit, aucune de ces divisions, si riche par ailleurs, n'atteint le sophisme en lui-même. Elles sont donc accidentelles au sujet et ne sauraient remplacer la division d'Aristote, qui a obtenu nos préférences.

CHAPITRE X

DE LA DÉMONSTRATION

---

187. **Raisonnement démonstratif, probable : absolument ou relativement.** — Démontrer la vérité, c'est-à-dire partir de principes certains et arriver à des conclusions certaines, telle est la fin du raisonnement. Mais la certitude n'est pas toujours possible ; souvent l'esprit est condamné au doute, qui peut être irrémédiable. Cependant le raisonnement est encore nécessaire pour que le doute soit motivé et prudent. Il y a donc deux espèces de raisonnements : les uns nous donnent la certitude ; les autres des doutes ou des opinions réfléchis.

Considérons ensuite que la certitude n'entre pas avec la même facilité dans tous les esprits : tel raisonnement qui convaincra les uns, n'éveillera que des doutes chez les autres, dont l'attention ou la pénétration est moindre ; il ébranlera ceux-ci et persuadera ceux-là. Cette différence explique les hésitations d'un grand nombre, même après les enseignements les mieux donnés et les mieux reçus. Par contre, ce qui paraîtra certain à des esprits trop prompts restera douteux pour les autres. Mais ces dispositions ou ces capacités diverses des esprits ne changent pas la valeur du raisonnement en lui-même : ou bien il est démonstratif, ou bien il n'est que probable. Parlons d'abord de ce dernier.

188. **Le raisonnement probable. Appartient-il à la science ?** — Il n'engendre que l'opinion ; par conséquent il ne donne pas la science par lui-même (la science en effet,

est des choses certaines, *scientia est de certis*) : mais il la prépare, il l'accompagne, il la complète même ; il nous donne d'être certain qu'il y a doute, il nous permet de refuser ou de mesurer notre assentiment. Les conclusions certaines de la plupart des sciences sont rares en comparaison des doutes ; mais qui osera dire que ceux-ci ne peuvent devenir scientifiques? Souvent le savant a plus de mérite à motiver ses doutes et ses opinions, qu'à bien établir ses affirmations. L'ignorance elle-même peut devenir scientifique. Car c'est une science précieuse que de savoir où se terminent nos connaissances et de mesurer l'étendue de notre ignorance. Socrate pouvait donc dire : « Je sais que je ne sais rien. »

189. **Ses espèces. Raisons de convenance.** — On peut distinguer deux espèces de raisonnements probables : les uns sont fondés sur des raisons douteuses ; les autres, sur quelque autorité contestable. A ces raisons douteuses se rapportent les pures *raisons de convenance* que l'on invoque si souvent en théologie, non point pour établir mais pour expliquer certains dogmes (Trinité, Incarnation, nombre et distribution des sacrements, etc.). On dira, par exemple, que tout est marqué dans le monde au coin de la Trinité : *omnia tribus constant.* En ce qui concerne l'Incarnation, on dira qu'il convenait que Dieu achevât son œuvre par l'union hypostatique de son Verbe avec l'humanité; par ce moyen le monde est relié à son Auteur de la manière la plus étroite et la plus admirable, etc. — Plusieurs (Malebranche, Lamennais, etc.) ont regardé ces raisons de convenance comme de véritables démonstrations. Mais cette manière de voir incline à confondre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, la théologie et la philosophie.

190. **Preuves d'autorité : leur rôle en philosophie.** — Quant aux autorités, elles sont loin d'offrir, elles aussi, la même solidité. Les unes sont invincibles, comme l'autorité de Dieu et celle de l'Eglise dans son domaine. Les

autres méritent plus ou moins de considération : telle est l'autorité des philosophes, des penseurs et des historiens. D'une manière générale, aucune autorité purement humaine ne suffit à donner une certitude absolue en fait de doctrine ; car l'esprit humain est faillible (v. le chap. XIV). Cependant l'autorité peut nous guider, même en philosophie. « En général il est dangereux, dit Balmès, de traiter légèrement une opinion que des intelligences de premier ordre ont défendue ; si ces opinions ne sont pas toujours la vérité, il est rare qu'elles n'aient en leur faveur de fortes raisons et au moins une portion de vérité. » Il est très utile pour connaître la vérité, remarque à ce sujet saint Thomas, de peser les raisons des opinions opposées. Et c'est pourquoi lui-même, dans la *Somme*, s'est fait une méthode de commencer l'examen de toute question par celui des objections et l'énoncé d'une autorité à laquelle il se range. C'est qu'en effet le doute, la circonspection, l'esprit de conseil, joints à une déférence raisonnée, préparent à la science. Tout préjugé est un obstacle : il est capital de n'en point avoir. Si le doute obstiné et sceptique est un aveuglement, le doute raisonnable est déjà une lumière : douter de cette manière, ce n'est pas détourner ou fermer les yeux, mais les ouvrir et les fixer.

191. **Utilité de l'histoire de la philosophie.** — C'est pourquoi, avant que d'adopter un système philosophique, il faut s'enquérir des opinions des philosophes, s'instruire de leurs doutes, s'éclairer même de leurs erreurs. A ce point de vue, l'histoire de la philosophie est indispensable : il n'y a pas sans elle de système complet. Le sort de quelques philosophes modernes a été seulement de paraître substituer l'histoire de la philosophie à la philosophie elle-même. Entre l'erreur de Descartes, qui se pique d'ignorer tous ceux qui ont philosophé avant lui, et celle de Cousin, qui parut vouloir transformer la philosophie en une sorte d'enquête historique, il y a un juste milieu. La philosophie n'est pas

une histoire critique des opinions et des systèmes : elle est une doctrine, un ensemble de conclusions certaines ; mais il faut ajouter que l'histoire des opinions éclaire la doctrine et la fortifie.

Ainsi qu'on l'a remarqué, celui qui ignore l'histoire des systèmes, se prévaudra souvent de ses vues personnelles, comme si c'étaient des découvertes, tandis qu'elles sont fort anciennes en réalité ; il se consumera à la recherche de vérités fort bien établies avant lui et par de meilleures méthodes que la sienne ; enfin il tombera dans des erreurs déjà réfutées et qui ne devraient plus séduire personne. Que penserait-on d'un physicien, d'un géomètre, d'un savant qui s'obstinerait à ignorer ses prédécesseurs et à recommencer la science dont il s'occupe? Le philosophe qui date de ses recherches la philosophie est aussi ridicule.

192. **La démonstration. Pourquoi elle varie.** — Il faut donc se hâter, et par tous les moyens, vers la vérité et sa démonstration. Celle-ci s'appuie en définitive sur des propositions évidentes par elles-mêmes (*per se notæ*). Mais les propositions de cette nature ne sont pas toujours évidentes pour tous les esprits. Par exemple cette proposition : *Dieu est un*, est évidente par elle-même et pour le spiritualiste, mais elle ne l'est pas pour le polythéiste. Il faudra donc la lui démontrer, en partant de principes à lui connus.

Et ceci nous explique comment le changement s'impose aux démonstrations d'ailleurs les plus fortes ; elles changent, sans être faibles en elles-mêmes, parce que l'état des esprits a changé ; autres sont les temps, les lieux, les préjugés et les connaissances : de là cette transformation dans l'attaque et la défense, dans l'apologétique en particulier. Le scepticisme aurait tort de se prévaloir de cette abondance de preuves et de cette variété de méthodes. Souvent il est vrai, le nombre des arguments allégués provient de l'insuffisance de tous, une seule preuve satisfait les bons esprits ; mais la multiplicité des preuves tient aussi à la diversité des intelligences et des points de vue où elles se trouvent placées. Sans doute il y a un ordre absolu de vérités ; mais cet ordre n'est pas celui de nos progrès intellectuels. Absolument les effets dépendent des causes et sont justifiés par elles, Dieu démontre la créature et il la connaît en se connaissant lui-même ; mais l'homme ne connaît le Créateur que par la créature, la première cause par ses effets : telle est la loi de l'esprit humain. Ensuite à cette nature qui nous est commune, viennent s'ajouter les tendances, les aptitudes particulières, l'éducation reçue, les connaissances acquises, les préjugés invétérés ; tous s'avancent ou croient le faire, mais dans les directions les plus diverses, et ce qui sert de principe à l'un ne sera pour l'autre qu'une conclusion. On constate cet ordre inverse de développement surtout pour les vérités morales et religieuses : tel n'arrive que bien tard à ces conclusions consolantes qui pour l'autre ont été la lumière de toute sa vie. Rien donc n'est à la fois plus rigoureux et plus flexible que la démonstration : elle est rigoureuse comme la vérité et flexible comme notre esprit. Chacun peut parcourir de quelque manière le cercle entier de la vérité, mais en le saisissant par n'importe quel point : tout se tient, tout s'enchaîne, grâce à la démonstration, et il suffit de bien saisir un premier chaînon.

193. **Espèces de démonstration.** — 1° Tantôt on démontre *par la raison* et tantôt *par l'autorité*, quelquefois par l'une et l'autre. C'est ce qui a lieu pour nombre de vérités à la fois théologiques et philosophiques. Les questions historiques comme tous les autres procès, se tranchent en définitive par les témoignages : la raison n'a pas d'autre rôle que celui de les comprendre et de les interpréter.

2° Distinguons ensuite la démonstration *absolue* et la démonstration *relative* ou *ad hominem*, déjà remarquées. La première est suffisante en soi : ainsi, la démonstra-

tion de l'existence de Dieu par le mouvement. Telles démonstrations mathématiques ou métaphysiques sont rigoureuses qui ne sont pas comprises par vingt personnes. La seconde tire sa force du savoir ou de la disposition d'esprit de celui à qui elle s'adresse. Ainsi on démontrera la vérité de la religion chrétienne à un homme bienfaisant, en prouvant qu'elle a inspiré constamment les actes de charité les plus héroïques. La démonstration relative cesse d'être concluante, si elle s'appuie sur une simple opinion, dont l'adversaire ne consent pas à se départir. Mais quelle que soit la valeur intrinsèque de l'argument *ad hominem* il ferme la bouche au contradicteur, en le réfutant par ses propres principes.

3° La démonstration est *directe* ou *indirecte*. La première va droit à la conclusion et l'établit formellement. Ex. : Dieu existe parce qu'il est la première cause et qu'il n'y a pas de réalité dans le monde qui ne la suppose. La seconde arrive à son but par des voies détournées : ainsi la démonstration par l'absurde, si fréquente en géométrie. Souvent il n'est pas d'autres moyens d'établir la vérité.

4° On distingue encore la démonstration *pure* ou *rationnelle*, la démonstration *expérimentale*, et la démonstration *mixte*. La première s'appuie sur des principes rationnels, des jugements analytiques ; le seconde, sur des vérités d'expérience, des propositions synthétiques; la troisième sur ces deux ordres de vérités. Cette troisième est la seule qui arrive à des conclusions à la fois théoriques et pratiques.

5° La division suivante rentre dans la précédente. La démonstration est dite *à priori*, si elle se fait par les causes intrinsèques ou la cause efficiente, par l'analyse des idées et des autres éléments dont il s'agit de prouver l'accord. La démonstration est dite, au contraire, *à posteriori*, si elle se fait par les effets et par l'expérience.

6° Encore une division analogue aux précédentes. La démonstration est dite par les scolastiques *propter quid* (*pour quoi*), lorsqu'elle se fait par l'essence de la chose ou

ses causes nécessaires. Elle est dite *quia* (*parce que*), lorsqu'elle se fait par d'autres moyens, par les effets (1). Nous démontrons l'existence de Dieu par les effets (*à posteriori* et *quia*) ; mais le pourquoi de la nature divine nous échappe, nous ne la connaissons point par elle-même, encore moins par ses causes (*à priori* et *propter quid*). Il est évident que la démonstration *propter quid* est la plus parfaite, car elle nous donne de savoir non seulement qu'il en est ainsi, mais encore pourquoi il en est ainsi.

194. **Questions qu'on peut soulever en présence d'un objet.** — Ces espèces de démonstrations nous indiquent déjà quelles sont les ressources du philosophe et du savant en face d'une vérité à pénétrer, d'un problème à résoudre. Selon Aristote, toutes les questions qu'on peut agiter sur un objet se réduisent à quatre : Cet objet existe-t-il? (*An sit res?*) Qu'est-ce qu'il est en lui-même? (*Quid sit?*) Quelles sont ses propriétés ou ses qualités? (*Qualis sit?*) Quelle est sa fin et quel est son principe? (*Cur et unde sit?*) Ces questions générales embrassent, en effet, toutes les autres.

195. **Moyens de recherche, lieux de démonstration.** — Mais il ne suffit pas de poser les questions, il faut les résoudre et, à cet effet, trouver des moyens de démonstration. Eh bien, les questions précédentes nous fournissent déjà un premier plan de recherches : ce sont des *lieux de démonstration*. Achevons de les décrire : ils sont plus vastes et plus importants que les topiques de la rhétorique.

Tous les lieux de démonstration peuvent se ramener aux causes, car la science est la connaissance par les causes. Or les causes, entendues dans le sens le plus large, ne sont étrangères à rien, mais embrassent tout.

(1) Plusieurs regardent comme une démonstration de ce genre celle qui se fait par les causes éloignées. Mais il nous semble que, si ces causes sont nécessaires, la démonstration ne change pas pour cela de caractère.

Dans l'*ordre physique* nous chercherons donc la cause efficiente et l'auteur, les instruments dont il s'est servi, la fin qu'il a obtenue, les éléments de son œuvre, la matière et la forme. Dans l'*ordre logique*, nous chercherons le genre, l'espèce, la différence, les propriétés et les accidents de la chose étudiée et par conséquent sa place dans une bonne classification. Dans l'*ordre métaphysique*, nous étudierons sa substance, et, s'il y a lieu, sa personne, ses facultés, ses qualités, ses relations avec le temps et l'espace, en un mot toutes ses circonstances possibles. Dans l'*ordre moral*, nous nous préoccuperons surtout de l'intention, c'est-à-dire de la cause finale et, par conséquent de l'attention, de la délibération, du libre arbitre. Remontant plus haut, nous considérerons l'objet à la lumière de toutes les idées supérieures d'être, d'unité, de beauté, d'ordre et de loi, de bonté et de perfection, etc. Chacune de nos idées deviendra ainsi un flambeau, un moyen, un terme de comparaison, un principe de recherche méthodique et peut-être de découverte. Ces lieux logiques ne remplaceront jamais sans doute le talent naturel, ce coup d'œil pénétrant de l'esprit qui s'empare de la vérité sans savoir comment ; mais ils serviront beaucoup, même aux esprits les mieux doués, ils épargneront de longues recherches et répareront ou dissimuleront bien des insuffisances naturelles.

196. **L'argumentation ; son utilité et ses règles.** — Ajoutons ici quelques mots sur l'argumentation. Elle est un exercice dans lequel deux adversaires s'appliquent à soutenir, l'un une proposition ou thèse, et l'autre la contradictoire ou l'antithèse, de manière à éprouver la vérité, à la dépouiller de toute erreur accessoire, de toute exagération, à trouver enfin sa formule irréprochable. Les avantages de cet exercice de la pensée, sorte de gymnastique intellectuelle, sont précieux : l'argumentation affine l'esprit et le fortifie ; elle lui donne de la souplesse, de l'étendue, de l'aisance, de la précision et de la fermeté.

Obligé de parer aux objections de toute sorte, souvent imprévues, l'esprit doit avoir constamment à sa disposition toutes ses ressources, connaître le fort et le faible de ses opinions et ne rien affirmer dont il ne connaisse de quelque manière toutes les conséquences. Clairvoyance, pénétration, promptitude, jugement : il n'est pas de qualité d'esprit que l'argumentation ne suppose ou ne développe. Ses règles générales sont les suivantes :

1° Le *soutenant*. Après avoir établi, s'il y a lieu, la thèse dont il a entrepris la défense, le soutenant écoutera avec attention et sans préoccupation d'esprit, *comme s'il était l'attaquant*, l'argument qui lui est opposé ; puis il le reproduira fidèlement *avec l'intention de le résoudre*. Si l'argument ne conclut pas, c'est-à-dire si la conclusion ne découle pas des prémisses, il niera la conséquence et la conclusion. Mais si l'argument ne pèche pas quant à la forme, il le reprendra en détail, répétant successivement la majeure, la mineure et la conclusion, accordant la proposition considérée, si elle est vraie ; la niant si elle est fausse ; omettant de la juger, si elle est étrangère à la question (en disant par exemple *transeat*, au lieu de *nego* ou *concedo*) ; la distinguant, si elle est ambiguë. Il peut se faire qu'une première distinction ne suffise pas ; mais il évitera autant que possible les sous-distinctions, laissant à l'adversaire le soin de l'obliger à les introduire. Si ses distinctions offrent quelque obscurité, il les expliquera, mais brièvement ; car son rôle n'est pas de prévenir l'attaque, mais de lui résister. — Il en serait autrement dans une discussion où chacun des adversaires aurait à se défendre et à prendre l'offensive tour à tour.

2° *L'attaquant*. De son côté celui-ci portera ses attaques avec précision sur la thèse contestée ; sa première conclusion sera donc la contradictoire de cette thèse ; sa seconde conclusion, la contradictoire de la proposition niée par le soutenant, et ainsi de suite. Il prouvera la conséquence, si la négation porte sur la conséquence ; la mineure, si la négation porte sur la mineure. Si le soute-

nant a introduit une distinction, il prouvera la proposition dans le sens même où elle a été niée, de manière à toujours tendre vers la première conclusion qui lui a été niée, c'est-à-dire vers la contradictoire de la thèse. Qu'il ait soin de ne pas s'appuyer sur des majeures contestables, afin de ne pas sortir de la question en portant le débat sur un autre terrain. Il peut emprunter ses moyens d'attaque à toute la philosophie, à toutes les idées et à tous les faits. Ses arguments seront en forme, clairs et concis ; il expliquera le sens des termes, s'il y a lieu d'en douter ; il se servira toujours des mêmes mots pour exprimer les mêmes idées. Enfin, il devra s'attacher à présenter la même difficulté sous toutes les formes jusqu'à ce qu'elle soit pleinement résolue. C'est à ces conditions seulement que l'argumentation portera tous ses fruits (1).

(1) Dans les argumentations plus ou moins solennelles des écoles, on emploie des formules telles que les suivantes : L'ATTAQUANT : « Si prius jusserit illustrissimus ac reverendissimus D. D. episcopus (vel archiepiscopus, etc.), hujus disputationis præses, annueritque ornatissima adstantium corona, argumentabor, carissime (vel doctissime) condiscipule (vel respondens, etc.), contra propositionem sic positam : Anima est immortalis (ou toute autre thèse). Ego vero contradico : Anima non est immortalis. Ergo falsa thesis. » — LE DÉFENDANT : « Contra thesim sic positam : Anima est immortalis ita argumentatur carissimus condiscipulus (vel doctissimus magister, etc.) : Anima non est immortalis. Ergo falsa thesis. Nego antecedens et probo thesim. » Le défendant explique et démontre la thèse ; puis il conclut : « Ergo stat thesis. » L'attaquant reprend : « Probo antecedens », et il donne son premier syllogisme, etc. Dans les exercices ordinaires, l'attaquant va droit à l'argument : « Contra thesim... sic argumentor, etc. » — On trouvera d'excellents modèles d'argumentation notamment dans Billuart.

CHAPITRE XI

DE LA CRITIQUE
ET D'ABORD DE LA VÉRITÉ ET DE LA CERTITUDE
EXAMEN GÉNÉRAL DU SCEPTICISME (1).

---

197. **La critique : son objet ; division.** — La seconde partie de la logique prend le nom de *critique*, ou logique matérielle, ou logique appliquée. On la désigne encore sous les noms de *critériologie* et d'*épistémologie* (science de la science). Tandis que la *dialectique* traite de l'accord de l'esprit avec lui-même et par conséquent des actes de l'esprit en quête de la vérité : appréhension, jugement, raisonnement, la *critique* traite de la vérité elle-même et des moyens généraux de l'obtenir : critériums et méthodes.

Les critériums sont subjectifs ou objectifs. Par critériums subjectifs on entend les facultés de connaître : mémoire, raison, sens, etc. ; par critériums objectifs on entend l'autorité et surtout l'évidence. Aux critériums on peut rapporter encore les universaux, qui éclairent toutes les connaissances ; les premiers principes, d'où elles découlent ; les sciences, qui les embrassent. Les *universaux*, les *premiers principes* et les *sciences* se succèdent comme l'*idée*, la *proposition* et le *raisonnement*, dont nous avons traité en dialectique. C'est dire que celle-ci

(1) V. FARGES, *Etudes phil.* IX. *La crise de la certitude*, 1907.— VALLET, *Les fondements de la connaissance et de la croyance, examen critique du néo-kantisme*, 1905 ; DE TONQUÉDEC, *La notion de vérité dans la philosophie nouvelle*, 1908.

est complétée par la critique. Nous les acheverons l'une et l'autre par le traité de la méthode.

La première question à traiter est celle de la vérité. Mais, avant d'aller plus loin, il faut donner de la vérité et de ses espèces une notion aussi claire et aussi complète que possible (1).

198. **La vérité et ses espèces**. — La question de la vérité déborde la logique ; car il y a des vérités métaphysiques, morales, etc. La vérité déborde en apparence l'être même ; car elle porte sur le possible et jusque sur le néant, comme quand nous disons que le néant n'est pas. C'est peut-être ici qu'il convient le mieux d'éclaircir à fond cette notion capitale. Qu'est-ce donc d'abord que la vérité?

C'est *la conformité de l'intelligence et de l'objet*. Cette définition s'applique à toutes les espèces de vérités. Elle est celle-là même que donne saint Thomas : *adæquatio intellectus et rei*, sauf en deux points que nous modifions pour écarter toute équivoque. Au lieu d'*adéquation* nous disons *conformité*, qui n'indique pas une idée ou une connaissance adéquate. C'est d'ailleurs le mot employé par saint Thomas lui-même dans ce passage : « Per conformitatem intellectus et rei veritas definitur » (2). Ensuite, à la place de *res*, *rei* (*chose*), nous disons l'*objet*, afin que notre définition puisse s'appliquer aux vérités purement logiques aussi bien qu'aux vérités réelles.

Remarquons aussi dès maintenant que la vérité est essentiellement un *rapport*, et un rapport avec l'*intelligence*. Il n'y aurait pas de vérité s'il n'y avait quelque intelligence. Le vrai c'est l'être en tant qu'intelligible, comme le bien c'est l'être en tant que désirable. Le formel du vrai est dans l'intelligence, au lieu que le formel du bien est dans les choses. De là de grandes différences entre

(1) V. *La Vérité, sa définition, ses espèces*. (*Revue de philosophie*, 1901 avril.)

(2) Ia, q. 16, a. 2.

la connaissance du vrai et l'amour du bien, entre la science et la vertu. On le verra mieux en métaphysique et en morale. Venons aux espèces de vérités. Nous les ramenons à trois : vérité divine, vérité des choses, vérité humaine.

1° *Vérité divine*. — Elle consiste dans la parfaite conformité de l'Intelligence divine avec l'Essence divine. Dieu se connaît lui-même autant qu'il est connaissable, c'est-à-dire infiniment, Il est la Vérité subsistante. Il connaît aussi par son essence toutes les manières dont elle est imitable : d'où les *types* ou *archétypes* divins, qui ne diffèrent peut-être pas des *idées* ou essences intelligibles que supposait Platon. A cet égard les idées de Dieu sont multiples ; mais il connaît tout par une seule idée en tant qu'il connaît tout par sa seule essence.

On voit aussitôt que la Vérité divine est une, immuable, éternelle, comme on l'expliquera en théodicée, au lieu que la vérité humaine se multiplie avec les intelligences humaines, avec leurs objets et même avec les actes ou les jugements. Autant de vérités que de jugements vrais. Cependant la vérité humaine n'est pas muable en elle-même ; mais l'esprit humain la reçoit plus ou moins. Même la vérité humaine est une de quelque manière ; car toutes les vérités sont liées, elles s'appellent et se concertent.

2° *Vérité des choses*. — Les choses sont rapportées à l'intelligence divine ou à l'intelligence humaine. De là deux manières d'entendre la vérité des choses (qu'on peut qualifier de *métaphysique* ou *ontologique*). Rapportées à l'intelligence divine, qui les connaît absolument, toutes les choses sont vraies. Elles sont *vraies* par cela même qu'elles *sont* ; non pas que l'être et la vérité se confondent ; mais elles ne sont qu'autant qu'elles sont connues de Dieu.

Les choses sont aussi qualifiées de vraies par rapport à l'intelligence humaine ou toute autre intelligence créée. Mais ici les choses ne se mesurent plus sur l'intelligence

humaine, qui ne les a pas créées : c'est, au contraire, l'intelligence humaine qui se mesure sur elles, qui se conforme à elles pour les connaître. Elles mesurent donc notre connaissance. Seulement, ce n'est pas *leur vérité* qui nous donne la vérité : c'est *leur être*, qui, en agissant sur nos facultés de connaissance, nous donne la vérité. Or, par cela même que l'intelligence humaine trouve la vérité en se conformant aux choses, les choses sont conformes à elle. Et voilà une seconde vérité des choses qui, bien que donnée par rapport à notre intelligence, n'implique aucun subjectivisme. Cette vérité résulte de ce que les choses sont ce que nous les connaissons et, si nous ne les connaissons pas encore, de ce qu'elles sont comme nous pourrions les connaître, en un mot, de ce qu'elles sont connaissables à nous ou à toute autre intelligence. Tout être est vrai encore de cette manière ; car tout être est connaissable, et précisément dans la mesure même où il est.

On remarquera que cette vérité ontologique ne suppose point dans l'esprit humain la connaissance de la vérité divine. Ce n'est point dans la vérité divine que nous voyons la vérité des choses (comme les ontologistes l'ont supposé) ; mais c'est plutôt la vérité des choses qui nous induit à connaître la vérité divine. Toute vérité particulière démontre, en effet, qu'il y a une Vérité première (Voir aussi chap. XXIV, de la Vérité ontologique).

3° *Vérité humaine.* — Venons aux vérités humaines déjà indiquées dans les précédentes. Elles sont de plusieurs sortes.

A) Les unes consistent dans la conformité de l'intelligence humaine avec les réalités ou les choses qui sont, comme on l'a dit, sa mesure. De là toutes les vérités réelles considérées par les diverses sciences hormis la logique. Elles se distinguent comme ces sciences mêmes : théologiques, philosophiques, métaphysiques ou ontologiques, psychologiques, mathématiques, physiques, historiques, expérimentales. Les vérités métaphysiques ou ontologiques énumérées ici ne se confondent pas avec la vérité ontologique ou métaphysique signalée plus haut. Celle-ci est dans la conformité actuelle ou possible de l'être réel avec notre esprit ou tout autre esprit créé, ou même et surtout avec l'intelligence divine ; au lieu que les vérités ontologiques dont il s'agit maintenant consistent dans la conformité de notre esprit avec les réalités les plus générales, les plus abstraites, que considère la science métaphysique. On peut désigner généralement toutes les vérités humaines de ce premier groupe sous le nom de *vérités scientifiques* ou *vérités de connaissance*, ou *vérités logiques*, quoiqu'il y ait quelque équivoque dans ces expressions.

B) D'autres vérités humaines consistent dans la conformité ou l'accord de la pensée avec elle-même. Ce sont les vérités *proprement logiques*. On les rencontre quand on tire d'un principe sa conséquence légitime, alors même que ce principe serait faux. Mais si nous voulons comprendre ici toutes les vérités proprement logiques, il faudra en distinguer deux sortes : d'abord celles que nous venons de dire et dont s'occupe la logique formelle ; puis celles dont traite la logique matérielle, critériologie, méthode. Cette seconde partie de la logique détermine les conditions générales de l'accord de l'esprit avec son objet ; sans nous enseigner aucune vérité réelle particulière, elle détermine les lois à garder par l'esprit pour atteindre tout ordre de vérités.

Nombre de philosophes, à la suite de Kant, ne donnent pas d'autre définition de la vérité en général que celle de la logique formelle : « L'accord de la pensée avec elle-même ». Mais il est trop clair que s'il n'y a pas d'autre vérité pour l'homme, et que s'il ne peut connaître que l'accord de ses propres pensées, il doit renoncer à toute connaissance réelle. La vérité en général est si peu l'accord de la pensée avec elle-même, que l'esprit doit d'abord se conformer à quelque chose de réel, saisir quelque chose de réel avant d'accorder entre elles ses propres idées. Les

idées et les jugements directs sont, absolument parlant, antérieurs aux idées et aux jugements réfléchis.

Ajoutons encore cette remarque sur les rapports des vérités proprement logiques avec les vérités scientifiques ou réelles. Il est évident que la logique est l'instrument de toutes les connaissances, des sciences les plus réelles, les plus objectives aussi bien que des autres. La vérité proprement et même purement logique intervient donc dans toutes les conclusions scientifiques ; elle intervient si souvent et si nécessairement que les constructions de la science en paraissent purement logiques (1). Mais, si la science a pris, comme elle le doit, ses principes dans la réalité, et si la logique qui a tiré de ces principes ce qu'ils contiennent n'est pas en défaut, les conclusions seront réelles comme les principes. Ainsi le géomètre qui calcule la distance d'un astre s'appuie sur la mesure expérimentale de la parallaxe et quelques principes évidents de géométrie ; il y ajoute une série de calculs purement logiques ; et si les calculs sont exacts la distance qu'il assigne à cet astre est réelle dans la même mesure où la parallaxe est exacte. De même le métaphysicien, partant de ce fait qu'il existe quelque chose et de ce principe que le contingent suppose le nécessaire et une cause absolument première, peut en déduire comme réelles toutes les perfections divines.

C) D'autres vérités humaines (vérités de l'art et vérités esthétiques) consistent dans la conformité des œuvres de l'art ou de l'industrie avec l'intelligence qui les a bien conçues et bien réalisées, et qui en est par conséquent la mesure. On remarquera l'analogie de cette sorte de vérité humaine avec la Vérité divine. L'artiste ou l'ouvrier crée son œuvre, de même que Dieu crée le monde, qui, par rapport à son auteur, est comme une œuvre d'art.

(1) De là le subjectivisme plus ou moins prononcé de plusieurs de nos mathématiciens et physiciens, même de M. Poincaré (*La valeur de la science*).

Seulement l'artiste humain ne donne, avec la forme, qu'un être secondaire, au lieu que Dieu donne le fond même de l'être : absolument l'homme ne crée rien.

On remarquera, en outre, que les œuvres d'art peuvent manquer de vérité non seulement parce qu'elles ne réalisent pas l'idéal de l'artiste, mais encore et surtout parce que cet idéal n'est pas le vrai, l'artiste n'ayant pas su le concevoir. Seulement, il est clair que si l'artiste a mal conçu son idéal, c'est qu'il s'est trompé sur d'autres vérités supérieures à l'art lui-même : vérités logiques, morales, philosophiques, religieuses, etc.

D) Reste la *vérité morale*, qui est une vertu ou un acte de vertu. Elle consiste dans la bonne foi, dans la conformité ou l'accord de la conscience avec elle-même et avec tous les actes qui procèdent d'elle : paroles, démarches, etc. On ne saurait la confondre avec les *vérités scientifiques morales* signalées plus haut.

Toutes ces vérités rentrent dans la définition générale qui a été donnée. Mais ce qui suit se rapporte seulement à la vérité humaine, scientifique ou logique, et l'on se demande : Où est-elle et pouvons-nous l'obtenir? Voici la réponse :

Thèse. — *A proprement parler, la vérité et l'erreur sont dans le jugement et non dans la pure appréhension ou l'idée ; — elles ne sont pas non plus dans les sens, si ce n'est en tant qu'ils imitent le jugement de l'esprit. — La vérité n'est possédée que par un jugement objectivement certain, qui exclut non seulement le doute, mais encore toute probabilité d'erreur. — Au reste la certitude, bien qu'indivisible essentiellement, admet des degrés accidentels et même des espèces : il y a la certitude métaphysique, mathématique, physique, morale ; au-dessus de toutes il y a la certitude de la foi. — Or, pour ne parler ici que de la certitude naturelle, il est possible de l'atteindre ; le nier, avec les sceptiques, c'est faire violence à la nature et tomber dans toutes sortes de contradictions.*

199. **La vérité et l'erreur sont dans le jugement. Y a-t-il des idées fausses ?** — On voit aussitôt, en effet, que la vérité et l'erreur ne sont pas précisément dans les termes, qui sont les signes de nos idées et de nos appréhensions, mais seulement dans les propositions, qui sont les signes des jugements. Par ex. ces mots : *Dieu, âme, vertu, gloire, démon, Jupiter*, ne sont ni vrais ni faux par eux-mêmes ; mais ils peuvent servir indifféremment à la vérité et à l'erreur : à la vérité, si nous disons par ex. : Dieu est juste ; — à l'erreur : si nous disons : Le vice est aimable, Jupiter existe. Nous ne faisons pas même d'exception pour les termes qui paraissent désigner des idées fausses, comme *phénix, centaure, anthropopithèque*, etc. Car ces mots n'affirment l'existence d'aucun être fabuleux, imaginé par les poètes ou par les évolutionnistes. Bref, « nous pouvons mentir avec des mots, mais les mots eux-mêmes ne peuvent mentir ». L'erreur et la vérité ne deviennent formels que par l'énoncé d'une proposition. Or ce qui se dit des mots et des propositions se dit des idées et des jugements ; il y a de part et d'autre mêmes propriétés, mêmes caractères, puisque les uns ne sont que la copie ou l'expression des autres.

Il n'y a donc pas, à proprement parler, d'idées fausses. Cependant, si l'on entend par les idées autre chose que de simples concepts ; si l'on entend les pensées, les jugements, les opinions, les croyances — et c'est ce qui arrive dans le langage ordinaire —, on peut dire que les idées sont vraies ou fausses, bonnes ou mauvaises (v. n. 70).

200. **La connaissance s'achève par le jugement.** — Appuyons maintenant notre thèse sur une autre considération. Les idées, en tant qu'elles se distinguent des jugements, ne sont pas encore des connaissances proprement dites, mais plutôt des éléments de connaissance, un point de départ. Ainsi le veut la nature humaine, qui ne se développe que par le raisonnement. C'est peu d'avoir les idées premières des choses qui nous entourent ou même

les idées les plus abstraites, celles d'être, de substance, de cause, etc. : il faut, en outre, comparer ces idées, affirmer ou nier, raisonner et bien conclure. La connaissance n'est donnée qu'à cette condition. Or il en est de même de la vérité, qui est en nous une connaissance : elle se trouve dans le jugement et surtout dans la conclusion ; l'idée est son point de départ, l'idée est son germe, sa préparation et son espérance.

Pénétrons plus avant encore. La vérité consiste dans l'*équation* ou la conformité de l'esprit avec son objet. La vérité suppose donc deux termes. Or ces deux termes nous ne les trouvons bien que dans le jugement. Et qu'on ne nous oppose pas ici que l'idée exprime son objet et que par conséquent elle implique deux termes, un sujet pensant et un objet pensé, et par là même la conformité de l'un avec l'autre, c'est-à-dire la vérité. Car il ne suffit pas que cette conformité soit donnée matériellement : il faut encore qu'elle soit connue elle-même, c'est-à-dire affirmée. Il ne suffit pas que la vérité soit donnée dans l'intelligence comme dans toute chose vraie : il faut encore qu'elle soit donnée *comme le connu dans le connaissant*. En un mot, la vérité n'est possédée par nous qu'autant que nous savons que tel objet a l'attribut dont nous le qualifions (1).

Il n'est pas nécessaire d'ailleurs que ce jugement soit *réfléchi*, c'est-à-dire pris lui-même pour objet de connaissance (*in actu signato*) : il suffit qu'il soit *porté* (*in actu exercito*), c'est-à-dire que l'esprit juge réellement et bien (2).

(1) Cf. S. Th. Ia. q. 16, a, 2 : « Per conformitatem intellectus et rei veritas definitur. Unde conformitatem istam cognoscere est cognocere veritatem... Veritas igitur potest esse in sensu vel in intellectu cognoscente quod quid est, ut in quadam re vera, non autem ut cognitum in cognoscente ; quod importat nomen veri. Perfectio enim intellectus est verum ut cognitum. »

(2) Il semble que la notion de vérité a été obscurcie de nos jours plutôt qu'elle n'a été éclaircie. Que l'on considère, par exemple, les défini-

201. **Comment la vérité et l'erreur sont dans les sens.** — La vérité et l'erreur ne sont pas non plus dans les sens, si ce n'est en tant qu'ils imitent le jugement de l'esprit. Tout ce qui a été dit, en effet, de la faculté intellectuelle de connaître doit s'appliquer à la faculté sensible. Elle aussi appréhende ou saisit son objet par des idées, des idées sensibles, il est vrai ; elle les combine de quelque manière les unes avec les autres par une sorte de jugement instinctif. Or il est évident que l'idée sensible ou la pure appréhension ne peut pas être fausse : le sens perçoit toujours ce qu'il perçoit ; c'est l'esprit qui peut se tromper en interprétant mal ces sensations ; en réalité l'erreur formelle n'est pas dans le sens, elle est dans l'esprit.

Mais si nous comparons le sens non plus à l'intelligence, qui vaut mieux que lui, mais aux choses sensibles, qui valent moins et auxquelles il s'applique, il rencontre la

tions de la vérité (logique et ontologique) proposées par Mgr Mercier dans sa *Critériologie générale* (1899) et son *Ontologie* (1902, 3e éd.) Nous ne pouvons admettre que le jugement est vrai s'il est d'accord avec la vérité ontologique (Critériologie, p. 27). Car ce n'est pas la *vérité* des choses, mais plutôt l'*être* des choses qui cause la vérité de notre esprit. Nous ne saurions non plus souscrire sans réserve à cette interprétation de la définition de S. Thomas : « *Veritas est adæquatio rei* jam apprehensæ adeoque intellectui objectæ seu præsentis *et intellectus* rem prius apprehensam repræsentantis » (*Ibid.* p. 32). Selon cette formule, il semble que le jugement ontologique vrai aurait pour termes deux idées et non pas une *idée* et une *réalité* (res). Mais, à moins de tomber dans le subjectivisme et de dire que toute vérité, pour nous, se réduit à l'accord de l'esprit avec lui-même, c'est-à-dire à une vue de rapports d'idées, il faut convenir que l'on voit la conformité de l'idée avec l'objet réel (res) qu'elle exprime. Or c'est cette conformité qui est affirmée par le jugement ontologique, qui nous livre la vérité des choses. Et il ne servirait de rien de dire que le jugement ontologique a lieu entre deux idées dont l'une est *objective*, *réelle*. Car, comment saurais-je que cette idée est *objective*, c'est-à-dire conforme à un objet réel, si ce n'est par un autre jugement, qui seul est ontologique et me donne la vérité réelle. L'autre ne me donne que la vérité logique. (Voir sur les discussions auxquelles ont donné lieu les vues de Mgr Mercier la *Revue thomiste*, la *Revue néo-scol.*, etc. Voir aussi *Revue Augustinienne* 1907, mars.)

vérité ou l'erreur de quelque façon, mais imparfaitement, à l'imitation de l'intelligence. Car, de même que l'intelligence interprète bien ou mal ses sensations, de même le sens interprète bien ou mal les choses ; en d'autres termes, le sens peut associer des sensations de choses qui sont ou ne sont pas associées en réalité. Ainsi il est dans le vrai en percevant la verdure d'un arbre pour ce qu'elle est, mais il est dans le faux en percevant la verdure d'un tableau pour une verdure réelle. En particulier l'*estimative*, ou jugement instinctif de l'animal, peut se tromper dans certains cas, lorsqu'elle est égarée par des qualités sensibles qui lui donnent le change : ainsi le cheval frémit en flairant la litière du lion mort, et le chien malade refuse un aliment bienfaisant où il trouve un goût qui est d'ordinaire celui des poisons. Mais nul ne peut confondre cette vérité et cette erreur des sens avec celles que rencontre l'esprit quand il affirme ou nie. A proprement parler, l'animal est incapable de science et de vérité (1).

202. **Objections.** — 1° La vérité est universelle, sans limites : tout être est vrai, de même que tout être est un. Donc l'idée est vraie aussi bien que le jugement.

Rép. — La vérité *métaphysique*, celle qui consiste en ce que les choses sont ce que Dieu les connaît, convient à tout, nous l'accordons ; mais toute chose n'a pas la vérité *logique*, celle qui nous donne la science et qui consiste formellement dans la connaissance que l'intelligence a de sa conformité avec son objet. Sans doute l'idée est conforme à son objet, et, sous ce rapport, on peut dire qu'elle est vraie, elle est un germe de vérité ; mais par l'idée seule cette conformité n'est pas connue, il y faut le jugement.

2° Il paraît étrange que l'idée ne soit pas éminemment

(1) Cf. S. Thomas, *Quæst. disp. de Veritate*, art. 11.

vraie ; car c'est l'idée claire, comme l'a dit Descartes, qui est le critérium de toute vérité.

Rép. — L'idée claire peut être le critérium suprême de la vérité sans être elle-même formellement une vérité : ainsi le point est le principe de la ligne, sans être lui-même une ligne ; ainsi l'unité est le principe du nombre, sans être elle-même un nombre. Au reste, on peut dire que cette idée claire de Descartes, c'est l'évidence même ou plutôt le principe de l'évidence : « Tout ce qui est évident est vrai », *jugement* premier, éminemment vrai et qui éclaire tous les autres de sa vérité.

3° Du moins en Dieu la vérité parfaite n'est pas dans le jugement, mais dans une pure intelligence.

Rép. — Soit ; mais l'intelligence de l'homme n'est point celle de Dieu : Dieu voit tout en lui-même, par lui-même et immédiatement ; l'homme, au contraire, ne comprend que par des idées reçues, par les principes qni résultent de ces idées, et par les raisonnements qui résultent de ces principes.

4° Il semble qu'il y a des idées fausses et des termes erronés ; par ex. : demi-dieu (la divinité ne se divise pas) ; — simio-humain (l'homme ne peut avoir d'animal pour ancêtre). Comme idées fausses citons encore le cercle carré, le triangle à quatre côtés, le nombre infini, etc.

Rép. — Ces idées, ces mots sont faux non pas en eux-mêmes, mais par ce qu'on y ajoute (*per accidens*), c'est-à-dire par les jugements qu'ils impliquent chez ceux qui les ont formés. Remarquons aussi que ces idées ou ces mots sont complexes, ils renferment des éléments distincts et même inconciliables ; donc, en réalité, ces idées sont doubles, leurs éléments ne sont unis que par une fiction de l'esprit, par une composition verbale. On pourrait aussi bien représenter un être moitié homme et moitié cheval, une figure carrée à gauche et ronde à droite ; chacun de ces éléments est vrai ou plutôt n'est ni vrai ni faux ; l'erreur et la vérité sont dans l'affirmation. L'idée complexe n'affirme rien, elle juxtapose seulement des

termes : si ces termes répugnent entre eux, elle est dite absurde, non point pour elle-même, mais à cause du jugement où elle aboutit.

5° Cependant le mot est susceptible d'une définition : il la signifie et peut lui être substitué ; or la définition est vraie ou fausse.

Rép. — Le mot exprime la définition comme saisie, perçue, mais non comme *affirmée*. Ainsi le mot Dieu exprime l'idée de *première cause* ; mais il n'affirme pas que Dieu est la première cause. Le mot induit en erreur, quand il n'engendre pas la vérité ; mais il n'exprime formellement ni l'une ni l'autre.

203. **La vérité n'est possédée que par un jugement objectivement certain.** — C'est-à-dire que le jugement qui donne la vérité exclut non seulement le doute, mais encore toute probabilité d'erreur. Nous avons vu (chap. IX) que l'esprit peut se trouver par rapport à la vérité dans plusieurs états : l'ignorance, l'erreur, le doute, l'opinion, la certitude. Or la vérité n'est que dans la certitude, et dans la certitude objective.

Pour l'ignorance et l'erreur nulle difficulté. Quant au doute, il n'est pas encore un jugement, il ne donne donc pas la vérité. L'opinion, il est vrai, est un jugement, mais avec doute : l'opinion peut donc rencontrer la vérité, mais elle ne la donne que matériellement ; celui qui opine juste trouve le vrai, mais sans le voir, sans se l'approprier; il a soupçonné, mais il n'a pas vu la conformité de sa pensée avec l'objet. Par exemple, de deux contradicteurs dont l'un soutient que les planètes sont habitées et l'autre le nie, l'un se trompe et l'autre ne sait pas, aucun n'a la vérité. On ne possède donc la vérité que par la certitude. De plus celle-ci doit provenir de l'évidence de l'objet, c'est-à-dire être objective, être une certitude parfaite : une simple conviction ou persuasion peut être erronée et n'est au fond qu'une opinion, à laquelle on a donné les apparences de la certitude.

vraie ; car c'est l'idée claire, comme l'a dit Descartes, qui est le critérium de toute vérité.

Rép. — L'idée claire peut être le critérium suprême de la vérité sans être elle-même formellement une vérité : ainsi le point est le principe de la ligne, sans être lui-même une ligne ; ainsi l'unité est le principe du nombre, sans être elle-même un nombre. Au reste, on peut dire que cette idée claire de Descartes, c'est l'évidence même ou plutôt le principe de l'évidence : « Tout ce qui est évident est vrai », *jugement* premier, éminemment vrai et qui éclaire tous les autres de sa vérité.

3° Du moins en Dieu la vérité parfaite n'est pas dans le jugement, mais dans une pure intelligence.

Rép. — Soit ; mais l'intelligence de l'homme n'est point celle de Dieu : Dieu voit tout en lui-même, par lui-même et immédiatement ; l'homme, au contraire, ne comprend que par des idées reçues, par les principes qni résultent de ces idées, et par les raisonnements qui résultent de ces principes.

4° Il semble qu'il y a des idées fausses et des termes erronés ; par ex. : demi-dieu (la divinité ne se divise pas) ; — simio-humain (l'homme ne peut avoir d'animal pour ancêtre). Comme idées fausses citons encore le cercle carré, le triangle à quatre côtés, le nombre infini, etc.

Rép. — Ces idées, ces mots sont faux non pas en eux-mêmes, mais par ce qu'on y ajoute (*per accidens*), c'est-à-dire par les jugements qu'ils impliquent chez ceux qui les ont formés. Remarquons aussi que ces idées ou ces mots sont complexes, ils renferment des éléments distincts et même inconciliables ; donc, en réalité, ces idées sont doubles, leurs éléments ne sont unis que par une fiction de l'esprit, par une composition verbale. On pourrait aussi bien représenter un être moitié homme et moitié cheval, une figure carrée à gauche et ronde à droite ; chacun de ces éléments est vrai ou plutôt n'est ni vrai ni faux ; l'erreur et la vérité sont dans l'affirmation. L'idée complexe n'affirme rien, elle juxtapose seulement des

termes : si ces termes répugnent entre eux, elle est dite absurde, non point pour elle-même, mais à cause du jugement où elle aboutit.

5° Cependant le mot est susceptible d'une définition : il la signifie et peut lui être substitué ; or la définition est vraie ou fausse.

Rép. — Le mot exprime la définition comme saisie, perçue, mais non comme *affirmée*. Ainsi le mot Dieu exprime l'idée de *première cause* ; mais il n'affirme pas que Dieu est la première cause. Le mot induit en erreur, quand il n'engendre pas la vérité ; mais il n'exprime formellement ni l'une ni l'autre.

203. **La vérité n'est possédée que par un jugement objectivement certain.** — C'est-à-dire que le jugement qui donne la vérité exclut non seulement le doute, mais encore toute probabilité d'erreur. Nous avons vu (chap. IX) que l'esprit peut se trouver par rapport à la vérité dans plusieurs états : l'ignorance, l'erreur, le doute, l'opinion, la certitude. Or la vérité n'est que dans la certitude, et dans la certitude objective.

Pour l'ignorance et l'erreur nulle difficulté. Quant au doute, il n'est pas encore un jugement, il ne donne donc pas la vérité. L'opinion, il est vrai, est un jugement, mais avec doute : l'opinion peut donc rencontrer la vérité, mais elle ne la donne que matériellement ; celui qui opine juste trouve le vrai, mais sans le voir, sans se l'approprier; il a soupçonné, mais il n'a pas vu la conformité de sa pensée avec l'objet. Par exemple, de deux contradicteurs dont l'un soutient que les planètes sont habitées et l'autre le nie, l'un se trompe et l'autre ne sait pas, aucun n'a la vérité. On ne possède donc la vérité que par la certitude. De plus celle-ci doit provenir de l'évidence de l'objet, c'est-à-dire être objective, être une certitude parfaite : une simple conviction ou persuasion peut être erronée et n'est au fond qu'une opinion, à laquelle on a donné les apparences de la certitude.

204. **Comment la certitude admet des degrés et des espèces.** — Nous avons déjà remarqué (nº 177) que la certitude est indivisible en elle-même ; elle ne résulte pas d'une accumulation de probabilités. Plusieurs ont fait cette confusion et se sont rapprochés ainsi des sceptiques, que nous réfuterons tout à l'heure. Sans doute les probabilités paraissent plus d'une fois se continuer avec la certitude; mais il y a un point où la probabilité fait place à la certitude sans la devenir elle-même : c'est lorsque les observations ou autres conditions de la certitude permettent d'appliquer un principe qui bannit toute probabilité d'erreur. Tout au plus pourrait-on dire avec quelque vraisemblance que la certitude morale est une accumulation de probabilités. Cependant, si l'on y réfléchit, elle est autre chose; ses conditions, si l'on veut, sont probables, mais elle provient elle-même d'un principe qui bannit le doute. En tant qu'elle exclut le doute et toute probabilité d'erreur, la certitude est donc indivisible, elle n'admet pas de degrés essentiels.

Mais en tant qu'elle est une connaissance, une adhésion de l'esprit, une vue plus ou moins claire et distincte, elle admet des degrés accidentels. En effet, l'intelligence qui est certaine peut être d'ailleurs plus ou moins éclairée, plus ou moins attentive à son objet et captivée par lui ; elle peut y adhérer pour différents motifs : sa certitude peut provenir d'une évidence immédiate ou de longs raisonnements, d'une vue personnelle ou de la confiance dans l'autorité d'autrui. C'est ainsi que nous sommes plus certains de ce que nous avons vu que de ce qu'on nous rapporte, plus certains des principes que des conséquences, plus certains de l'existence du soleil que de celle d'une étoile perdue au fond du firmament.

On voit par là que la certitude admet non seulement des degrés, mais encore des espèces. Car les motifs ou les *causes formelles* de la certitude ne sont point les mêmes. Autre est la certitude fondée sur l'autorité de l'évidence scientifique, et autre la certitude fondée sur l'évidence

de l'autorité, comme la certitude historique et celle de la foi. De plus la certitude scientifique peut porter sur des principes différents : métaphysiques, mathématiques, physiques, moraux. Autre est la certitude d'une proposition de géométrie ; autre eelle d'une prévision astronomique, par ex., d'une éclipse ; autre enfin celle d'une prévision morale, par ex., qu'un fils aimera son père. Il est bien évident que la prévision astronomique et la prévision morale sont hypothétiques : la première suppose que Dieu n'interviendra point par un miracle ; la seconde, que la liberté humaine ne s'opposera point aux sentiments naturels du cœur humain.

Les certitudes naturelles les plus parfaites sont les certitudes mathématique et métaphysique ; l'une et l'autre ne souffrent aucune exception : voilà pourquoi elles ne ressemblent d'aucune manière à une accumulation de probabilités.

Au-dessus de toutes nous placerons la certitude de la foi, qui offre quelque chose de plus absolu encore et de plus invincible ; car elle repose sur l'infaillibilité même de Dieu, et procède d'une intelligence et d'une volonté que l'Esprit-Saint lui-même éclaire et fortifie.

205. **Objections.** — 1º La certitude ne peut être diminuée ; donc elle ne peut être augmentée.

Rép. — La certitude ne peut être diminuée quant à ce principe ou cette clarté qui est nécessaire pour *exclure le doute* ; mais quant aux autres principes et circonstances qui s'y ajoutent, elle peut augmenter ou diminuer indéfiniment. Et qu'on ne nous presse pas, en disant que si la certitude peut être augmentée, c'est qu'elle est incomplète; car nous répondrons que cette perfection est accidentelle, elle s'ajoute à la perfection essentielle. Qu'on ne nous oppose pas non plus que la certitude est indivisible ; car cette indivisibilité consiste en ce que la certitude *exclut le doute* ; mais les motifs qui excluent le doute peuvent être plus ou moins nombreux, plus ou moins forts, ils sont divisibles.

2° Du moins la certitude de la foi n'est pas la première ; car on peut douter des vérités de la foi, tandis qu'on ne peut douter de certaines vérités de raison.

Rép. — Et cela prouve la faiblesse de l'esprit et du cœur, mais ne diminue en rien l'efficacité et la force de la foi. Il est plus facile de renoncer à la grâce qu'à la nature, de même qu'il est plus facile de renoncer à la raison qu'aux sens : mais la raison est plus forte que les sens, et la grâce est plus forte que la nature. Les vérités sensibles sont les plus difficiles à méconnaître, mais ne sont point pour cela les plus certaines.

3° Du moins, les certitudes physique et morale ne sont que des probabilités plus ou moins fortes et nombreuses. Par exemple, il est certain moralement que cet enfant aimera son père, c'est-à-dire qu'il est bien probable qu'il ne sera pas ingrat ; il est physiquement certain que le soleil se lèvera demain, c'est-à-dire qu'il est infiniment probable, pour ainsi dire, que la fin du monde n'arrivera pas avant demain. Au fond, les lois physiques et morales n'engendrent pas la certitude.

Rép. — Ces lois n'engendrent pas une certitude *absolue*, nous en convenons ; mais elles engendrent une certitude hypothétique, qui est vraie cependant. Je suis certain, par exemple, que le soleil se lèvera demain, s'il n'y a pas de miracle ; je suis certain que cet enfant aimera son père, s'il ne contrarie pas les sentiments les plus forts de la nature. A considérer les principes sur lesquels elles s'appuient, la certitude et l'opinion diffèrent donc essentiellement. Maintenant nous accordons que, dans le fait, la certitude morale et même la certitude physique se confondent avec une probabilité plus ou moins forte ; car l'exception à la loi physique ou morale peut être plus ou moins probable. Telle certitude peut même, à cet égard, le céder à telle probabilité. Par exemple, il est *certain moralement* que tel enfant sera reconnaissant envers son père, et il est *très probable* qu'il mourra avant d'atteindre sa centième année : évidemment cette probabilité l'emporte en définitive sur cette certitude ; il y a moins de centenaires que de fils ingrats.

206. **Du scepticisme et de ses métamorphoses.** — Nous venons de voir où est la vérité. Maintenant est-elle accessible à l'homme? — Ici nous trouvons le scepticisme (V. vocab. : *Scepticisme*).

A le considérer superficiellement, le scepticisme est une erreur puérile qui tombe d'elle-même : en réalité, c'est une des erreurs capitales contre lesquelles la philosophie doit toujours se défendre ; elle se glisse partout et semble triompher par ses défaites mêmes. Si l'on réfute le scepticisme sur un point, il se fortifie sur un autre : si on lui démontre, par exemple, la réalité des choses de l'esprit, il nie les réalités de l'ordre sensible ; l'idéalisme, en effet, est une forme de scepticisme. Si on établit, au contraire, les vérités de l'ordre sensible, il s'y attache pour mieux nier ce que l'on ne voit pas, les essences, les substances, les causes, les natures, il ne reconnaît que les phénomènes ; car le matérialisme, avec le positivisme et le phénoménisme, est encore une sorte de scepticisme.

Véritable Protée, le scepticisme ne se tient pas pour battu, si on lui démontre par un raisonnement trop facile qu'il y a des certitudes invincibles, et que le doute lui-même renferme une affirmation, celle de l'existence du doute. Car il accorde le *fait* de la certitude, mais non le *droit* : il accorde la *certitude subjective*, la conviction, la persuasion naturelle, cette certitude vulgaire que peu d'hommes sont capables d'analyser et à laquelle nul ne peut se soustraire, pas plus qu'à la nature même ; mais il nie qu'il y ait une *certitude objective*, scientifique, réfléchie, excluant toute probabilité d'erreur, et nous donnant la conscience de savoir ; il nie tout critérium de vérité, tout motif suffisant de certitude, tout principe absolu de démonstration. La sagesse consiste, d'après lui, à convenir que tous les critériums sont suspects. Toute vérité ne serait qu'une probabilité plus ou moins grande, ou bien encore, une vue particulière de notre esprit. Mais les

choses sont-elles données au dehors comme nous le croyons? Les réalistes l'affirment, les nominalistes le nient ou en doutent et le scepticisme tient naturellement pour ces derniers. De là sa dernière formule, qui est la plus subtile, la plus perfide : La vérité est toute relative, toute subjective ; le vrai est ce qui paraît tel à chacun.

207. **Scepticisme et dogmatisme comparés.** — Au scepticisme est opposé le dogmatisme. On peut les comparer comme *systèmes* et comme *esprits*. Comme systèmes, ils sont incompatibles, car « on ne fait pas au scepticisme sa part ». Si l'on doute de la raison spéculative comme l'a fait Kant, il faudra douter logiquement de la raison pratique ; si l'on nie l'autorité de la raison, il faudra nier celle des sens, et douter des corps après avoir douté des esprits ; si l'on refuse d'admettre l'autorité divine, il n'y a plus de raison d'admettre l'autorité humaine : le rationalisme, qui est un scepticisme religieux, prépare la défaite du spiritualisme. Bref, comme l'a dit Pascal, « il faut que chacun prenne parti et se range nécessairement ou au dogmatisme ou au pyrrhonisme ; car qui penserait demeurer neutre serait pyrrhonien par excellence ; cette neutralité est l'essence du pyrrhonisme ; qui n'est pas contre eux est évidemment pour eux. »

Mais, considérés comme *esprits*, le scepticisme et le dogmatisme se limitent, se balancent, et la vérité est, pour ainsi dire, entre les deux. L'esprit dogmatique, en effet, consiste à affirmer plus qu'il ne convient, à changer les probabilités en certitudes, les opinions en doctrines, à multiplier les thèses et les conclusions absolues, comme s'il était toujours possible d'emprisonner la vérité, surtout la vérité métaphysique et morale, en des formules rigides. Mais, en multipliant leurs dogmes outre mesure, les philosophes ne tardent pas à entrer en contradiction flagrante les uns avec les autres. De ces luttes interminables naît cette opinion, qu'il n'y a rien de certain en philosophie. L'esprit sceptique triomphe donc par l'intempérance même du dogmatisme.

Si l'esprit de doute se bornait à miner les faux dogmes philosophiques, son succès serait durable, mais il ne modère pas ses attaques et les dirige contre les bases mêmes de toute certitude. Cette injustice provoque des représailles. Car l'esprit humain est fait pour la vérité, il ne peut se résigner au doute universel : de là un retour offensif du dogmatisme ou même du mysticisme.

208. **Le mysticisme.** — Celui-ci consiste à chercher la certitude non plus dans la raison, reconnue si faillible, mais en Dieu ou dans un monde supérieur. On connaît les extravagances des gnostiques, des néoplatoniciens, des illuminés, des spirites et autres faux mystiques, comme aussi les erreurs moins graves des fidéistes, des traditionalistes, qui se sont trop défiés en définitive de la raison humaine, et, sous ce rapport, ont trop accordé au scepticisme.

Il est bien évident qu'il n'est pas permis de confondre le mysticisme faux, que nous improuvons ici, avec la foi raisonnée et raisonnable, avec la religion surnaturelle et la théologie mystique. Les rationalistes ont affecté de ne pas les distinguer et de les soumettre à une même condamnation.

On le voit déjà, la question du scepticisme est trop vaste pour que l'on puisse la traiter tout entière en logique : elle comprend, en effet, toute la philosophie. Nous nous bornerons ici à jeter un coup d'œil sur les principales formes du scepticisme et à le réfuter dans ses principes généraux. Chacune de ses prétentions particulières sera réfutée au cours de la logique et des autres traités.

209. **Scepticisme universel, particulier ; absolu, hypothétique.** — En raison de son objet, le scepticisme est *universel* ou *particulier*. Le premier s'étend à tout ordre de vérités, le second est un demi-scepticisme ou moins encore. Il y a ainsi les scepticismes historique, religieux, philosophique, etc., l'idéalisme, le matérialisme, etc., suivant qu'on rejette tel ou tel critérium de vérité : le témoignage

humain, celui de la révélation, celui des principes les plus abstraits, celui des sens ou celui de l'esprit.

En lui-même le scepticisme est *absolu* ou *hypothétique*, c'est-à-dire réel ou supposé. Celui-ci ne consiste que dans un doute méthodique, une sorte d'impartialité où se renferme l'esprit avant toute étude. Tel fut, semble-t-il, le doute *hyperbolique* de Descartes. Même ce doute est condamnable, s'il s'étend à des principes indubitables et essentiels, sans lesquels il est impossible ensuite de revenir à la vérité. On peut abuser du doute comme de l'affirmation : celle-ci peut être téméraire, et celui-là pernicieux.

210. **Scepticisme des sophistes, de Pyrrhon, etc.** — Si nous le considérons dans l'histoire, le scepticisme revêt diverses formes suivant les écoles. On distingue surtout le scepticisme des sophistes, celui des nouveaux académiciens, et celui de Kant ou criticisme.

Les plus célèbres sophistes furent Protagoras et Gorgias. Le premier, au dire de Cicéron, définissait déjà le vrai : « Ce qui paraît tel à chacun. » Mais ce qui paraît vrai à l'un peut paraître faux à l'autre ; en conséquence, Protagoras confondait le vrai avec le faux. Son scepticisme n'épargnait pas les vérités religieuses, et il fut banni d'Athènes pour son impiété.

Gorgias était aussi vain. Dans un de ses livres il prétendit établir, autant du moins que peut l'espérer un sceptique : 1° que rien n'existe ; 2° que si quelque chose existe, nous ne pouvons le savoir ; 3° que si nous pouvons le savoir, nous ne pouvons le démontrer.

Mais ce fut Pyrrhon qui attacha son nom au scepticisme, appelé de lui *pyrrhonisme*. Pyrrhon pense que nous ne connaissons que les apparences des choses ou *phénomènes*, le fond nous échappe : c'est ce que les phénoménistes redisent aujourd'hui. Selon Pyrrhon, il y a un éternel conflit de raisons pour et contre en toute matière, une *antilogie* perpétuelle — Kant dira plus tard *antinomie* — qui nous empêche de rien conclure.

Pour ne pas errer, le sage doit donc suspendre son assentiment ; cette suspension est l'*époché*. A l'abstention du jugement doit correspondre dans l'esprit du sage l'*ataraxie* ou la sérénité parfaite, et dans le cœur l'*apathie* ou l'indifférence pour tous les objets qui le sollicitent. Pyrrhon aimait à répéter ce mot d'Homère : « Les opinions des hommes croissent et tombent comme les feuilles des arbres. » Son disciple, Timon, écrivit les *silles* ou satires contre les dogmatistes.

Parmi les sceptiques de la nouvelle Académie se signalèrent Arcésilas et Carnéade, fondateurs, l'un de la seconde, l'autre de la troisième Académie. Arcésilas poursuivait de ses objections Zénon, le chef des stoïciens. Tout est probable ou vraisemblable, disait-il, rien n'est certain, il n'y a pas de *critérium* de vérité. Il n'est pas dans l'image de l'objet, car il y a des images fausses ; or il n'y a pas de critérium pour distinguer l'image vraie de la fausse ; car ce critérium à son tour pourrait être douteux, exiger un autre critérium et ainsi à l'infini. Le doute est donc invincible, il ne fait que reculer.

Carnéade, au siècle suivant, poursuivait Chrysippe des mêmes sophismes. La perception vraie, disait-il, ne se distingue de la fausse que par des degrés ; en d'autres mots, il n'y a que plus ou moins de probabilité, il n'y a pas de certitude. Il se piquait, à Rome, de plaider avec le même succès le pour et le contre, et il allait jusqu'à nier le principe d'identité. Ænésidème renouvela ces arguties au Ier siècle (1).

Au IIIe siècle, Sextus Empiricus fit siennes toutes les objections des sceptiques précédents.

(1) Ce fut lui qui, le premier, mit en ordre et énuméra avec une certaine méthode les *tropes* ou catégories du doute. Il en comptait dix, qui se ramènent à deux : *la relation* et la *contradiction* ; on reconnaît là le *relativisme*. moderniste et l'*antinomie* ou l'antithèse perpétuelle. (Cf. *Le trope sceptique du diallèle*, dans *Revue des sciences phil. et théol.* 1907 juillet.)

211. **Montaigne, Bayle, Hume, Kant. Relativisme contemporain.** — Venons aux temps modernes. Montaigne est plus sceptique par tournure d'esprit que par système. On peut en dire autant de Charron, son ami et son disciple, l'auteur de *la Sagesse*.

Mais Bayle, l'auteur du *Dictionnaire critique*, est un vrai sceptique. Né dans le calvinisme, il l'abjura, puis finit par renoncer à toute foi religieuse comme à tout système philosophique.

Un autre sceptique qui exerça une grande influence par ses écrits fut David Hume, qui s'évertua à douter philosophiquement du principe de causalité et de l'existence des corps. D'où le *phénoménisme*. C'est à le réfuter que s'exercèrent Reid et Kant.

Mais Kant fit trop de concessions à son adversaire, en lui accordant que la raison spéculative est incapable de rien établir. Après Kant on a douté de la raison pratique comme de l'autre, et le scepticisme a refleuri sous toutes ses formes. Hégel, par exemple, déclare souscrire à toutes les propositions des anciens sophistes ; il croit, avec eux, que le vrai n'a rien de fixe et d'absolu. Selon Renan, l'homme fait la vérité de ce qu'il croit comme la beauté de ce qu'il aime ». Et Caro a pu constater que « la marque la plus générale de l'esprit nouveau, c'est l'opinion partout répandue que la vérité est essentiellement relative » (1).

Parmi les spiritualistes que l'esprit de doute a touchés, nous citerons Jouffroy. Non seulement il doute de la foi de son enfance, mais encore de la vérité philosophique : d'après lui, l'homme croit sans motif, il croit par instinct et doute par raison. — De nos jours plusieurs croyants,

(1) De là le *relativisme* ou la théorie de la *relativité de la connaissance* et le *subjectivisme*, On dira, par exemple, avec Renouvier et autres néo-criticistes, que nous ne connaissons que des relations, que toutes nos certitudes ne sont que des croyances, que nous faisons librement la vérité comme l'erreur. Sans aller aussi loin. on dira que l'homme ne connaît les choses que par rapport à lui, selon qu'elles sont en lui et pour lui.

sans douter de leur foi, doutent des vérités philosophiques es plus indispensables, renouvelant ainsi une sorte de *fidéisme*.

Ainsi Brunetière, qui a dit que l'existence de Dieu ne se démontre pas, mais qu'elle se croit. Au fond, cet agnosticisme n'est qu'une forme nouvelle de l'ancien scepticisme. — On voit par ce rapide aperçu combien le doute a fait de victimes. Voici maintenant ce qui le rend injustifiable.

212. **Le scepticisme fait violence à la nature.** — Car la nature intellectuelle est faite pour la vérité ; son besoin est de la chercher; sa joie, de la trouver; son repos, de la posséder. Cette curiosité instinctive et toujours insatiable est la mère des sciences : tous lui cèdent, sans en excepter les sceptiques. C'est elle qui nous explique pourquoi tous les domaines de la science sont explorés aujourd'hui avec une ardeur incroyable. Voir et apprécier par soi-même, ou du moins interroger ceux qui ont vu en notre absence et ceux qui ont mieux appris ; chercher, derrière les phénomènes et les accidents, les réalités et les substances ; par delà les effets, les causes : telle est la préoccupation constante de l'esprit humain. On a beau lui dire qu'il ne peut connaître que des apparences, l'esprit humain s'obstine, il frappe à la porte de toute vérité : les positivistes eux-mêmes font de la métaphysique, ils recherchent sans y prendre garde ou malgré eux l'absolu auquel ils avaient renoncé. Or ce besoin invincible de la nature est un signe infaillible que l'homme est fait pour la vérité et que par conséquent il peut l'atteindre de quelque manière; car la nature ne trompe pas : personne ne peut la suspecter, nous moins encore, qui croyons à la sagesse de son Auteur.

De fait, tous sont convaincus et même se flattent de posséder certaines vérités, ils n'accueilleraient que par un sourire ceux qui tenteraient de les dissuader. Qui doute, par exemple, des vérités mathématiques? Qui peut douter, malgré ses égarements et ses erreurs, de toutes les

vérités morales et religieuses? En pratique, personne n'est sceptique ni ne peut l'être (1). Les sceptiques ont beau vouloir séparer les convictions naturelles les plus fortes de la certitude philosophique : puisque la certitude est un *fait* nécessaire, universel, il faut bien qu'elle soit un *droit*.

213. **Pernicieux effets du scepticisme**. — Ajoutons encore que le scepticisme est une erreur parce qu'il ne fait pas de bien. Les doctrines ne fortifient les âmes et ne les élèvent que par les certitudes qu'elles donnent : celui qui croit ou qui sait peut s'élever au-dessus de toutes les faiblesses, mais celui qui doute est bien près de faiblir. Tous les grands peuples, ceux-là surtout qui conquirent leur indépendance avaient de profondes convictions morales et religieuses ; elles furent le principe de leur grandeur : une société qui s'est laissée envahir par l'esprit de doute est perdue. Si le demi-scepticisme, en s'opposant à un dogmatisme excessif, a paru faire quelque bien, c'est par les vérités qu'il conservait encore : en lui-même le scepticisme est une infirmité de l'esprit, un principe de décadence : il est donc une erreur (2).

214. **Contradictions du scepticisme**. — Nous ne voulons pas insister sur des preuves devenues banales. Elles n'en seront pas moins efficaces cependant, s'il s'agit du scepticisme en général, le seul que nous ayons à réfuter ici.

Et d'abord les sceptiques doutent du témoignage des sens extérieurs et de celui de la raison, mais ils ne doutent pas du témoignage de leur conscience : ils croient penser, souffrir, sentir, etc. Mais de quel droit admettent-ils ce témoignage de la conscience, en rejetant celui des autres facultés?

Ensuite ils affirment que l'esprit humain est incapable d'arriver à la certitude philosophique ; ils ajoutent qu'à défaut de cette certitude il faut se fier aux usages et à la nature. Mais, ou bien ils sont certains de ces affirmations réfléchies, ou bien ils ne le sont pas. S'ils le sont, ils affirment au moins deux dogmes philosophiques et l'on ne voit plus pourquoi ils rejetteraient les autres de parti pris. S'ils doutent de ces affirmations, du moins ils sont certains de leur doute, ils savent qu'ils ne savent pas, ils connaissent leur ignorance, sans pouvoir douter de celle-ci; car il serait ridicule de reporter encore le doute plus loin. Bref, le doute délibéré, réfléchi, philosophique, comme celui des sceptiques, suppose quelque certitude de même nature. C'est le raisonnement que tenaient Lactance et saint Augustin contre les sceptiques de leur temps.

Enfin, en reprenant l'attaque sous une nouvelle forme, nous demanderons aux sceptiques comment ils sont arrivés à formuler leur système, à renoncer à toute certitude scientifique, si ce n'est en raisonnant, en se fiant à toutes ces facultés dans lesquelles ils assurent n'avoir aucune confiance. Plus tard, nous constaterons les mêmes contradictions chez les sceptiques de toutes les écoles : c'est sans motif plausible que tantôt ils croient et tantôt ne croient pas à certaines facultés, qu'ils suspectent les unes et accordent toute confiance aux autres.

215. **On ne réfute pas directement le scepticisme**. — Comme on le voit, nous n'avons réfuté le scepticisme universel et absolu que d'une manière indirecte, en le con-

(1) Ecoutons Hume, qui niait, avec Berkeley, l'existence des corps : « Je mange, dit-il, je joue au trictrac, je parle avec mes amis, je suis heureux dans leur compagnie ; et, quand, après deux ou trois heures de récréation, je reviens à ces spéculations, elles me paraissent si froides, si en dehors de la nature, si ridicules, que je n'ai pas le courage de les continuer. Je me vois absolument et nécessairement forcé de vivre, de parler et de travailler comme les autres hommes dans le train commun de la vie. » (*Traité de la nature humaine.*)

(2) Sans faire ici aucune concession injuste au *pragmatisme*, nous pouvons réfuter le scepticisme par ses effets pernicieux. Sans doute, absolument c'est le vrai qui discerne et définit le bien ; mais le bien ou certains biens une fois connus en toute évidence nous permettent de remonter à la source première, qui est le vrai. Le vrai manifeste le bien, qui, à son tour, le justifie. C'est ce qu'il y a de juste dans le pragmatisme. Hors de là, le pragmatisme tourne au scepticisme, car le bien, comme le vrai, serait ce qui paraîtrait tel à chacun.

vainquant d'absurdité. On ne saurait le réfuter directement, puisqu'il nie tout principe de démonstration et se place en dehors de toute discussion.

Comme le remarque saint Thomas, ceux qui n'accordent rien tuent la dispute et l'argument (*interimunt disputationem et omnem argumentativam rationem*). On ne peut discuter avec un adversaire qui ne convient de rien : on ne peut que répondre à ses raisons.

216. **Absurdité du scepticisme**. — On remarquera aussi à quelle absurdité se condamnent ceux qui, à l'exemple de Kant, se demandent d'abord si la connaissance est possible. La possibilité de la connaissance est impliquée dans le fait même de la connaissance évidente. Mais douter positivement de cette possibilité c'est se rendre impossible toute démonstration. C'est ce qui apparaîtra mieux, quand nous parlerons des vérités premières, indispensables à toute démonstration et qu'on ne démontre pas elles-mêmes.

217. **Objections**. — 1° La première est tirée des contradictions perpétuelles des philosophes et des erreurs sans nombre où ils sont tombés. Il n'y a rien de si absurde, disait déjà Cicéron, qui n'ait été enseigné par quelque philosophe. Que ne dirait-il pas aujourd'hui?

Rép. — Les philosophes ont enseigné encore plus de vérités que d'erreurs. Pour ce qui est de leurs contradictions, elles portent souvent sur des conclusions de moindre importance, et nous avouons qu'en philosophie il y a plus de place pour le doute que pour la certitude. D'autres contradictions, qui paraissent graves, ne portent guère que sur des formules. Souvent aussi ces luttes sont dues à la vanité ou à d'autres préoccupations fort peu honorables. Enfin, s'il y a encore beaucoup trop de contradictions sincères, elles accusent la faiblesse de l'esprit humain, mais non son impuissance radicale. Au reste, les plus grands philosophes s'accordent souvent sur les vérités les plus importantes : celles-ci réunissent les esprits beaucoup mieux que l'erreur. Car il ne faut pas considérer comme d'accord des philosophes qui nient une même vérité pour des motifs différents, mais ceux-là seulement qui se réunissent dans une affirmation et une doctrine communes.

2° Toute connaissance est relative : c'est une relation du sujet à l'objet. Donc toute vérité est relative. Or c'est précisément là le scepticisme.

Rép. — Toute connaissance est relative en ce sens que l'esprit se conforme à son objet et ne connaît rien indépendament de lui ; mais il ne s'ensuit pas que l'objet change selon l'esprit de chacun, ou que ce qui est vrai pour l'un soit faux pour l'autre. Il y a donc en ce sens des vérités absolues, indépendantes de notre esprit, bien que la vérité soit une conformité de l'esprit avec l'objet. C'est l'objet qui nous donne la mesure et il ne change point, bien que notre connaissance soit mobile et perfectible.

3° Néanmoins, le sujet connaît selon sa nature (*percipitur per modum percipientis*). On peut en conclure que le sujet, en définitive, ne connaît que lui-même et que les connaissances varient avec la nature de chacun : ce qui est vrai pour l'un ne l'est pas pour l'autre.

Rép. — C'est un principe que le sujet connaît selon sa nature (*modus cognoscendi sequitur modum essendi*). C'est-à-dire que le sujet connaît de la manière que comporte sa nature et qu'il perçoit dans l'objet ce que ses facultés lui permettent d'atteindre. Les connaissances des êtres sont donc proportionnées à la perfection de ces êtres ; elles n'en sont pas moins objectives. Ensuite, en connaissant son objet de la manière qui lui est propre, l'être connaissant n'objective pas cette manière et ne la confond pas avec l'objet. Par exemple, nous savons très bien que les choses sont concrètes bien que notre esprit les conçoive d'une manière abstraite ; nous savons très bien que les corps sont matériels, bien que notre esprit les connaisse immatériellement. On le comprendra mieux,

en psychologie quand nous traiterons de l'origine des idées.

4° Tout ce qui est certain peut être démontré ; or les premiers principes sont indémontrables ; donc on ne peut pas donner la dernière raison des choses, et le doute philosophique est au fond de toutes nos convictions naturelles.

Rép. — Les premiers principes ne se démontrent pas et démontrent tout le reste, parce qu'ils sont plus clairs que toute démonstration. Le soleil éclaire tout et n'est pas éclairé lui-même, sans être pour cela obscur.

5° Quoi qu'il en soit, le scepticisme est irréfutable, car on ne le combat qu'en partant d'un principe qu'il n'accorde pas.

Rép. — Il n'y a que le scepticisme universel et absolu qui soit, à proprement parler, irréfutable, parce qu'il n'accorde *rien* ; mais quelle gloire y a-t-il à se mettre ainsi, avec le rien, non pas au-dessus, mais au-dessous de toute démonstration?

6° Il est prudent de douter et le scepticisme n'aspire qu'à cette prudence.

Rép. — Il est plus imprudent de douter de certaines choses que de les affirmer. Trop affirmer, c'est de la témérité ; mais trop douter, c'est de l'injustice ou de la pusillanimité, quand ce n'est pas une affectation de science et une secrète vanité.

CHAPITRE XII

DES CRITÉRIUMS SUBJECTIFS OU DES FACULTÉS DE CONNAITRE

---

218. **Objet de ce chapitre.** — Après avoir considéré la vérité elle-même, il faut traiter des moyens de l'atteindre. Les premiers sont les facultés de connaissance.

Remarquons d'abord qu'il ne peut s'agir ici que des facultés de connaître, puisqu'elles sont seules en rapport avec la vérité : les autres ne peuvent concourir à sa découverte qu'en facilitant l'exercice des premières.

Remarquons ensuite qu'il ne s'agit point d'étudier ces facultés en elles-mêmes, dans leur nature, leurs caractères et leurs rapports ; car l'étude présente n'appartient pas à la psychologie : nous les considérons en tant qu'elles sont des moyens d'atteindre la vérité.

219. **Les facultés de connaître.** — Or les facultés de connaître se ramènent toutes en définitive aux sens et à l'intelligence. Les sens nous découvrent le particulier, le contingent ; l'intelligence nous découvre l'universel, le nécessaire. Mais les sens sont de plusieurs sortes : les uns sont externes (la vue, l'ouïe, etc., qui s'exercent par des organes distincts) ; les autres, internes (au nombre de quatre : le *sens commun* ou conscience sensible, qu'il ne faut pas confondre avec le bon sens ou sens commun ; l'*estimative*, sorte de jugement instinctif ; la *mémoire sensible* et l'*imagination*). Toutes ces facultés sensibles s'exercent par des organes et nous sont communes avec les animaux supérieurs.

Il n'en est pas de même de l'intelligence. Elle prend divers noms suivant son exercice. Si elle s'applique aux premiers principes, aux vérités qui lui sont d'une évidence immédiate, elle garde le nom d'*intelligence* ; si elle s'applique aux conclusions tirées de ces principes, si elle induit ou déduit, elle prend le nom de *raison*; si elle s'applique au passé, elle prend le nom de *mémoire*; si elle revient sur elle-même ou sur les autres facultés du sujet, elle prend le nom de *conscience* (conscience intellectuelle ou proprement dite). La conscience, à son tour, est psychologique ou morale.

Or il s'agit de savoir comment toutes ces facultés sont véridiques et dans quelle mesure on peut se fier à chacune d'elles. Nous le déterminerons dans la thèse suivante :

THÈSE. — *Les sens externes sont infaillibles sur ce qu'ils perçoivent, à certaines conditions qu'il appartient à l'esprit de déterminer. — En ce qui concerne non plus telle ou telle qualité des corps ou tel corps en particulier, mais l'existence même du monde corporel, les sens sont absolument infaillibles : les sensations ne sont explicables que par cette existence. — Pour ce qui est de la conscience, soit sensible, soit intellectuelle, elle est infaillible dans les limites de son propre objet. — Il en est de même de l'intelligence en tant qu'elle se distingue de la raison. — Celle-ci, avec la mémoire et les autres facultés, surtout l'imagination, est faillible ; mais l'erreur ne provient jamais des facultés elles-mêmes, elle s'y ajoute comme un accident.*

220. **Les sens externes.** — Ils sont infaillibles à certaines conditions que l'esprit détermine. Nous pourrions ici nous borner à cette preuve générale : la nature ne fait rien en vain, et partant elle ne peut se tromper absolument, manquer son but par insuffisance ; autrement il faudrait accuser la sagesse de son Auteur. Si donc elle nous a doués des sens, c'est pour connaître les choses sensibles et nous donner la vérité à leur sujet. Or, si les sens peuvent donner la vérité, ils sont infaillibles dans certains cas, puisqu'on ne peut posséder la vérité que par la certitude et l'infaillibilité.

Mais qui jugera des conditions de l'infaillibilité des sens, si ce n'est l'esprit? Recourir à la foi, à une autorité extérieure, serait ici ridicule : la foi suppose certaines vérités naturelles et il n'en est pas d'antérieures aux premières vérités de l'ordre sensible. Donc.

Entrons maintenant dans quelques détails. Il est évident, après ce qui a été dit touchant l'idée et l'appréhension, que toute sensation est vraie par elle-même ou du moins qu'elle n'est pas fausse. En tant qu'ils saisissent leur objet, les sens ne peuvent se tromper, ils ne rapportent que ce qu'ils éprouvent, ils sont infaillibles. Mais ils sont faillibles en tant qu'ils provoquent certaines associations d'idées ou inclinent l'esprit à porter un jugement faux. Toutefois, même alors, les sens ne nous tromperont que si nous ne savons pas critiquer leur témoignage.

221. **Critique du témoignage des sens.** — Sachons donc d'abord que les sens ne seront des témoins véridiques qu'à la condition de n'être pas empêchés dans leur exercice. L'empêchement peut provenir du dedans ou du dehors : de l'*organe* lui-même, blessé, malade, fatigué ou surexcité ; ou du *milieu* où se trouve l'objet. On voit tout jaune, si on a la jaunisse; on ne distingue plus les couleurs, si on est affecté de daltonisme : l'empêchement, dans ces cas-là, est subjectif. Il est objectif, il vient du milieu, de la distance ou de l'aspect, lorsque nous voyons le soleil rougir à l'horizon, un bâton se briser au point d'immersion, une tour carrée s'arrondir dans l'éloignement. Dans tous ces cas, la sensation est toujours vraie par elle-même, nous sentons ce que nous sentons ; mais le sens se trompe en tant qu'il provoque des associations d'images et des interprétations qui ne répondent pas à la réalité, en tant qu'il porte l'esprit à penser que la tour est ronde, que le bâton est brisé, ou que la couleur du soleil est changée.

Au fond, le sens est comme un témoin de bonne foi, mais borné, et pouvant induire un juge peu sage en toutes sortes d'erreurs. Or il appartient à l'esprit de déterminer

les conditions où la déposition des sens est au-dessus de tout soupçon d'ignorance ou de légèreté.

222. **Conditions requises.** — Ces conditions requises pour que le témoignage des sens soit valable sont d'autant plus nombreuses que les sens s'appliquent moins bien à leur objet. Entrons ici dans quelques distinctions. L'objet du sens, c'est le *sensible*. Or le sensible est *propre* à un sens : ainsi la lumière pour la vue, le son pour l'ouïe, la dureté, pour le toucher, etc. ; — ou bien il est *commun* à plusieurs sens : ainsi l'étendue, qui est à la fois vue et touchée ; — ou bien enfin, il ne tombe pas par lui-même sous le sens, mais seulement *par les accidents* ou qualités qu'il possède. C'est ainsi que nous ne voyons pas formellement la substance du soleil, mais seulement sa lumière ; de même d'un arbre nous voyons sa verdure, son port et ses dimensions ; d'une pièce de monnaie ou d'un diamant nous voyons leurs qualités sensibles, leur poids, leur couleur, etc. : de là le danger d'accepter du cuivre pour de l'or et de la verroterie pour du diamant.

Cela étant, il est évident que les conditions d'infaillibilité des sens sont d'autant plus nombreuses qu'ils atteignent moins leur objet. Si l'objet du sens lui est *propre*, il suffit que l'*organe* soit bien disposé et que le *milieu* ne l'empêche pas de recevoir l'impression naturelle de l'objet. Par exemple un œil sain distinguera parfaitement toutes les couleurs à la lumière du jour. Ce serait différent s'il considérait les couleurs à travers un verre coloré ou même à une lumière artificielle qui ne serait point semblable à celle du soleil. On sait qu'à la lumière du gaz certaines couleurs, certaines teintes disparaissent ou changent tout à fait.

223. **Difficulté sur la couleur : sa réalité.** — On pourra même de ce fait tirer un argument pour soutenir que toutes nos sensations sont subjectives et que la couleur n'est que dans nos yeux. Si à la place du soleil il y avait telle étoile, toutes les couleurs de la nature en

seraient modifiées. Donc, dira-t-on, elles n'ont rien de réel en elles-mêmes. — Mais c'est aller trop loin. D'abord la couleur est peut-être la qualité la plus superficielle, quoique la plus brillante : elle est comme l'aspect des corps ou plutôt la manière dont ils réfléchissent la lumière. On conçoit donc que la couleur change avec la lumière que le corps réfléchit et le point de vue où l'on se place : le même nuage éclairé par un soleil couchant paraîtra rouge, vert, etc., il passera par toutes les couleurs de l'arc-en-ciel. Est-ce à dire que l'œil qui le contemple ait changé? — Non ; mais ce nuage était frappé diversement des rayons du soleil. Or c'est précisément cet état changeant du nuage par rapport au soleil et à l'observateur que l'œil a perçu, et cet état est objectif bien que relatif. Nous ne percevons en cela, si l'on veut, qu'une relation : on conviendra cependant qu'elle est réelle et objective.

Mais nous avouons de nouveau que cet état perçu est par lui-même bien accidentel ; nos sens n'atteignent que la superficie des corps et quelquefois moins encore : il ne faut pas cependant mépriser leur témoignage ni le suspecter de parti pris, il suffit de le critiquer.

Ce que nous avons dit de la lumière et des couleurs il faut le dire du son, des saveurs, des odeurs, etc. Toutes ces qualités sensibles perçues exclusivement par certains sens sont, en effet, ce que les sens nous rapportent, si les organes sont bien disposés et si leur exercice n'est point troublé. Or il appartient à l'esprit d'examiner et de juger si ces deux conditions sont remplies.

224. **Conditions pour les qualités communes.** — Passons des qualités perceptibles par certains sens seulement aux qualités communes à plusieurs, c'est-à-dire à l'étendue et à ce qui s'y rattache : dimension, grandeur, distance, nombre, etc. Ici il ne suffit pas que l'organe soit bien disposé et que le milieu ne trouble pas la perception ; il faut encore des observations variées et même le concours de plusieurs sens. Par exemple, le soleil nous

apparaît comme un disque lumineux ; mais il ne nous est pas permis de juger qu'il a cette forme : un cylindre, un cercle, une sphère peuvent nous présenter la même apparence ; et, comme les autres sens ne peuvent ici trancher le doute, il faut que la raison et la science nous découvrent la sphéricité du soleil. Mais si un corps de même apparence était à la portée de notre main, nous pourrions vérifier sa forme réelle en le touchant après l'avoir vu. S'il s'agit d'un corps qui n'est à la portée que de notre vue, il suffira souvent de le considérer sous divers aspects. Si nous ne pouvons varier le point de vue, nous serons facilement induits en erreur.

Ainsi les anciens se sont trompés en pensant que les étoiles sont fixées à une même voûte. Mieux informés aujourd'hui, nous savons que les étoiles sont à des distances variables et que le soleil ne se lève et ne se couche qu'en apparence. Il en est du mouvement de la terre comme de tout autre qui peut être une cause d'illusion : lorsque le bateau nous emporte loin du rivage, ce n'est pas le rivage qui fuit, mais le bateau. En réalité, les sens ne nous trompent pas : ils nous apprennent seulement que le rivage et le bateau ne sont plus dans les mêmes relations de distance et que le soleil disparaît à l'horizon. Tout ce qu'on peut reprocher aux sens, c'est d'incliner parfois à porter de faux jugements. Mais ces jugements l'esprit peut les éviter, il peut interpréter le témoignage des sens et apprendre d'eux bien plus qu'ils n'ont perçu.

225. **Conditions pour les substances.** — Passons maintenant à ce que les scolastiques appellent le *sensible par accident*, c'est-à-dire aux substances mêmes que nous percevons sous telle ou telle qualité sensible. Ici les causes d'erreur sont plus nombreuses, car le sens ne s'applique pas formellement à l'objet ; tel ou tel de ses témoignages sera donc forcément équivoque. Des substances très diverses peuvent offrir les mêmes qualités, présenter la même forme, la même dimension, les mêmes couleurs et

le même poids. Comment distinguer, par exemple, le diamant du cristal? Evidemment, il faudra multiplier les observations, chercher des traits distinctifs parmi ceux que nos sens peuvent saisir. C'est à l'esprit d'ouvrir une enquête et de conclure.

226. **Objections.** — 1° Contre la véracité des sens extérieurs par rapport à leur objet propre, c'est-à-dire la lumière, les couleurs, les sons, les odeurs, etc., voici ce qu'on objecte avec Descartes, Malebranche, Berkeley. Ces qualités des corps ne sont que *secondes* et par conséquent subjectives ; telle est l'opinion de la plupart des écoles récentes : par exemple l'odeur est une modification de l'odorat ; la couleur, une modification de la vue. — Pour comprendre cette objection, il faut savoir que plusieurs ont distingué les qualités *premières* et les qualités *secondes* des corps, bien qu'ils n'aient pas toujours défini ces qualités de la même manière. Les qualités premières sont celles qui constitueraient le corps ; ce sont l'étendue et ce qui s'y rapporte. Les qualités secondes sont celles que nous y ajoutons par suite des impressions produites en nous. Mieux vaudrait dire, avec l'Ecole, que parmi les accidents il en est un de fondamental, puisqu'on ne peut pas imaginer de corps sans lui, savoir la quantité; les autres s'y ajoutent. Mais la quantité elle-même est un accident, quoi qu'en disent les cartésiens ; car si on ne peut *imaginer* de corps sans elle, du moins on peut *concevoir* le corps sans elle, elle n'est pas l'essence du corps. La différence entre les qualités premières et les qualités secondes n'est donc pas si grande qu'on a voulu la faire, et, au point de vue de l'objectivité des sensations, elle peut paraître nulle. Nous affirmons donc l'objectivité des qualités secondes, aussi bien que celle des qualités premières.

Rép. — Pour répondre maintenant à l'objection proposée, il va sans dire que la sensation de la lumière, de l'odeur, etc., est dans le sujet et non pas dans l'objet ; mais ce n'est que par une misérable équivoque que l'on

peut confondre les qualités des corps avec les sensations et dire que les premières sont subjectives comme les secondes. Il est évident que nos sensations sont déterminées par un objet extérieur qui est leur cause ; c'est ce principe extérieur et immédiat de nos sensations que nous appelons, suivant le sens qui le perçoit, lumière, chaleur, odeur, etc. Et là ne se borne pas l'efficacité de la sensation. Non seulement nous comprenons qu'il y a un principe qui nous détermine à sentir ; mais, comme ce principe n'agit sur nous que par un effet semblable à lui, il faut bien que, par cet effet, nous sentions le principe lui-même, sinon d'une manière adéquate, du moins d'une manière imparfaite et vraie. La lumière, les couleurs, le son, l'odeur, etc., sont donc dans les corps non seulement comme les principes ou causes de nos sensations, mais comme ce que nous sentons. Le nier, c'est tomber dans un subjectivisme absurde, qui ne peut pas même se garantir du ridicule (v. n. 822). Il faudra dire, par exemple, que la lumière n'existe que quand on la perçoit, et qu'il suffit de fermer les yeux pour l'éteindre, qu'avant l'apparition des êtres animés la terre était sans lumière, sans couleurs, sans chaleur, etc. De même un tableau ne serait beau que quand il se trouverait quelqu'un pour l'admirer.

2e *Obj.* — Nous ne pouvons pas imaginer des corps sans étendue, mais nous pouvons fort bien les imaginer sans couleur, sans chaleur, sans aucune des qualités secondes. Celles-ci sont donc ajoutées au corps lui-même par notre propre esprit ou par nos sens, dont elles sont les modifications.

Rép. — De ce qu'on peut imaginer un corps sans telle qualité, il ne s'ensuit pas qu'il en soit dépourvu réellement; nous devons penser le contraire, si ce corps nous fait sentir cette qualité : comment, en effet, y suffirait-il s'il ne l'avait pas? — Au reste *qui prouve trop ne prouve rien.* Nous pouvons concevoir l'essence des corps non seulement sans les qualités dites *secondes*, mais encore sans la quantité ou l'extension actuelle : dira-t-on pour cela que

l'étendue n'est que subjective? C'est ce que font les idéalistes, qui nient l'objectivité de l'étendue. Ils rejettent l'objectivité des qualités *premières*, comme les cartésiens avaient rejeté celle des qualités *secondes* ; leur négation est plus complète et plus logique. Après cela nous convenons que la perception des qualités et ces qualités elles-mêmes sont fort relatives ; mais la perception de la quantité et la quantité elle-même le sont-elles moins? *Le grand et le petit sont dits relativement*, remarque Platon, c'est-à-dire que ce qui est grand pour l'un est petit pour l'autre ; néanmoins la quantité est objective, elle affecte le corps lui-même avant d'affecter notre imagination et notre esprit.

227. **Les sens et l'existence des corps. L'idéalisme.** — Ne parlons plus maintenant des qualités des corps, mais des corps eux-mêmes, du monde corporel en général. Les sens, en nous instruisant de son existence, sont absolument infaillibles.

Ici, nous avons à combattre les idéalistes. Les uns (les anciens idéalistes ; parmi les modernes, Fichte, etc.) prétendent que la représentation des corps provient de l'esprit lui-même, qui se crée ainsi un objet sensible, un monde qu'il objective ensuite ; les autres, avec Berkeley, pensent que Dieu est l'auteur unique de ces représentations en nous. A cette seconde erreur se rattache assez bien celle de Malebranche, qui, sans nier les corps, ne les regarde point cependant comme la cause de nos représentations ; il veut que Dieu nous donne celles-ci, et il ne croit à l'existence des corps qu'en se fondant sur la foi divine.

Sans se tromper aussi gravement, Descartes incline à la même erreur, puisqu'il pense que Dieu pourrait nous donner l'illusion des corps sans l'existence d'aucun corps, et qu'il n'admet l'existence du monde qu'en se fiant à la véracité de Dieu.

Pour nous, sans nier que Dieu ou tout autre esprit puisse nous donner l'illusion de la présence de certains corps, nous affirmons que nos représentations sensibles

supposent absolument un monde corporel. Voici nos preuves :

228. **Conviction naturelle indéclinable.** — 1° La nature nous persuade et à chaque instant que les corps existent ; les idéalistes ne sont pas exempts de sa loi impérieuse, ils obéissent forcément à cette conviction naturelle, nécessaire, indéclinable. Mais la nature ne peut tromper ; une telle conviction est infaillible ; un fait si absolu ne peut être qu'un droit.

229. **Disposition des organes.** — 2° D'ailleurs la disposition des organes des sens extérieurs nous manifeste clairement l'intention de la nature. Les yeux sont placés à la tête et à la surface, de manière à voir de loin et à éclairer la marche ; les oreilles s'ouvrent près des deux tempes de manière à entendre des deux côtés ; les nerfs olfactifs s'épanouissent à l'entrée des voies respiratoires, comme pour mieux apprécier les qualités de l'air et les émanations qui le pénètrent ; la langue se mêle aux aliments et aux boissons pour mieux en apprécier la saveur et le goût; les mains, en saisissant les corps, et les doigts, en s'appliquant sur les objets les plus menus, nous permettent de percevoir toutes les qualités tactiles. Or il est évident que si ces organes ne nous avaient été donnés que pour juger de notre propre état, pour sentir nos propres modifications, il n'y aurait pas de raison pour qu'ils fussent placés à la superficie du corps ou à l'extrémité des membres plutôt qu'au centre du corps ou dans la cavité du crâne.

230. **Les représentations sensibles supposent la réalité corporelle.** — 3° Nous irons plus loin, et nous montrerons que les représentations sensibles sont inexplicables sans l'existence des corps. Quelle cause, en effet, peut-on chercher de ces représentations en dehors de leur objet? — L'esprit ou la volonté du sujet pensant ; l'influence de Dieu ou d'un autre esprit.

Or 1° l'esprit du sujet n'explique pas les représentations

sensibles. Il est simple ; et le simple n'explique pas l'étendue, il ne peut l'engendrer ni la constituer. Et qu'on ne nous objecte pas ici que l'esprit peut agir sur le corps, qui est composé, et le modifier assez pour se donner toutes sortes de représentations. Car le corps lui-même, pour les idéalistes conséquents, n'est qu'une affection de l'esprit, une représentation de l'esprit, une habitude de l'esprit, le corps n'existe pas, il n'y a de lui qu'une apparence. Mais (et on ne le remarque pas assez) cette apparence elle-même est inexplicable ; car l'esprit ne peut percevoir l'apparence d'un corps s'il n'est pas uni à un corps, s'il n'a pas de corps réel. Un esprit peut bien percevoir l'essence d'un corps, d'une couleur ou autre qualité, il les conçoit d'une manière toute spirituelle, il perçoit ainsi d'une manière *éminente* tout le monde corporel qui est au-dessous de lui; mais comment le percevrait-il d'une manière *formelle?* Il faudrait pour cela qu'il eût un corps. Une seule représentation imaginaire, la plus fantastique, est la réfutation péremptoire de l'idéalisme absolu, de même qu'une seule possibilité est la réfutation de l'athéisme et de la philosophie du rien. Il n'y aurait pas d'ombre, sans quelque lumière ; ni d'apparence, sans quelque réalité.

Remarquons, en outre, que toutes les productions propres de l'esprit, toutes ses conceptions sont abstraites, générales ; or les représentations sensibles sont particulières, concrètes ; elles ne proviennent donc pas de l'esprit.

En 2e lieu, les représentations sensibles ne proviennent pas davantage de la volonté. Pour que la volonté les recherchât et les produisît, il faudrait qu'elle les connût, c'est-à-dire qu'elles fussent données préalablement. Car on ne désire, on ne veut que ce qui est connu de quelque manière. Les représentations, du moins les premières, peuvent donc bien provoquer les actes de la volonté, mais non pas en procéder ; elles leur préexistent absolument.

De plus, si notre volonté les créait, nous aurions conscience de cette création, comme nous avons conscience

de composer tel objet imaginaire qui nous plaît. Or nous n'avons pas conscience de vouloir les premières représentations qui nous sont données : nous les subissons, elles s'imposent, et quelquefois cruellement. Quelle différence entre ces représentations premières, naturelles, qui paraissent provenir de la nature extérieure, et ces représentations mobiles, fugitives, fruits des caprices de l'imagination ou de nos désirs délibérés ! Et les idéalistes voudraient expliquer les unes et les autres par les mêmes principes, les mêmes causes ? Ils confondent grossièrement la vue avec l'imagination, le sens externe avec le sens interne, la réalité avec la fiction.

En 3e lieu, l'action de Dieu ou de quelque autre esprit ne peut expliquer nos représentations sensibles. Sans doute, à ne considérer que sa puissance, Dieu peut donner à un être corporel toutes les illusions ; mais, sans parler ici de sa véracité, qui s'y oppose, Dieu lui-même ne peut donner l'illusion d'un corps à un être incorporel. A plus forte raison les esprits finis en sont-ils impuissants. L'imagination dans un pur esprit répugne, Dieu lui-même n'imagine rien et il ne peut rien faire imaginer à personne, si ce n'est en lui donnant préalablement des organes et un corps. Mais si nous admettons l'existence de notre corps, il n'y a pas de raison de nous borner là ni de douter d'aucun.

Au reste, ce qui montre bien que nos représentations ne viennent pas des esprits, mais des corps, c'est leur caractère fatal, nécessaire : elles sont soumises à des lois physiques, elles ne relèvent pas de la liberté ou du caprice d'un esprit trompeur. Si elles relèvent de Dieu, c'est par le moyen de causes physiques et en tant qu'il est l'Auteur de toute la nature.

231. **Absurdités où tombe l'idéalisme.** — Terminons par une autre preuve, tirée des absurdités où tombe l'idéalisme. S'il n'y a pas de corps, il n'y a plus de monde : le soleil, les étoiles, le globe terrestre et tout ce qu'il renferme ne sont que des représentations, c'est-à-dire des

apparences. La société, l'Eglise, la patrie, la famille, les amis : apparences ! Et l'amour que nous leur portons n'est au fond que l'amour de nos propres représentations, c'est-à-dire de nous-mêmes. Et quant à ceux qui nient seulement l'étendue et la matière, sans vouloir nier les réalités extérieures, ni surtout l'existence des autres hommes, ils sont inconséquents. Car, si l'on nie l'étendue, il faut nier tout ce qu'elle renferme et n'est connu que par elle ; si l'étendue n'est qu'en moi, je deviens aussi tout ce qu'elle renferme : je ne sens que moi-même, je ne vois que ma propre image, je n'entends que mes propres paroles ; la société n'est qu'une partie de mes entretiens, la moins intime ; l'histoire n'est que le développement de mon être, dont je ne vois pas l'origine et dont je n'aperçois pas la fin. En niant la réalité des corps, on ne peut échapper logiquement à ce monstrueux *solipsisme*.

232. **Conclusion contre Descartes, Malebranche.** — De là on peut tirer une réfutation de Descartes et de Malebranche, qui recourent à l'autorité divine ou même à la révélation surnaturelle (Malebranche) pour admettre l'existence du monde corporel. Ce recours est dangereux ; car l'existence de Dieu n'est pas une vérité première de la philosophie ; et quant au fait de la révélation, il suppose l'existence des corps.

233. **La perception externe est immédiate.** — Il suit encore que la perception extérieure est *immédiate*. Dire avec nos adversaires : Descartes, Malebranche, Locke, Kant, que nous ne sentons que nos propres sensations, c'est une erreur, c'est ramener la sensation externe à la sensation interne. Celle-là exprime l'objet et nous ne la percevons dans sa réalité subjective qu'après avoir perçu ce qu'elle exprime ; par exemple on voit le soleil avant de sentir qu'on l'a vu. — Il n'est donc pas nécessaire de chercher un autre moyen de communication entre l'objet et le sujet : il y a ici mieux qu'un *pont*, il y a une assimilation par la connaissance, il y a relation immédiate. Il n'est pas

nécessaire ni possible que l'objet senti entre dans l'organe : il suffit que le sens l'exprime et soit le moyen par lequel (*medium quo*) l'objet se manifeste ; l'essence réelle de l'objet n'est pas en nous, mais seulement sa représentation, son image, son acte et sa forme (v. n° 813).

234. **Toutes les perceptions externes sont objectives.** — Il suit encore que Condillac n'était pas fondé à regarder les perceptions du tact comme seules objectives. Il n'y a pas lieu ici d'établir une différence essentielle entre les divers sens extérieurs. On peut dire seulement que le tact est le sens fondamental ; les sens supérieurs, la vue et l'ouïe, s'exercent à son image, avec plus de subtilité ; l'objet n'agit sur eux que par des intermédiaires, des vibrations de l'air ou d'un autre fluide : de là des occasions d'erreur ; mais il appartient à l'esprit de les prévenir.

235. **Objections.** — 1° On nous objecte que l'existence des corps, aussi bien que leurs qualités, ne nous est rapportée en définitive que par nos sens. Or, il n'y a rien de plus trompeur que les sens : ce n'est pas à eux qu'il appartient d'éclairer l'esprit et de motiver ses conclusions.

Rép. — Les sens sont trompeurs, mais non par eux-mêmes : il appartient à l'esprit de critiquer leurs témoignages. En réalité donc, c'est toujours l'esprit qui nous éclaire et nous convainc.

2° On insiste en disant que telles et telles sensations induisent fatalement l'esprit en erreur. C'est ainsi que dans le rêve, dans la fièvre, on est persuadé de voir ce qu'on ne voit pas réellement. On cite des faits singuliers d'hallucination qui semblent prouver que la différence entre l'apparence et la réalité est insaisissable. Et qui sait si ce que nous appelons la réalité n'est pas simplement une apparence, plus soutenue et plus frappante?

Rép. — Aucune sensation n'induit fatalement en erreur un esprit qui délibère et critique. Même dans les rêves, lorsque la vie intellectuelle n'est pas trop empêchée, il arrive souvent que l'esprit distingue très bien

l'apparence de la réalité. Il en est de même pour les hallucinations. Plusieurs de ceux qui les éprouvent savent les analyser et les distinguer des autres sensations, qui sont mieux justifiées, quoiqu'elles soient souvent moins vives et moins frappantes. Car il n'est pas vrai que la perception externe se distingue toujours de la sensation interne par les caractères de vivacité et de constance assignés dans l'objection. Bref le domaine de la réalité est parfaitement distinct de celui de la fiction et du rêve, et il n'est pas d'erreur dont l'esprit ne puisse se garantir après un examen suffisant.

3° On insiste encore en disant que la sensation, comme le sens lui-même, est dans le sujet ; on ne peut donc la qualifier d'objective.

Rép. — La sensation est *objective* par ce qu'elle exprime et *subjective* par ce qu'elle est. Elle est un mode du sujet, mais un mode qui se rapporte essentiellement à l'objet. Celui-ci passe dans le sujet par son action et sa représentation, et le sujet s'assimile l'objet en se l'exprimant et en le connaissant. Cette doctrine sera expliquée en psychologie.

4° Nous ne percevons que ce qui nous est présent, c'est-à-dire nos propres modifications. Mais on peut toujours douter si les objets répondent à ces modifications, à moins de supposer que Dieu a ménagé ici un parfait accord.

Rép. — Par la conscience, il est vrai, nous ne percevons que nos propres modifications ; mais par les sens externes nous percevons les objets extérieurs, qui ne sont pas présents en nous par leur essenee, mais par leur action et leur image : nous les percevons par la modification qu'ils ont produite en nous et qui les exprime. Maintenant il est superflu de faire intervenir Dieu pour assurer que ces modifications répondent à leur objet ; car il est dans la nature même des choses que l'objet connaissable agisse sur la faculté de connaître et se manifeste immédiatement par cette action qui est à sa ressemblance.

5° Mais peut-être que quelque esprit nous trompe

perpétuellement et crée autour de nous ou plutôt en nous un monde imaginaire.

Rép. — L'hypothèse est gratuite, et puis c'est à nous de voir si nous ne sommes pas le jouet de personne. Ajoutons que Dieu ne peut permettre pareilles illusions. D'ailleurs, aucun esprit, pas même Dieu, ne peut rien nous faire imaginer, sans qu'il y ait quelque corps dans la nature, tout d'abord et tout au moins le nôtre.

6° On objectera encore, avec Malebranche, que c'est l'esprit qui sent ; or les corps ne peuvent agir sur l'esprit ; donc, lorsque nous sentons, ce n'est pas sous l'action des corps, mais sous celle de Dieu.

Rép. — C'est l'esprit qui sent, ou plutôt c'est l'âme sensible, en tant qu'elle ne fait qu'un même sujet, un même composé avec l'organe ; d'où il suit que les corps peuvent agir sur l'âme et sur l'esprit. Mieux que Malebranche nous opposons le corps à l'esprit : ainsi nous soutenons que l'âme séparée du corps ne sentirait pas, n'imaginerait pas, etc. C'est pourquoi nous disions tout à l'heure : si l'homme sent, c'est qu'il a des organes, un corps.

236. **La conscience est infaillible dans ses limites.** — Nous distinguons ici la conscience sensible et la conscience intellectuelle. L'objet de chacune est distinct. Par la première *nous sentons nos sensations et leurs différences*, et pas autre chose ; par la seconde *nous savons que nous sentons et que nous pensons*, nous prenons vraiment conscience, c'est-à-dire connaissance intellectuelle de nous-mêmes. Par la conscience sensible, le sens interne, dit *sens commun* par les scolastiques, revient sur un ou plusieurs sens externes ou internes ; par la conscience intellectuelle, l'esprit revient sur lui-même et sur toutes les affections du sujet, celles du moins qui lui sont présentées. Car il y a nombre de modifications ou d'états de la partie inférieure qui échappent à la conscience ; c'est

le domaine de l'inconscient (1), devenu fameux dans la philosophie contemporaine. Mais déjà on voit assez dans quelles limites s'exercent la conscience sensible et la conscience intellectuelle. Inutile d'ajouter qu'elles agissent de concert, et que la seconde ne paraît pas agir jamais sans la première. L'une et l'autre sont bornées au sujet et ne le connaissent qu'en partie. Mais du moins dans leurs limites, elles sont infaillibles. En voici les preuves :

Et d'abord, en ce qui concerne la conscience sensible, elle est infaillible, car elle atteint immédiatement son objet ; elle agit par une pure appréhension, il n'y a pas d'obstacle, d'apparence, de milieu, d'intermédiaire, qui puisse l'égarer.

Il en est de même de la conscience intellectuelle. Toute erreur provient de ce que l'on prend le change, de ce qu'un moyen terme est donné entre le sujet connaissant et l'objet connu ; mais ici il n'y a rien de tel : l'esprit revient sur lui-même, il se saisit lui-même, il saisit les affections du sujet dont il fait partie essentielle. Le jugement de la conscience résulte toujours d'une perception immédiate, qu'il suffit d'analyser : le sujet se perçoit modifié de telle ou telle manière ; par l'analyse il se distingue ensuite de sa modification et il dit par exemple : Je souffre, je vois, je désire, etc. Comment l'erreur pourrait-elle s'introduire ici et séparer le sujet de l'attribut, qui ont été donnés immédiatement et l'un avec l'autre dans une même perception?

Il est vrai que si l'esprit se porte non seulement sur les affections présentes, mais sur le passé, la mémoire intervient et, avec elle, une cause d'erreur. Et puis, la conscience ne saisit ses états qu'avec leur complexité ; pour les analyser à fond il faut un exercice de la raison : de là

(1) Appelé aussi *subconscient*, *sous-moi*, *subliminal*, c'est-à-dire au-delà du seuil (*limen*) de la conscience. Ici viendraient des ouvrages comme celui de Bergson, *Les données immédiates de la conscience*, 1889, point de départ de son idéalisme et de son évolutionnisme,

de nouvelles causes d'erreur. On s'explique ainsi que des philosophes aient pu nier, par exemple, le libre arbitre, bien qu'il soit un fait de conscience et que tous les hommes se comportent comme s'ils n'en doutaient pas.

Remarquons aussi que nous parlons de la conscience *psychologique* et non de la *conscience morale*, qui est bien souvent la conclusion d'un long raisonnement ayant pour objet la conduite, les mœurs. Nous ne parlons pas non plus de la *réflexion*, que l'on confond quelquefois avec la conscience, parce qu'elle l'accompagne souvent. Toute conscience cependant n'est pas *réfléchie* : nous avons la conscience *directe* de tout ce que nous faisons avec connaissance, mais nous n'avons la conscience *réfléchie* que des actes délibérés ou qui fixent d'une autre manière notre attention (1).

237. **Il est absurde de douter de la conscience.** — Pour continuer notre démonstration, remarquons enfin qu'on ne peut révoquer en doute le témoignage de la conscience ni rien soutenir sans l'affirmer. Avant toute autre chose, il faut convenir que l'on existe, que l'on a telle ou telle pensée ; or c'est par la conscience que nous connaissons notre existence et notre état ; donc son témoignage s'impose et n'est subordonné à aucun. Si l'on doute de sa conscience, on est certain de ce doute, et par sa conscience ; donc on ne doute pas de sa conscience. Ici le scepticisme est acculé aux contradictions que nous avons déjà signalées. C'est ce qui fait la force du mot de Descartes : « Je pense ; donc je suis ». Saint Augustin ne raisonnait pas autrement contre les Académiciens : « Les Académiciens ont beau me dire que je me trompe ; si je me trompe, donc je suis, car pour se tromper il faut être ; donc je ne puis me tromper en affirmant mon existence...

(1) On distingue aussi la conscience *habituelle* et la conscience *actuelle*. Mais cette division rentre assez bien dans l'autre. On peut appeler *habituelle* la conscience directe, et *actuelle* la conscience réfléchie.

Alors même que je rêverais, je serais, car pour songer il faut être » (1).

238. **Objections.** — 1° On objecte que beaucoup de faits internes échappent au jugement de la conscience ; nous portons au dedans de nous-mêmes tout un monde inconscient d'impressions, de souvenirs latents, qui apparaissent tout à coup à la surface suivant des lois nécessaires. On ne saurait donc se fier à la conscience.

Rép. — Cette conclusion n'est pas légitime : la conscience ignore, mais elle ne se trompe pas ; elle mérite d'autant plus de confiance que son champ d'observation est plus limité. Ce qui serait téméraire, ce serait d'affirmer qu'il n'y a en nous que ce qu'elle rapporte.

2° Dans le rêve, l'hallucination et même la simple préoccupation, on a conscience de sentir, de voir, d'entendre bien des choses qui ne sont pas, qu'on ne voit pas, qu'on n'entend pas réellement ; donc la conscience se trompe.

Rép. — L'erreur provient ici de l'imagination, faculté trompeuse, et non de la conscience. En réalité le rêveur, l'halluciné ou l'homme trop préoccupé sent ce qu'il sent et n'a pas précisément conscience de voir et d'entendre, mais d'éprouver une sensation analogue ; il imagine voir, entendre, sans pouvoir toujours et sur-le-champ faire la différence de l'imagination d'avec la réalité.

3° Souvent nous croyons avoir éprouvé tel sentiment, dit ou entendu telle parole, et nous sommes trompés.

Rép. — Nous sommes trompés alors par la mémoire et non par la conscience. Celle-ci n'a pour objet que les faits internes et présents. Si nous avons conscience de ce que nous avons éprouvé la veille, la mémoire s'ajoute à la conscience et peut ouvrir la porte à l'erreur.

4° Il arrive que des personnes privées d'un membre y ressentent cependant des douleurs. Ici il y a évidemment erreur du sens interne.

(1) *De la Cité de Dieu*, XI, c. 26.

Rép. — La conscience ne témoigne ici que d'une douleur vague, mal localisée, et elle ne se trompe pas : c'est en vertu d'une habitude que le patient rapporte la douleur au membre absent, tandis qu'elle est éprouvée réellement dans les parties voisines qui étaient en communication avec ce membre.

5° Il arrive que des névropathes croient changer de nom, d'état, de sexe, et jouer successivement divers personnages. Cette aberration prouve bien que la conscience est faillible.

Rép. — Ce n'est pas la conscience qui est ici en défaut, mais la mémoire, qui doit lier entre eux les états de conscience présents et passés. A cette rupture de mémoire il faut joindre certaines hallucinations ; mais le malade sent toujours ce qu'il sent et sa conscience ne le trompe point. Sous ces divers personnages il y a toujours son même moi réel ; et la preuve en est que lorsqu'il a conservé quelque mémoire il dit : Quand j'étais telle ou telle personne, comme nous disons : Quand j'étais jeune, ou : Quand j'étais malade.

6° On doute souvent de la présence et de la nature de ses propres sentiments. Cède-t-on à la crainte de déplaire ou au désir d'obliger, au désintéressement ou à un secret amour-propre? La conscience est obscure et faillible ; de là ses scrupules, ses erreurs, et les licences scandaleuses qu'elle se donne.

Rép. — On doute parfois de la nature et du caractère de ses propres sentiments, mais non de leur présence. Quant à la valeur morale des actes, la conscience ne suffit pas toujours à la déterminer; il y faut beaucoup de raison, de science, de bonne foi : de là tant d'erreurs. Il est si difficile de bien juger en sa propre cause !

239. **Le critérium de la conscience.** — On voit facilement par ce qui précède que le critérium de la conscience est impliqué dans tous les autres En effet, on ne peut rien connaître sans se connaître soi-même de quelque

manière ; toute affirmation implique assez clairement l'existence d'un sujet qui affirme. Cependant la conscience n'est pas un critérium général et suffisant ; car elle ne nous apprend rien par elle seule de Dieu, du monde, de tout ce qui est extérieur au sujet pensant. C'est pourquoi on ne peut tirer toute science de la conscience ; les panthéistes allemands s'y sont trompés ; on peut bien avoir conscience de *son être*, mais non de l'*être absolu* qui est Dieu, ni de l'être fini qui nous est étranger (1).

Mais le témoignage de la conscience est des plus importants dans les sciences logiques, psychologiques, morales, toutes les fois qu'il s'agit de connaître la nature humaine et qu'il faut s'appuyer sur l'observation intérieure.

240. **Le moi réel et la conscience.** — Nous remarquerons en second lieu que, par la conscience, nous connaissons non seulement le *moi phénoménal*, mais encore le *moi réel*. C'est en vain que Kant a essayé d'opposer ici le moi *empirique* au moi *pur* : on ne les perçoit pas séparément. On ne déduit pas non plus l'un de l'autre ; car on ne peut démontrer sa propre existence. Ce serait donc se tromper que de voir une véritable démonstration dans le mot de Descartes : Je pense, donc je suis.

241. **On se connaît soi-même par ses actes.** — Enfin nous voyons très clairement comment l'homme se connaît lui-même : il ne se connaît pas directement par son essence, mais par ses actes : ainsi l'exige sa nature ; il se perçoit pensant, voulant, désirant, souffrant, etc., la conscience

(1) Paul Janet s'exprimait donc d'une manière équivoque et dangereuse lorsqu'il écrivait : « L'être est inné à lui-même, dit Leibniz. N'est-ce pas dire que nous sentons l'infini dans le fini?... Sentir le libre arbitre c'est sentir Dieu en nous, etc., » (*Revue des Deux Mondes*, 1er juin 1885.) — C'est une erreur analogue qu'on a proposée de nos jours en disant que « la révélation est la conscience que l'homme prend de Dieu ». (Erreur moderniste condamnée par l'Encyclique *Pascendi*, 8 septembre 1907.) On ne la corrige pas assez en ajoutant que la révélation n'est pas « la conscience que Dieu prend de lui-même dans l'homme ».

tombe directement et formellement sur l'état, indirectement sur tout le sujet (1). Il n'en est pas de même pour les esprits purs ni surtout pour Dieu. L'homme se connaît par une infinité d'actes distincts de sa substance et même de ses facultés : c'est pourquoi la connaissance de soi-même est si lente, si difficile et si imparfaite.

242. **L'intelligence est infaillible.** — Il s'agit ici de l'intelligence en tant que distincte de la raison. Souvenons-nous, en effet, que le rôle de l'intelligence ainsi comprise est de porter des jugements d'une évidence immédiate. Or ces jugements sont de deux sortes : analytiques (par ex. : Le tout est plus grand que sa partie) ou d'expérience (par ex. : J'existe). Mais l'intelligence ne peut se tromper sur les premiers, puisque l'attribut est alors de l'essence du sujet. Elle ne peut non plus se tromper sur les seconds, car ils résultent aussi d'une sorte d'analyse, non pas de l'analyse d'une idée abstraite, mais d'un fait complexe, d'un état d'esprit. S'ils sont dits *synthétiques*, c'est à un autre point de vue, en tant que l'attribut n'est pas de l'essence du sujet. En d'autres termes, je me saisis existant, pensant, et, distinguant ma pensée et mon existence d'avec moi-même, je dis : Je pense, j'existe. Donc l'intelligence ne peut se tromper. Ou bien elle ne saisit rien, et alors elle ignore et ne se trompe pas ; ou bien elle saisit la vérité. C'est pourquoi saint Thomas établit cette thèse : L'intelligence, n'est jamais fausse (2). Aristote avait dit : L'intelligence est toujours vraie, Saint Augustin exprime la même vérité en ces termes : Si quelqu'un se trompe, il ne comprend pas ce en quoi il se trompe.

243. **Objections.** — 1° On nous objecte que même les premiers principes sont sujets à mille négations. Hégel a nié le principe de contradiction ; Stuart Mill et bien d'autres ont douté du principe de causalité. On peut donc se tromper sur ces jugements d'une évidence immédiate, et, comme tels, objets de l'intelligence.

Rép. — On ne peut nier ces principes qu'en apparence, en parole ou par écrit ; car on ne peut concevoir leur contradictoire. Lorsque Hegel, par exemple, dit que l'être c'est le néant, il entend que l'être purement possible est le néant de l'existence. Lorsque Stuart Mill dit qu'en dehors de ce monde le principe de causalité n'est peut-être plus applicable, il entend qu'il peut y avoir un être (Dieu) sans cause. Mais on ne conçoit pas l'absurde, alors même qu'on l'exprime.

2° On ne peut démontrer l'infaillibilité de l'intelligence sans la supposer, sans commettre une pétition du principe.

Rép. — Soit, mais elle s'impose et nous ne prétendons que l'expliquer.

3° Dieu seul est infaillible.

Rép. — Dieu seul est infaillible absolument ; mais la créature peut être infaillible sur certains points, dans la mesure où elle possède la vérité.

244. **La raison, avec la mémoire, etc., est faillible.** — Que la raison, la mémoire, etc., l'imagination surtout soient faillibles, cela n'est que trop évident. Ces erreurs s'expliquent si l'on considère l'exercice même de ces facultés, qui n'atteignent souvent leur objet que par mille moyens termes, dont chacun peut devenir une cause de confusion. Mais, à mesure que les intermédiaires s'effacent et que la faculté s'applique mieux à son objet, les causes d'erreur disparaissent. C'est ainsi que la mémoire, dans bien des cas, est très sûre ; elle ne donne prise à l'erreur qu'autant que les traits qu'elle conserve s'effacent et qu'il faut les rétablir par le raisonnement ou d'une autre manière, en ravivant ses impressions.

L'imagination surtout est faillible : elle est si mobile, elle touche de si près aux passions, aux sentiments d'où naissent la plupart des préjugés et des erreurs ! C'est elle

(1) Cf. S. Thomas, Ia q. 87, a. 1. — Voir aussi *Psychologie*, p. 961.
(2) Ia, q. 85, a. 6.

qui, suivant un mot de Pascal, « grossit les petits objets jusqu'à en remplir notre âme par une estimation fantastique, et, par une insolence téméraire, amoindrit les grands jusqu'à sa mesure, comme en parlant de Dieu. » Elle s'ajoute à tous nos concepts pour les fixer, leur donner un corps ; elle nous permet de suivre notre propre pensée. Mais en même temps elle peut nous égarer en substituant ses propres représentations à ce qu'elles expriment. C'est ainsi que les matérialistes en viennent à nier l'esprit, parce que nous ne pouvons rien imaginer d'incorporel.

245. — **L'erreur ne vient pas des facultés mêmes.** — Mais quelles que soient les erreurs que nous commettons en nous servant de nos facultés de connaissance, nous ne sommes point trompés par ces facultés elles-mêmes, mais par ce qui s'ajoute à leurs données propres. Par exemple, la raison ne donne jamais comme évidente une proposition fausse : c'est nous qui transformons une affirmation douteuse de la raison en affirmation absolue. De même la mémoire pourra hésiter, être confuse, mais par elle-même elle ne nous exprimera que ce qui est : c'est l'imagination qui achèvera ses tableaux et induira la mémoire en erreur. Enfin l'imagination elle-même ne nous trompe point ; elle ne nous présente que des images réelles ou possibles, et l'erreur consiste à transporter indûment dans le domaine des réalités une chose purement possible ou réciproquement.

246. **Objection.** — Les sceptiques nous opposent ici toutes les erreurs dans lesquelles est tombé l'esprit humain : « Notre raison, dit Bayle, n'est propre qu'à brouiller tout, qu'à faire douter de tout ; elle n'a pas plus tôt bâti un ouvrage qu'elle nous montre les moyens de le ruiner. C'est une véritable Pénélope qui pendant la nuit défait la toile qu'elle avait faite pendant le jour. »

Rép. — Il est vrai que la raison nous égare autant qu'elle nous guide, mais elle n'est point par elle-même une cause d'égarement ; elle ne donnera jamais l'évidence

de ce qui est faux ; l'erreur est toujours voulue de quelque manière (nous ne disons pas qu'elle soit toujours *libre*, car il y a des erreurs et des préjugés nécessaires et même honorables) ; la raison ne s'égare que parce qu'elle est entraînée hors de sa voie naturelle. Ce n'est donc pas elle qu'il faut accuser ici, mais ce sont les autres facultés, les passions surtout, si promptes à usurper un rôle de direction qui n'était pas le leur.

CHAPITRE XIII

DES CRITÉRIUMS OBJECTIFS OU MOTIFS DE CERTITUDE ET, EN PARTICULIER, DE L'ÉVIDENCE (1)

---

247. **Les critériums objectifs.** — Les uns sont intrinsèques, c'est-à-dire qu'ils nous sont donnés par la nature même des choses : tels sont l'évidence, les premiers principes ; les autres extrinsèques : ce sont les diverses autorités.

Ensuite, parmi ces critériums, l'un est suprême et les autres sont subordonnés. Par le premier il faut entendre celui qui, en définitive, nous permet de distinguer toute vérité de l'erreur. Tous les autres relèvent de lui en quelque manière. Rien n'empêche d'ailleurs que chacun d'eux ait une supériorité relative dans un ordre particulier de connaissances : ainsi, en physique, le témoignage des sens est le motif principal de certitude ; en psychologie, la conscience ; en métaphysique, la raison pure ; en théologie, l'autorité divine ; en histoire, l'autorité humaine. Chaque science a de cette manière son critérium préféré.

248. **Nécessité d'un critérium suprême.** — Mais il est déjà évident que ces divers critériums doivent s'appuyer sur un critérium commun et fondamental : c'en serait fait autrement de l'unité de la science. Quelles que soient la variété de nos connaissances et la différence des certitudes,

(1) V. Farges, *Le critère de l'évidence* (*Revue thomiste*, 1907, mars-avril. — Blanche, *Sur l'usage de l'évidence comme suprême critérium.*) *Ibid.*, 1903, nov-.déc.

elles ont toutes cela de commun qu'elles sont la vérité et excluent toute probabilité d'erreur. Sous ce rapport la certitude, comme la vérité, est une : il faut donc qu'elle soit donnée par un même principe. Ce principe, quel est-il? Il n'est autre que l'évidence de l'objet, dite évidence *objective* ou *ontologique*, C'est ce que nous allons démontrer, en la comparant successivement à tous les autres critériums, que nous ne déprécierons point en les lui subordonnant, mais dont nous nous attacherons, au contraire, à montrer la juste valeur et à préciser le légitime emploi.

Thèse. — *Le critérium suprême de la vérité, ou le dernier motif de la certitude, n'est autre que l'évidence de l'objet. Aucun autre critérium, quelque important qu'il soit d'ailleurs, ne peut disputer ce premier rôle à l'évidence : ni les sens — ni la conscience, — ni la foi dans la véracité de nos facultés, — ni l'instinct aveugle de la nature, — ni le sentiment (religieux ou autre) avec l'action bonne ou la pratique du bien, — ni la révélation divine, — ni le consentement général du genre humain, — ni l'idée claire et distincte, à moins qu'on ne l'assimile à l'évidence de l'objet, — ni les raisons éternelles des choses considérées dans l'esprit divin, — ni les premiers principes de démonstration, etc.*

249. **L'évidence de l'objet.** — Comme le mot l'indique, l'évidence est une vue claire, c'est « l'éclat même de la vérité à laquelle l'esprit ne peut refuser son assentiment ». Obligés que nous sommes de comparer les choses intellectuelles aux choses sensibles, nous parlons de la vue de l'esprit comme de la vue des sens, de la lumière qui éclaire notre intelligence comme de celle qui éclaire nos yeux. Entre les deux l'analogie est frappante : l'une nous révèle le monde réel et tangible ; l'autre, le monde idéal et le monde supérieur ; la première nous ouvre le monde des corps, et l'autre le monde des esprits. A cause de son étendue et de sa subtilité, le sens de la vue règne de quelque manière sur tous les autres ; selon une remarque de saint Thomas,

il est le moins matériel et partant le mieux instruit (1).

250. **Evidence et certitude : objective, subjective.** — Mais laissons de côté la comparaison : l'évidence est la manifestation de ce qui est. On voit déjà par là qu'elle vient de l'objet, elle est objective par nature, elle ne devient subjective que par participation. Le langage témoigne clairement de cette vérité profonde. On ne dira point : Je suis évident, mais bien : L'objet est évident, et aussi : J'ai l'évidence. L'évidence passe de l'objet au sujet, comme la lumière passe du soleil dans les yeux. Au contraire, on dira non seulement : L'objet est certain, mais encore : Je suis certain.

On voit dès lors que l'évidence et la certitude sont dites l'une et l'autre objectives ou subjectives, suivant qu'on les considère dans l'objet ou dans le sujet ; mais leurs titres à ces dénominations ne se confondent point. On conviendra que l'évidence est plus objective de sa nature que la certitude. Celle-ci est un état de l'esprit qui ne doute plus ; l'évidence est la lumière de l'objet, cause naturelle mais non pas unique de la certitude. Il y a donc, si on le veut, des certitudes fausses, ou plutôt des convictions fausses ; mais il répugne qu'on se trompe en ayant pour soi l'évidence. C'est le cas de répéter avec S. Augustin : « Omnis qui fallitur, id in quo fallitur non intelligit. »

251. **Définition de Descartes. Critique.** — Ces remarques nous permettent de critiquer la définition que Descartes nous donne de l'évidence, qu'il ne rattache pas assez à l'objet, son principe essentiel. « L'évidence, dit-il, est la perception claire et distincte de la convenance ou de la répugnance des idées entre elles. » — Mais cette définition est incorrecte ou équivoque. Les idées sont dans le sujet : percevoir les idées et en juger, c'est donc connaître le sujet plutôt que l'objet. Et puis l'évidence ne s'étend pas seulement aux idées, mais aux faits, elle s'étend à tout, et c'est la définir bien étroitement que de la regarder comme une simple perception d'idées. Enfin cette définition est dangereuse, elle ouvre la porte au subjectivisme, au phénoménisme ; car, si l'évidence n'est que la perception de l'accord des idées, elle ne donne que la vérité logique, le vrai ne sera plus que ce qui paraît tel à chacun.

(1) Ia, q. 78, a 2 ; q. 84, a. 2 ; q. 67, a. 1.

La définition de Descartes est donc fausse ou du moins insuffisante. Si telle évidence en particulier est une perception d'idées, ce n'est qu'autant que ces idées sont prises à leur tour pour objet ; mais avant cette évidence logique ou psychologique, comme on voudra l'appeler, il y a l'évidence de l'objet ou *ontologique*, dont nous avons parlé dans notre thèse et qui les domine toutes (V. nº 268.)

252. **Evidence intrinsèque, extrinsèque, médiate, etc.** — On distingue encore l'évidence intrinsèque et l'évidence extrinsèque. Celle-ci est l'évidence de l'autorité ou des motifs de crédibilité. On a bien marqué cette distinction en disant que l'esprit cédait toujours à *l'autorité de l'évidence* ou à *l'évidence de l'autorité*. Mais l'évidence de l'objet et celle de l'autorité, malgré cette alliance, sont fort distinctes. A proprement parler, il n'y a pas d'*évidence extrinsèque*, pas plus qu'il n'y a d'*autorité intrinsèque*. Si les arguments d'autorité, en théologie, sont dits *intrinsèques*, c'est parce que cette science est fondée sur l'autorité.

Une autre distinction est celle de l'évidence en *immédiate* et *médiate*. La première est donnée sans moyen terme, par un seul coup d'œil de l'esprit ; la deuxième est le fruit d'un raisonnement : ainsi l'évidence, après démonstration, d'un théorème de géométrie.

253. **Preuves : le critérium suprême est objectif.** — Prouvons maintenant notre affirmation. 1º Qu'il y ait un critérium suprême, nous l'avons déjà montré en faisant remarquer que sans ce critérium la science humaine manquerait d'unité. Mais il faut ajouter maintenant que l'évidence *objective* est ce critérium nécessaire. C'est ce

que nous ferons en montrant qu'il doit être cherché du côté de l'objet et qu'il ne diffère pas de la manifestation de celui-ci.

Il faut le chercher, disons-nous, du côté de l'objet. Car nous savons et sentons bien que nous recevons la vérité sans pouvoir la créer, nous en participons sans la produire, elle vient du dehors et non du dedans. On manque souvent la vérité, alors même qu'on la recherche, et on la rencontre alors même qu'on l'évite ; tantôt elle se dérobe à nos désirs, et nous n'embrassons que des illusions, et tantôt elle s'affirme malgré tout notre dépit ou notre désespoir : une mère désolée ne peut, quoi qu'elle fasse, douter de la mort de son fils. Bref, la vérité s'impose, parce que notre esprit ne la mesure pas, mais se trouve mesuré par elle. Il faut donc que le critérium formel de la vérité, celui qui nous la donne, celui qui change le *vrai* en *vérité* pour nous, soit objectif ; c'est lui qui éclaire notre esprit, comme le soleil éclaire nos yeux. Or il ne peut être que l'évidence ou la manifestation de l'objet. L'évidence nous donne le vrai, parce qu'elle le contient ; comme l'unité contient l'un ; la vérité, le vrai ; la bonté, le bien ; la beauté, le beau.

254. **Conditions du critérium suprême.** — 2° D'ailleurs l'évidence seule réalise toutes les conditions requises dans le critérium suprême. En effet, il doit être universel, c'est-à-dire s'étendre à tous les ordres de vérités ; il doit être nécessaire à tous les autres critériums, si bien que ceux-ci n'aient de valeur que par lui : bref il doit être le dernier motif de certitude.

Or l'évidence réalise ces conditions. Elle s'étend à toute vérité, sensible ou intelligible, historique ou scientifique ; toutes nos facultés de connaissance ne nous imposent leur témoignage, en dernière analyse, que parce qu'il est évident ; nos motifs de certitude tirent toute leur force de l'évidence ; sans elle tout est douteux, insuffisant, incapable dès lors de nous donner la vérité ; elle seule

justifie tout, explique tout, sans être justifiée et expliquée elle-même. Elle est donc le critérium cherché, elle l'emporte sur tous les autres, dont elle est pour ainsi dire la forme supérieure et générale.

255. **Objections.** — Cette conclusion est néanmoins contestée par Sanseverino.

1° Il ne nous paraît pas, dit-il, qu'il y ait un critérium unique et commun de vérité ajouté à nos facultés de connaissance ; car, si ces facultés sont telles qu'elles puissent percevoir la vérité, elles n'ont pas besoin d'un autre critérium qu'elles-mêmes. Tel est le sentiment général et celui des meilleurs philosophes anciens. Si nous demandons à quelqu'un pourquoi il ne doute pas de son existence il répondra : Parce que ma conscience me l'atteste. Si nous lui demandons pourquoi il ne doute pas de l'existence des corps, il répondra : Parce que mes sens me les font très bien connaître.

Rép. — L'évidence ne se distingue pas des facultés autant que Sanseverino nous le fait supposer ; elle n'agit sur les facultés que pour les éclairer et sa force ne fait qu'un avec la leur. Il n'y a donc pas d'inconvénient à regarder ici l'évidence comme un critérium suprême : elle ne déprécie aucune faculté. Si les philosophes anciens n'en ont pas parlé expressément, ils en ont parlé d'une manière équivalente. Quant au sentiment général, il est pour nous ; car tout homme interrogé sur les derniers motifs de ses convictions répondra en définitive : Je crois à mon existence et à celle des corps parce qu'elles sont *évidentes*; je crois à mes sens et à ma conscience parce que leur témoignage est trop *clair* pour souffrir le moindre doute.

2° Mais, ajoute Sanseverino, il y a des choses et des vérités très certaines qui ne sont point évidentes. Ainsi nous n'avons point l'évidence des choses que nous ne connaissons que par des analogies, ni l'évidence des choses contingentes. Donc l'évidence n'a pas le caractère d'universalité.

Rép. — Toute vérité aperçue, toute connaissance parfaite est évidente, en définitive, d'une manière immédiate ou médiate, directe ou indirecte. Sanseverino n'admet comme évidentes que les connaissances intellectuelles dont l'objet est immuable et proportionné à l'esprit ; mais l'évidence s'étend bien au delà, quoique d'une manière moins parfaite. C'est ainsi que nous avons l'évidence des attributs de Dieu, bien que nous ne les connaissions que par analogie ; c'est ainsi encore que nous avons l'évidence des faits, et des faits sensibles, parce que notre intelligence critique et ratifie le témoignage des sens ; c'est ainsi enfin que nous avons une certaine connaissance évidente de ce qui nous est attesté par Dieu ou par les hommes qui n'ont pu ni se tromper ni nous tromper. Maintenant nous convenons que l'évidence immédiate des objets proportionnés à notre esprit (par ex., les principes de métaphysique, de mathématique et de sens commun) a cette force particulière et invincible qui entraîne l'adhésion de l'esprit indépendamment des dispositions du cœur. Nous trouvons même dans ces distinctions que rappelle ici Sanseverino une explication des erreurs, des doutes, du scepticisme de tant d'hommes sur les vérités les plus certaines, les plus importantes, les mieux démontrées.

256. **Les sens comme critérium.** — Les sens ne peuvent être le critérium suprême. Ici nous avons à combattre les sensualistes de tous les temps. Démocrite, Héraclite, Epicure, etc., aussi bien que les modernes, n'ont connu que l'âme sensible, confondant l'intelligence avec la sensation, la volonté avec le désir, les vertus avec les passions. La conséquence nécessaire de cette erreur, c'est que le sens est l'unique moyen de connaître la vérité. A ce système est opposé celui des platoniciens, qui pensent, au contraire, que l'intelligence seule est capable de nous instruire, parce qu'elle perçoit seule l'immuable, le nécessaire, l'absolu. Au XVIIIe siècle, Locke et Condillac furent

les principaux représentants du sensualisme. De notre temps il a pris une nouvelle forme, le positivisme.

D'après ce système, la science n'est pas la connaissance des causes et des essences, mais des faits, des phénomènes et de leurs lois ; la métaphysique est une science vaine, et la théologie une superstition. Ces deux sciences marqueraient les deux premières étapes de l'esprit humain, qui aurait passé par l'âge de la crédulité (enfance), et celui des vains raisonnements (jeunesse), pour arriver à l'âge positif ou de la maturité ; la psychologie ne différerait pas, au fond, de la physiologie et de la biologie. On comprend, après cela, que les positivistes doivent regarder l'observation sensible comme le critérium de toute vérité. Les uns s'en tiennent à l'observation extérieure : ainsi Comte. Les autres, en admettant celle-ci, n'en suspectent pas moins la raison la plus abstraite et la métaphysique.

Bornons-nous ici à critiquer le positivisme et le sensualisme au point de vue qui nous occupe. Qu'il nous suffise de montrer que leur principe est faux et que leurs partisans se démentent eux-mêmes.

257. **Le principe du sensualisme est faux.** — 1° Ce principe, en effet, c'est que l'intelligence n'est, au fond, que la sensation développée. Il suit de là que toute science est une collection de sensations, une association d'images ou de souvenirs sentis, une culture supérieure de la sensibilité, et partant que l'expérience sensible est le dernier pourquoi de toutes nos certitudes. Mais il n'en est rien ; il est absurde de ramener l'intelligence à la sensation.

D'abord la conscience proteste. Autre chose est de *sentir*, et autre chose de *consentir* ; de même nous faisons très bien la différence de la vue des yeux ou de l'imagination d'avec la vue de l'esprit.

Ensuite l'objet propre du sens et l'objet propre de l'intelligence n'ont rien de commun : le premier est concret, sensible, particulier et contingent ; le second, au contraire, est abstrait, inaccessible au sens, général et nécessaire.

De plus les propriétés des sens et celles de l'esprit ne sont pas moins opposées. C'est ainsi que l'objet ne doit agir sur le sens que dans une certaine mesure ; autrement il blesserait l'organe et rendrait la sensation impossible : trop de lumière éblouit, aveugle ; trop de bruit peut briser le tympan. Mais il n'en va pas de même pour l'intelligence : jamais trop de vérité pour elle, jamais trop de lumière. Si elle paraît se fatiguer, c'est à cause des organes de l'imagination et de la mémoire sensible qui lui prêtent leur concours (1). Or c'est là une preuve qu'elle n'est pas liée à un organe déterminé, comme les sens, et qu'elle se distingue essentiellement de ceux-ci. Plusieurs ajoutent que l'intelligence revient simplement sur elle-même, tandis que le sens ne le peut : par exemple je comprends que je comprends ; le sens, au contraire, ne revient pas précisément et complètement sur lui-même ; c'est seulement un sens qui revient sur l'autre : par exemple je sens que je vois ; mais je ne vois pas que je vois, je n'entends pas que j'entends (v. 865).

258. **Les sensualistes se démentent eux-mêmes.** — 2° En effet, après avoir ramené toutes nos facultés aux sens et toute évidence à l'expérience sensible, ils ont recours comme nous à l'évidence intellectuelle, à celle des principes absolus ; ils critiquent le témoignage des sens et le soumettent en définitive à l'examen de la raison. Ils annonçaient qu'ils ne chercheraient que les faits contingents, et voilà qu'ils établissent des lois nécessaires ; ils dissertent sur le possible et l'impossible, essaient de justifier des hypothèses, construisent mille théories, raisonnent sans fin, découvrent le passé, et prédisent l'avenir, en n'étudiant que les phénomènes présents : bref, ils font de la métaphysique, c'est-à-dire qu'ils recourent précisément à ces critériums qu'ils avaient rejetés.

259. **La conscience comme critérium.** — Il s'est trouvé

(1) Cf. S. Th. Ia, q. 75, a. 3.

des philosophes (Fichte, etc.) qui ont prétendu élever sur la conscience seule tout l'édifice des connaissances humaines. Or c'est là une erreur non moins grave que la précédente.

La conscience, en effet, n'a pour objet que les faits internes, des vérités expérimentales ; ses limites ne dépassent pas celles du sujet, elle ne peut pas même atteindre le sujet tout entier. Or le critérium suprême doit s'étendre à toute vérité, aux vérités expérimentales et aux vérités absolues, aux faits et aux principes, au sujet et à l'objet. La conscience n'est donc pas le critérium suprême de vérité. Ou bien il faudrait dire que le moi est le principe de tout et qu'en s'atteignant lui-même il atteint toutes choses : l'absolu et le relatif, le fini et l'infini ; ce qui est l'erreur monstrueuse des panthéistes idéalistes (1). — Ce que nous accordons aux partisans de la philosophie du moi, c'est ce que nous accordons à tous les partisans de la méthode psychologique, savoir, que l'homme est à l'image du monde et que par la conscience et les principes absolus de la raison nous arrivons très heureusement aux connaissances les plus élevées (v. n° 239).

260. **La foi dans la véracité des facultés.** — Ici nous rencontrons Jouffroy, qui accorde au scepticisme que le dernier motif de toutes nos certitudes est une confiance aveugle et irrésistible dans la véracité de nos facultés de connaissance.

Mais on ne peut assigner cette foi pour cause dernière à la connaissance, à la science, bref, à toutes les lumières de l'esprit. La foi, en effet, ne nous éclaire qu'autant qu'elle est raisonnable : elle suppose donc un autre critérium plus élevé. Or la foi qui est proposée ici par Jouffroy est aveugle et on ne comprend pas qu'elle puisse nous éclairer sur quoi que ce soit. Au fond Jouffroy n'a pas su se dégager des étreintes du scepticisme. Nous ne pourrons

(1) Cf. Balmès, *Philosophie fondam.*, l. I, chap. VII.

jamais savoir, disait-il, si nos facultés sont capables d'atteindre la vérité par delà les apparences ; si, avec d'autres facultés, nous ne verrions pas les choses autrement ; si enfin la vérité divine ne diffère pas de la vérité humaine. Perplexité douloureuse, irrémédiable, mais absurde ! L'imperfection de nos connaissances ne permet pas de les révoquer en doute ; il n'est pas nécessaire, pour être dans le vrai, de le posséder tout entier, d'en atteindre toute la profondeur ; le scepticisme ne peut triompher de ce que « nous ne savons le tout de rien ».

261. **L'instinct aveugle**. — Ni l'instinct aveugle n'est le critérium suprême. Ici nous nous séparons de Reid, le chef de l'école écossaise, l'adversaire absolu de Hume et des autres sceptiques, mais qui, par son exagération, perd à son tour la cause du dogmatisme. Il remarque très bien que toute la philosophie s'appuie en définitive sur quelques vérités rationnelles et expérimentales : par ex. le principe de causalité, le fait de notre propre existence ; mais il ajoute que nous tenons ces vérités en vertu d'un *instinct aveugle* ; elles nous seraient inspirées, suggérées par la nature. Certes nous accordons que les premiers principes sont naturels, néeessaires, l'esprit ne peut les ignorer, il en a l'habitude innée ; mais il est faux que nous les tenions en vertu d'un instinct aveugle.

Kant, autre adversaire de Hume, est tombé dans une erreur analogue et plus grave encore, dans sa théorie des principes *synthétiques a priori*, qui seraient nécessaires à notre esprit, sans être évidents par eux-mêmes, ni par conséquent objectifs.

Mais, comme nous l'avons dit contre Jouffroy, le principe de toute connaissance ne peut être lui-même obscur. Et puis cet instinct aveugle de la nature nous laisserait toujours dans le doute spéculatif, alors même que nous lui céderions ; nous nous demanderions toujours s'il est conforme à la vérité, s'il est juste, s'il ne nous égare pas, et le doute serait invincible. Mais c'est là précisément le

triomphe du scepticisme que Reid s'est efforcé de réfuter ; il y retombe par une autre voie. Non, nous ne sommes pas plus sûrs pour adhérer à la vérité par instinct, à moins que cet instinct ne puisse subir la critique de la raison. Mais l'instinct dont il s'agit ici échappe à toute critique, à tout contrôle, puisqu'il a pour objet les premiers principes mêmes de la raison.

262. **Le sentiment (religieux ou autre) avec l'action bonne ou la pratique du bien**. — Ni le sentiment n'est le critérium suprême. Ici nous nous séparons des sentimentalistes de toutes nuances : Jacobi, Rousseau, nombre de romanciers (1). D'après Jacobi, dont la philosophie d'ailleurs est très noble et fut une réaction contre la philosophie transcendante, le vrai est ce qui nous attire naturellement, c'est ce qui se fait aimer : le critérium du vrai serait donc le *bien* (2).

Nous convenons de ce qu'il y a de juste dans cette opinion. Il est certain que le bien ne se sépare pas du

(1) Cette même erreur est renouvelée aujourd'hui par ceux qui regardent le sentiment religieux » ou « l'expérience religieuse » comme la source et la justification suprême de la religion, indépendamment de toute doctrine spéculative. (V. W. James, *L'expérience religieuse*). Cette erreur, qui ruine la religion véritable, est condamnée par l'Encyclique *Pascendi* (8 sept. 1907). Les modernistes exaltent le sentiment religieux. Or le sentiment est décevant, s'il n'est guidé par l'intelligence : il l'est d'autant plus qu'il est plus intense (Cf. notre édition de l'Encyclique. V. *Sentiment. Expérience.*)

(2) C'est là tout le fond du *pragmatisme* (autrement dit *humanisme*) étroitement apparenté à l'erreur précédente. Il a été proposé récemment par MM. W. James et Schiller. Il ressemble beaucoup à la « philosophie de l'action » exposée par M. Maurice Blondel dans sa thèse, l'*Action, Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, 1894. D'après les pragmatistes, la vérité et le bien se trouveraient dans le résultat et se démontreraient par le résultat. On jugerait donc de la vérité des principes métaphysiques par leurs conséquences morales. Cette théorie est réfutée par les mêmes raisons que la philosophie du sentiment ; et, en remontant plus haut, elle encourt les mêmes critiques que la théorie qui ramène le vrai au bien et le bien à l'utile (On peut consulter sur le pragmatisme les articles publiés dans la *Revue*

vrai. Mais, si la présence de tel bien moral nous sert à discerner la vérité ; si même, en général, la doctrine la plus morale doit être la plus vraie, il reste à savoir ce qui nous fera distinguer le vrai bien du faux et la véritable moralité. Donc, malgré son importance, décisive dans bien des cas particuliers, la *méthode morale* vient après la *méthode logique* : absolument parlant, c'est le vrai qui caractérise le bien et sert à le discerner et à le définir.

Et puis le bien dont il s'agit ici, ce n'est pas le bien honnête, supérieur : c'est plutôt le bien senti, le bien aimable ; sans descendre jusqu'au plaisir et à la volupté, la philosophie de Jacobi est la *philosophie du sentiment*. Eh bien, même le sentiment le plus noble d'ailleurs ne peut être le critérium suprême. Car le sentiment est inconstant, variable, il change suivant la disposition du sujet ; or le critérium suprême doit être immuable et impassible comme la vérité elle-même. De plus, on ne peut disconvenir que le sentiment est aveugle de sa nature ; s'il est éclairé, c'est de la raison qu'il tient sa lumière. Il faut donc recourir à celle-ci, en définitive, pour distinguer les sentiments bons et justes des sentiments mauvais et faux. C'est à la raison qu'il appartient de guider le sentiment, tout en se laissant conseiller par lui ; elle l'interrogera sur certains points, sur certaines démarches particulières, mais s'orientera toujours en cédant à l'évidence de l'objet.

263. **La révélation divine**. — Ni la révélation divine n'est le critérium suprême. Avant les traditionalistes et les fidéistes de ce siècle, Huet, évêque d'Avranches, frappé des erreurs où tombe la raison laissée à elle seule, avait pensé qu'elle était radicalement incapable d'atteindre par elle-même la vérité, et enseigné la nécessité absolue de la

de phil. 1906 et suiv., dans la *Revue thomiste*, etc. — V. aussi DE TONQUÉDEC, *La notion de vérité dans la philosophie nouvelle*, 1908 ; un article de Cantecor dans l'*Année psychologique* (14e), un article de Parodi dans la *Revue de métaph.*, 1908 janv.)

révélation pour la philosophie aussi bien que pour la théologie sacrée (1). La parole divine serait donc le dernier motif de toutes nos certitudes.

Mais cette prétention est inadmissible. Ou bien les vérités révélées continuent à demeurer incomprises en elles-mêmes et ne sont tenues pour vraies que sur la parole révélatrice : ainsi le mystère de la sainte Trinité ; ou bien elles deviennent objet de science : par exemple l'immortalité de l'âme. Or, dans ce cas, nous voyons que la révélation a été un motif provisoire de la certitude ; un autre motif l'a remplacé, ou du moins s'y est ajouté, savoir la science personnelle et l'évidence de l'objet. Il est vrai que, dans le premier cas, l'autorité demeure le motif unique de la certitude ; mais l'autorité elle-même n'est acceptée que parce qu'elle paraît digne de foi. C'est donc la raison avec l'évidence, en définitive, qui est à la racine de toute certitude.

En d'autres termes, l'autorité ne nous détermine à croire que parce qu'elle est *véridique* et *infaillible*. Or nous connaissons qu'elle est telle par la raison et l'évidence. L'autorité suppose donc celle-ci comme un critérium ultérieur. D'ailleurs l'autorité n'engendre par elle-même que la foi, elle ne donne pas la science : elle n'est donc pas le critérium universel de vérité.

264. **Objection**. — C'est en vain qu'on nous objecte que, sans la révélation, le genre humain, plongé encore dans le paganisme, serait privé de la plupart des vérités philosophiques et morales.

Rép. — Il ne suit pas de là que la révélation soit le motif pour lequel nous tenons aujourd'hui ces vérités.

(1) Cf. son *Traité de la faiblesse de l'esprit humain*. On y lit des déclarations telles que celles-ci : « Ma raison ne pouvant me faire connaître avec une entière évidence et une parfaite certitude s'il y a des corps, quelle est l'origine du monde, et plusieurs autres choses pareilles, après que j'ai reçu la foi, tous ces doutes s'évanouissent comme les spectres au lever du soleil. » (Ch. II.)

Il s'ensuit seulement que la révélation et la tradition servent très heureusement d'introduction à la science ; elles la sauvegardent sans confondre jamais leurs principes avec les siens (v. nº 17).

C'est donc avec raison que la Congrégation de l'Index a fait souscrire la proposition suivante à quelques écrivains catholiques : « *Rationis usus fidem præcedit,et ad eam ope revelationis et gratiæ conducit.* » Déjà Arnauld condamnait en ces termes le système de Huet : « Je ne sais ce qu'on peut trouver de bon dans le livre de M. Huet contre M. Descartes, si ce n'est le latin ; car je n'ai jamais vu de si chétif livre, pour ce qui est de la justesse d'esprit et de la solidité du raisonnement. C'est renverser la religion que d'outrer le pyrrhonisme autant qu'il fait : car la foi est fondée sur la révélation dont nous devons être assurés par la connaissance de certains faits. S'il n'y a donc point de faits humains qui ne soient incertains, il n'y a rien sur quoi la foi puisse être appuyée. »

265. **Le consentement général.** — Ni le consentement général n'est le critérium suprême. Lamennais, dans son *Essai sur l'indifférence* et dans la *Défense* de cet essai, s'efforça d'établir qu'il faut en appeler en définitive au tribunal du genre humain ou de la raison commune dans les questions de certitude. C'était tomber dans la même erreur que Huet, en y ajoutant un danger de plus, celui de placer l'autorité du genre humain au-dessus de celle de Dieu et de l'Eglise.

Il est évident que le critérium de Lamennais n'est point sans valeur et qu'il est même décisif dans les limites de son objet. Toutes les fois que les hommes tombent d'accord sur une affirmation philosophique ou morale qui intéresse essentiellement leur destinée, leurs devoirs, et doit par conséquent être à leur portée, leur affirmation commune ne peut être fausse. Mais combien de vérités qui peuvent échapper à la perspicacité du plus grand nombre et ne tomber que sous la connaissance de quelques-uns ! Telles sont les vérités des hautes mathématiques, d'astronomie transcendante, certaines vérités historiques, etc. Et combien d'autres vérités, qui, pour être claires à tous, n'empruntent aucune lumière au consentement général des hommes ! Par exemple les vérités de conscience et les mille faits qui n'intéressent que notre existence individuelle. Le consentement du genre humain n'est donc pas le critérium cherché.

De plus, on voit déjà qu'il en suppose plusieurs autres : la conscience, qui nous apprend notre propre existence ; les sens extérieurs, qui nous font connaître le sentiment des hommes ; la raison, qui nous permet de juger si le consentement des hommes est assez général. Enfin, ajoutons qu'il trompe, non pas sur les principes généraux qui touchent à son objet, mais sur des conclusions, des déterminations particulières : ainsi l'idolâtrie avait passé dans les habitudes et mille conclusions morales étaient niées ou méconnues. Bref, « le nombre des insensés est infini », comme le dit l'Ecriture ; jamais le nombre, jamais le suffrage universel ne sera la marque absolue du vrai. « Ne suivez pas la foule, dit encore l'Ecriture, pour faire le mal, et, dans le jugement, ne vous rendez pas à l'opinion de la majorité, si pour cela vous deviez quitter la voie de la vérité. » (*Exode*, XXIII, 2.)

266. **La raison commune, le sens commun.** — Tout ce que nous venons de dire du consentement général des hommes doit s'appliquer au *sens commun*, à la *raison commune* ; elle n'est infaillible que sur certaines vérités qui intéressent essentiellement son objet. D'ailleurs la raison commune n'est faite que de raison particulières : c'est donc la raison particulière qui éclaire d'abord la raison commune, avant d'être éclairée à son tour. On peut et l'on doit prendre conseil du nombre, mais on ne se décide scientifiquement que par ses propres lumières.

267. **Opinion du P. Ventura.** — Ceci nous permet de critiquer l'opinion du P. Ventura, qui constate la faiblesse

de la raison individuelle et, tout en lui accordant d'arriver par elle-même à la certitude, insiste sur la nécessité d'en appeler tantôt à la raison commune et tantôt à l'autorité des savants, suivant l'objet dont il s'agit.

On peut dire à l'appui de cette opinion, que bien des fois l'homme en serait réduit à de simples conjectures, s'il n'avait pour s'éclairer et dissiper ses doutes tantôt l'assentiment de tous et tantôt l'autorité des gens instruits. Il y a bien peu d'esprits capables de se suffire et de se créer toutes leurs convictions : le plus souvent on les reçoit toutes faites pour ainsi dire et sur la foi d'autrui. Mais malgré cet ascendant que prennent les esprits les uns sur les autres, particulièrement les plus forts sur les plus faibles, l'autorité, la raison commune n'est pas le motif dernier, absolu, universel de notre adhésion à la vérité : c'est toujours la raison personnelle, en vertu de quelque évidence, qui justifie de quelque manière toutes nos croyances et toutes nos convictions.

268. **L'idée claire et distincte de Descartes**. — Ni l'idée claire et distincte de Descartes n'est le critérium suprême de la vérité, à moins qu'on ne l'assimile à l'évidence de l'objet. On peut considérer, en effet, de deux manières l'idée claire de Descartes : ou bien en tant qu'elle est une simple affection du sujet et un accord de ses propres pensées ; ou bien en tant qu'elle est l'effet d'un objet sur l'esprit, c'est-à-dire en tant qu'objective. Considérée de la première manière, l'idée de Descartes ne peut être le critérium universel, car elle nous donne seulement la vérité purement logique, elle ne nous apprend rien sur les objets. Considérée de la seconde manière, elle n'est que l'évidence de l'objet, en tant que l'esprit est éclairé. Quelle fut maintenant l'intention de Descartes? On peut en douter : en parlant d'une manière équivoque, il a laissé une porte ouverte au scepticisme.

269. **La raison éternelle des choses**. — Ni la raison éternelle des choses considérée dans l'esprit divin n'est

le critérium suprême de vérité. Ici nous nous séparons de Malebranche, qui prétend que notre esprit voit tout en Dieu. Mais il est faux que l'homme jouisse de cette vue : personne n'en a conscience et ne recourt si haut pour critiquer ses opinions et celles d'autrui. Et voulût-on voir quelque chose de divin dans les principes supérieurs, éternels, absolus, qui éclairent toutes nos connaissances, qu'il faudrait convenir encore qu'ils ne nous éclairent que par leur évidence.

270. **Les premiers principes**. — Ni les premiers principes de démonstration ne peuvent être le critérium suprême de la vérité. Car ils sont irréductibles entre eux, comme nous l'expliquerons par la suite : chacun d'eux est évident par lui-même et ne se démontre pas. Les uns sont de l'ordre expérimental, par ex. : j'existe ; les autres sont de l'ordre rationnel et absolu, par ex. : le principe de contradiction. Or on ne peut prouver les premiers par les seconds, ni ceux-ci par les premiers. Il y a donc impossibilité de ramener toute science à un premier principe de démonstration ; ce n'est pas de ce côté qu'il faut chercher l'unité de la science et le critérium suprême. De plus, ces premiers principes ne sont pas absolument antérieurs à toute connaissance ; car ce sont des jugements, et le jugement procède de l'idée ; ainsi le principe de contradiction relève de l'idée d'*être* et de celle de *non-être*. — Néanmoins, on reconnaîtra facilement que les premiers principes de démonstration sont des critériums secondaires très importants. Car toutes les conclusions scientifiques se résolvent en ces principes et sont justifiées par eux. Mais ces principes eux-mêmes, nous ne les tenons que par l'évidence.

271. **Opinion de Vico**. — En terminant, nous dirons un mot de l'opinion de Vico et de celle de Rosmini. Vico prétend que la vérité ne nous apparaît définitivement comme telle que lorsqu'elle est construite ou faite par notre esprit. De même que la géométrie n'est bien com-

prise que lorsqu'on s'est construit le monde géométrique et qu'on a prononcé toutes les lois qui gouvernent les sphères et autres figures, ainsi en serait-il de toutes les autres connaissances. L'esprit ne deviendrait le maître de la vérité qu'autant qu'il en serait, pour ainsi dire, la cause ou du moins le législateur (v. nº 362).

Critique. — Cette opinion offre quelque chose de spécieux et même de vrai. On ne possède, en effet, la vérité qu'autant qu'on la fait sienne, c'est-à-dire qu'on se l'assimile par une sorte de construction et de synthèse. Mais si c'est la construction ou la synthèse qui nous donne un système scientifique, ce n'est pas elle qui nous donne chaque vérité en particulier : le système suppose donc un critérium antérieur. Après cela nous convenons que la belle ordonnance d'un système, la concordance de toutes ses parties est à elle seule un critérium de vérité de grande valeur.

272. **Opinion de Rosmini.** — Quant à Rosmini, il cherche le critérium suprême dans l'idée d'*être*. D'après lui, elle serait innée et inséparable de l'esprit, dont elle serait la lumière permanente.

Critique. — L'idée d'être n'est pas innée. Au reste, cette opinion peut paraître conciliable avec la nôtre ; car cette manifestation de l'être qui permet la vue de toute vérité, n'est-ce pas l'évidence de l'objet ou l'être évident? Toutefois nous n'accepterons pas le langage de Rosmini, pas plus que nous n'avons accepté celui de Descartes, parce qu'il est équivoque.

273. **Objections.** — 1º On nous objecte que l'évidence de l'objet n'est autre chose que la vérité de l'objet ; mais la vérité de l'objet n'est pas le critérium de la vérité : on ne peut le dire sans tautologie.

Rép. — L'évidence de l'objet est, si on le veut, la vérité de l'objet, et cette vérité objective est le critérium de la vérité qui nous est communiquée et devient subjective ; l'objet éclaire et mesure notre esprit, voilà tout : il n'y a là ni contradiction ni tautologie.

2º L'évidence peut être fausse ; elle a donc besoin elle-même de critérium.

Rép. — L'évidence de l'objet ne peut être fausse. Quant à l'évidence qui n'est que subjective, ce n'est qu'un semblant d'évidence et un préjugé. Et si on nous objecte qu'il faudra un nouveau critérium pour distinguer l'évidence objective et l'évidence subjective, nous répondrons que ce critérium est inutile et impossible ; car l'évidence objective se justifie d'elle-même. On ne distingue pas le soleil de son apparence par un troisième soleil, mais par le soleil lui-même : ainsi en est-il de l'évidence objective. C'est ainsi encore qu'on distingue l'état de veille de l'état de rêve, non point dans un troisième état, mais dans l'état de veille, qui est le plus parfait.

CHAPITRE XIV

DES CRITÉRIUMS EXTRINSÈQUES OU DE L'AUTORITÉ

---

274. **L'autorité ; ses espèces. La tradition.** — L'autorité (*auctoritas* : *auctor*, auteur), c'est le droit d'être cru, ou celui d'être obéi, le plus souvent l'un et l'autre, et le second en vertu du premier ; c'est aussi la personne physique ou morale qui a ce droit. Ici nous ne parlons de l'autorité que par rapport à la croyance. Elle implique deux éléments ou deux conditions : la science et la véracité. Celui-là seul, en effet, qui ne peut pas se tromper et ne veut pas tromper mérite d'être cru.

En raison de son principe, l'autorité est *divine* ou *humaine*. En raison de son objet, elle est *doctrinale* ou *historique*. L'autorité doctrinale, qui a pour objet la doctrine, est celle des maîtres, des savants ; l'autorité historique, qui a des faits pour objet, est celle des historiens, des narrateurs, des témoins. Ceux-ci sont contemporains des faits qu'ils racontent ou non ; ils les ont vus, entendus, ou bien ils ne les connaissent que par le témoignage d'autrui.

Une série de témoins qui ont vécu en différents temps et dont les premiers ont transmis aux survivants un même enseignement ou de mêmes souvenirs, constitue la tradition.

275. **L'histoire : monuments, documents, etc.** — Le récit des faits accomplis, présentés avec ordre et mis par écrit, prend le nom d'histoire. Celle-ci s'appuie sur la tradition, dont elle se distingue et qu'elle fixe à son tour ; elle s'appuie aussi sur les monuments et les documents

de toute sorte. Il y a cette différence entre les uns et les autres, que les monuments (*monere*, avertir), sont des signes qui rappellent et perpétuent un souvenir : ainsi les palais, les édifices, les tombeaux, certaines œuvres d'art, tandis que les documents (*docere*, instruire) sont des écrits, des inscriptions dont la signification est plus précise : ainsi les livres, les manuscrits, les chartes. Les archéologues s'occupent des monuments ; les paléographes, etc., des documents.

Tous ces vestiges et tous ces témoins du passé permettent souvent de compléter la tradition, de l'interpréter et même de la rétablir. C'est ainsi que l'histoire a fait de nos jours des progrès marqués, grâce aux recherches fructueuses dont les documents et les monuments de toutes les époques ont été l'objet.

L'importance de l'histoire est très grande, au point de vue religieux en particulier : l'Eglise en effet plonge toutes ses racines dans le passé; la foi est traditionnelle, elle implique de quelque manière toute l'histoire de l'Eglise et nombre de témoignages humains. Expliquons-nous donc maintenant sur la valeur et les conditions de ces diverses autorités ou critériums extrinsèques.

THÈSE. — *Parmi les critériums extrinsèques de vérité, il faut compter : 1° la révélation ou l'autorité divine, nécessaire pour les vérités surnaturelles, très utile pour certaines autres ; 2° l'autorité humaine, soit historique, soit doctrinale, et en particulier la raison commune ou le sens commun. — Et bien que l'autorité, quelle qu'elle soit, ne donne jamais la science par elle-même, cependant elle doit être assidûment consultée.*

276. **L'autorité divine, critérium de vérité.** — De longs raisonnements ne sont pas ici nécessaires. L'autorité divine résulte de deux éléments : la science infinie de Dieu, et sa vérité non moins absolue. Dieu ne peut pas se tromper ni nous tromper. Sans parler de son caractère surnaturel, la certitude de la foi divine est donc métaphysique,

à la différence de la certitude de la foi humaine, qui n'est que morale de sa nature.

Cependant, il ne faudrait pas opposer ici outre mesure la foi divine à la foi humaine ; car il arrive souvent que des certitudes morales sont fondées indirectement sur des principes absolus. C'est ce qui a lieu pour tels grands faits historiques. Ainsi, il est absolument impossible que César, Alexandre et Napoléon n'aient pas existé ; car il faudrait supposer que tous les hommes se sont entendus pour tromper, ou que tous ont été des hallucinés, que l'Asie a été conquise sans conquérant, etc. ; mais ces suppositions sont contraires aux principes de métaphysique, particulièrement à celui de causalité.

277. **Nécessité de la révélation pour les vérités surnaturelles.** — La révélation est nécessaire pour ces vérités, car elles ne sont point des conclusions de la raison ; elles la dépassent, bien qu'elles s'harmonisent avec elle et s'expliquent par mille analogies : par ex. la Trinité, l'Incarnation. C'est donc par la révélation seulement que nous pouvons tenir ces vérités sublimes. *La foi est raisonnable*, comme le dit saint Paul, mais en ce sens que le fait de la révélation se démontre ; quant à la vérité révélée, si elle est surnaturelle, elle ne se démontre pas, elle s'explique. En essayant de faire de nos mystères une démonstration rigoureuse, plusieurs apologistes imprudents sont tombés dans la même erreur que les rationalistes, qui nient le surnaturel ; car c'est confondre le surnaturel avec le naturel que de chercher à les démontrer également.

278. **L'existence du surnaturel s'impose.** — Mais l'existence du surnaturel s'impose à la raison, au moins indirectement, et de cette manière. L'intelligence de l'homme est finie; donc il y a des vérités qui dépassent sa portée. Or, ces vérités peuvent lui être révélées de quelque manière, car toute vérité a son expression plus ou moins affaiblie ; rien n'est à tous égards ineffable. Il est évident que cette connaissance philosophique du surnaturel

est négative, c'est celle que nous accordent plusieurs de nos adversaires, par ex. en admettant l'existence d'un *inconnaissable*. La révélation nous donne ensuite du surnaturel une connaissance positive, quoique imparfaite et analogue : elle nous dit par ex. que la grâce et la gloire consistent dans une adoption divine et dans la vision intuitive de Dieu.

279. **Utilité de la révélation.** — Indispensable dans l'ordre surnaturel, la révélation est très utile, souvent même nécessaire, pour connaître certaines vérités naturelles. Ces vérités que la révélation nous apprend et nous prépare à entendre par nous-mêmes, ce sont principalement les vérités morales et religieuses, toutes celles qui contribuent à la dignité morale de l'homme : la grandeur et les perfections de Dieu, l'origine, la destinée de l'âme et les devoirs domestiques et sociaux. Ces connaissances précieuses ont plus ou moins manqué à tous les esprits, même les plus puissants, lorsqu'ils étaient dépourvus de la révélation. Ici viendraient tous les arguments apportés par les fidéistes pour soutenir que la révélation est le critérium suprême de vérité. Le traditionalisme ne pèche que par l'exagération. C'est la révélation qui nous livre de si bonne heure, dans le catéchisme, toutes les vérités essentielles qui manquaient si souvent aux Platon, aux Socrate, aux Aristote. Grâce à elle, *tous* possèdent la vérité, selon cette parole d'Isaïe : « *Ponam universos filios tuos doctos a Domino* » ; ils la possèdent *plus vite* et dès le bas âge, car la foi est prompte, tandis que la science est lente : *ars longa* ; ils la possèdent *invariablement* (1). Que de vérités importantes dont l'homme douterait, s'il ne les tenait que par sa propre raison ! (Cf. nos 17 et 1254.)

280. **La révélation et les vérités scientifiques.** — Ici l'on peut se demander si la révélation est très utile pour la connaissance des vérités scientifiques ; en d'autres termes,

(1) Cf. S. Th. 2a 2æ, q. 2. a. 4 — Cg. lib. I, c. 4.

faut-il chercher des vérités scientifiques dans la Bible? On peut penser avec l'abbé Moigno qu'il y a des vérités scientifiques dans les livres saints, impliquées dans l'enseignement dogmatique et moral ; mais, comme l'intention de l'auteur sacré n'a pas été de nous enseigner les sciences, il serait imprudent de chercher d'ordinaire à les apprendre de lui : on s'exposerait à lui prêter un sens qu'il n'avait pas en vue. De là des préjugés scientifiques, d'autant plus difficiles à déraciner qu'ils seraient confirmés par des motifs de conscience. Mieux vaut à certains égards, comme l'ont pensé d'autres catholiques, une plus grande indépendance. Si certains théologiens l'avaient bien compris, ils n'auraient pas condamné Galilée en s'appuyant sur des textes comme celui-ci : *Terra autem in æternum stat*, où il ne faut pas voir une formule scientifique.

281. **L'autorité humaine, critérium de vérité.** — L'autorité humaine, historique et doctrinale, est un critérium de vérité aussi logique qu'indispensable. Et d'abord, on ne niera pas que l'autorité humaine puisse fonder une certitude, car il arrive souvent que la science et la véracité du témoin méritent toute confiance. En second lieu, le recours à l'autorité est souvent utile et même absolument nécessaire. Car il y a nombre de vérités essentielles que l'homme ne peut apprendre que de cette manière. L'homme, en effet, est un être sociable : de là les liens de la famille, de l'amitié, de la société ; de là les traditions, la hiérarchie, etc. Or, tous ces liens n'ont de force que par la foi, la confiance et l'autorité. « L'homme, dit Lacordaire, est un être enseigné, » et il commente admirablement cette parole. « Mille raisons nous montrent, dit saint Augustin, qu'il n'y a plus de société possible, si nous ne voulons rien croire. » Or, ce qui fonde la société et, avec elle, la dignité intellectuelle et morale de l'homme, est par là même justifié.

En ce qui concerne particulièrement l'histoire, elle est la mémoire du genre humain ; c'est par elle que les sociétés prennent conscience d'elles-mêmes et atteignent tout leur développement moral. L'autorité de l'histoire est donc nécessaire et partant légitime et vraie.

A un point de vue supérieur encore, l'autorité historique ou humaine est nécessaire parce qu'elle est la condition de l'autorité de l'Eglise et de la foi catholique. La révélation primitive, la loi de Moïse, l'Incarnation, la mort et la résurrection de Jésus-Christ, la fondation de l'Eglise, les décrets des conciles sont des faits historiques en même temps que des objets de foi.

282. **Le scepticisme historique.** — Tout ceci nous explique pourquoi le scepticisme historique ne serait pas moins dangereux que le scepticisme doctrinal ; car il reprend tout le terrain qu'il paraissait accorder. Privé de toute tradition certaine, arraché à l'Eglise, sans aucune autorité pour guide, n'ayant plus que les lumières de sa seule raison, l'homme s'égare infailliblement ; non pas que sa raison soit essentiellement faillible, mais parce qu'elle n'est plus dans les conditions nécessaires pour atteindre la vérité.

283. **Le demi-scepticisme. Critique.** — Il est vrai que le scepticisme historique, de même que l'autre, est difficilement complet ; disons même qu'il ne peut l'être : il se limite donc, il s'atténue, et n'en devient que plus dangereux. Le mal du doute ronge plus d'un esprit et le condamne à une hésitation qui est une faiblesse, car toute foi, toute certitude légitime est une force. Ce demi-scepticisme a été professé et l'est encore aujourd'hui par nombre d'esprits, de diverses manières.

1° Locke, Genovesi, Bonnet, Laplace ont prétendu que le témoignage humain donnait plus ou moins de probabilité, sans jamais atteindre la certitude. — Mais ils ont confondu la certitude morale avec une très grande probabilité. Il est vrai que, de fait, telle certitude morale peut donner moins d'assurance qu'une probabilité très grande, parce que la loi qui fait la certitude morale comporte des

exceptions. Mais, de sa nature, la loi qui donne la certitude n'a rien de commun avec la probabilité. Si donc on peut savoir par ailleurs qu'il n'y a pas d'exception, la certitude morale peut équivaloir en fait à une certitude absolue : nous l'avons déjà remarqué plus haut (v. nº 276). Il est plus certain qu'Alexandre a existé qu'il n'est certain que je gagnerais à une loterie d'un milliard de billets, tous entre mes mains, excepté un. Au reste, tous conviennent que beaucoup de conclusions historiques n'équivalent qu'à de simples probabilités.

2º D'autres auteurs, l'abbé de Prades, le cardinal de la Luzerne, pensent que la certitude historique ne peut résulter que du témoignage de plusieurs et concernant des faits célèbres. — Mais le témoignage d'un seul peut donner parfois toute certitude de n'importe quel fait. Ne confondons pas ici la certitude historique avec la certitude juridique : la première n'exige que les conditions naturelles de certitude ; pour la seconde, d'autres conditions purement légales sont requises : par ex. le témoignage d'au moins deux personnes ou de telles personnes qualifiées.

3º D'autres auteurs, Rousseau, Diderot, Hume, Laplace, Lacroix, Strauss, les rationalistes en un mot, rejettent absolument tout témoignage lorsqu'il s'agit de faits miraculeux. — Mais ce scepticisme partiel est illogique ; de plus, il équivaut à la négation absolue de la possibilité du miracle. Il n'y a pas de vérité contre la vérité, et si des témoins sincères et bien informés nous certifient des faits miraculeux, il n'y a plus de raison de nier le miracle ni partant sa possibilité. Ce qu'il faut seulement accorder, c'est que la critique des témoignages portant sur des faits merveilleux doit être fort sévère, à cause des illusions auxquelles les témoins, les plus sincères d'ailleurs, sont sujets en pareille matière.

4º Enfin certains auteurs, Strauss, Renan, ne voient dans l'histoire ancienne que des légendes et des mythes. On sait comment ils ont défiguré la vie de Notre Seigneur

Jésus-Christ. Dans son *Histoire* ou plutôt sa légende *d'Israël*, Renan raconte, nous dit-il, la manière dont il conçoit que les choses ont pu se passer. — Mais ces prétentions offensent la raison autant que la foi. La certitude historique ne diminue pas avec le temps et l'éloignement ; elle ne devient douteuse que lorsque les documents et la tradition font défaut. Nous connaissons mieux certains personnages et certains faits de l'histoire d'Egypte ou d'Assyrie que ne les connaissaient les Grecs et les Romains. Ne voir dans l'histoire ancienne que des mythes, des fables allégoriques, des légendes, c'est ouvrir la porte au scepticisme historique et, par lui, au doute universel.

284. **Nécessité de la critique historique.** — La certitude historique reste donc entière malgré toutes les objections. Elles ne prouvent qu'une chose, c'est que l'histoire, entre toutes les connaissances, a besoin de critique. Celle-ci, au fond, n'est que la logique appliquée à l'intelligence et à l'appréciation des documents, des monuments, des témoignages innombrables et de toute nature sur lesquels se fonde l'histoire. La critique est la *logique de l'historien*, de tout savant qui s'applique à l'étude des textes. Nous signalerons ses principales règles en traitant de la méthode historique (v. chap. XIX).

285. **Autorité des savants.** — Il ne nous reste plus qu'un mot à dire de l'autorité doctrinale des savants. Elle est d'ordinaire assez légère, surtout en ce qui concerne les vérités philosophiques et religieuses, car les plus grands esprits sont capables des plus grandes erreurs. On ne peut pas toujours croire un mathématicien sur les mathématiques, ni un physicien sur la physique, ni, à plus forte raison, un philosophe sur la philosophie. Ce n'est pas que le physicien et le mathématicien, avec le philosophe, ne puissent être parfaitement sincères et éclairés ; mais il n'est point facile ni même bien souvent possible de s'assurer qu'ils ont pu se garantir contre toute cause d'erreur. C'est pourquoi, en matière de science et de philosophie, il

ne faut recourir à l'autorité que pour la consulter ou, en dernier lieu, pour confirmer une conclusion.

Ici, on serait tenté de reprocher aux scolastiques de tant se réclamer de saint Thomas, et à celui-ci de s'appuyer constamment sur Aristote. Mais on voudra bien remarquer que si nous adhérons le plus souvent à la doctrine de saint Thomas, c'est pour les raisons qu'il en donne; le respect de saint Thomas pour les conclusions d'Aristote n'était pas moins éclairé (v. nº 190).

286. **La raison universelle.** — Au-dessus de l'autorité doctrinale de tel ou tel philosophe il y a l'autorité universelle. Elle mérite créance quand elle s'exerce sur un objet à la portée de tous et que nul ne peut se dispenser d'apprécier par lui-même. C'est ainsi que le consentement général des hommes sur l'existence de la Divinité, les principaux devoirs de la morale, l'immortalité de l'âme, etc., est un fondement de certitude ; car cet accord ne peut provenir que de la nature, qui ne trompe pas, ou de l'évidence, qui ne trompe pas davantage. Inutile d'insister après ce qui a été dit dans le chapitre précédent contre la philosophie du sens commun, qui ne pèche que par l'exagération. Mais la raison commune, pour être une critérium de vérité, doit s'en tenir à son propre objet, sous peine de se confondre avec les préjugés populaires, les routines et autres erreurs spéculatives ou pratiques auxquelles l'humanité n'est que trop sujette et dont les esprits d'élite, qui éclairent sa marche, ne la guérissent que difficilement.

287. **L'autorité et la science.** — Ici nous devons définir les rapports de l'autorité et de la science, rapports qui rappellent ceux de la raison et de la foi. Evitons, pour cela, et avec le même soin, la confusion et la séparation. *Croire* n'est pas *savoir*. et nul ne peut confondre l'évidence de l'autorité avec l'évidence de l'objet. Mais entre ces deux évidences et les actes distincts qui leur correspondent il y a les liens suivants.

D'abord la foi, dans bien des cas, est l'*introductrice de la science* : nous avons tenu par la foi la plupart des vérités que nous tenons aujourd'hui par l'expérience et nos propres lumières. Il est même à remarquer que souvent la science a d'autant mieux succédé à la foi que celle-ci a plus été complète et l'esprit plus docile. Ensuite, alors même que l'autorité n'est pas assez établie pour mériter créance, elle nous instruit encore en éclairant nos doutes ; elle ouvre des avis indispensables et prodigue maints conseils prudents. Il faut donc l'écouter alors même qu'on ne peut la suivre. Bref, bien que l'autorité ne donne pas la science par elle-même, cependant elle doit être consultée assidûment par le savant et surtout par le philosophe, s'il ne veut se condamner à de graves erreurs.

288. **Critique de Descartes et de Cousin.** — C'est pourquoi nous nous séparons de Descartes, qui affecte, dans son *Discours de la Méthode*, d'ignorer les opinions d'autrui et de philosopher seul, sans songer même qu'il y a un genre humain ; parce que l'évidence personnelle est le dernier fondement de toute philosophie, il oublie, il ignore tout ce qui ne la lui donne pas. On connaît les conséquences de cette méthode.

Cousin et les autres éclectiques modernes l'ont corrigée en partie : ils ont compris que le philosophe devait s'éclairer de toutes les opinions. De là tant de travaux, souvent remarquables, sur l'histoire de la philosophie. La juste mesure a même été dépassée et l'on s'est préoccupé de l'histoire beaucoup plus que de la doctrine.

Cependant l'école de Cousin, malgré cette exagération, n'a point accordé aux traditions et à l'autorité tout ce qu'elles méritaient. Elle a étudié assidûment, il est vrai, les philosophes anciens et modernes, mais fort peu les scolastiques ; elle n'a jamais pris conseil sérieusement de l'autorité de l'Eglise. Elle s'est condamnée d'avance au rationalisme. Elle aurait dû cependant, au lieu de jeter le discrédit sur la théologie, s'éclairer impartialement de toutes les traditions et avec d'autant plus de soin qu'elles

sont plus respectables et qu'elles occupent une plus grande place dans l'histoire de l'humanité. Expliquons cette pensée.

L'esprit humain ne possède toutes ses ressources qu'à la condition de tirer le meilleur parti du milieu où il se développe naturellement. Ce milieu c'est la société présente, qui elle-même ne se sépare pas de son passé et des traditions dont elle tient les derniers anneaux. Le philosophe doit donc écouter ses contemporains et ses contradicteurs ; il doit écouter aussi toutes les grandes voix de l'histoire. Et si l'on nous objecte que la philosophie est une œuvre d'indépendance et de raison, et non pas un acte d'obéissance, nous répondrons que la raison se doit à elle-même de consulter toutes les autorités, surtout les plus hautes et les mieux écoutées ; son affranchissement est à ce prix ; vouloir juger sans prendre conseil, c'est renoncer à d'indispensables ressources, c'est se désarmer avant de combattre et courir au-devant d'une défaite certaine.

L'homme moral, aussi bien que l'homme physique, est un être sociable ; plus encore que la lutte contre les maux sensibles, la lutte contre l'ignorance et l'erreur est celle de l'humanité tout entière, dans tous les temps et dans tous les lieux ; la raison, le jugement, le bon sens, toutes les facultés ne se cultivent, ne se développent et ne s'affermissent, ne trouvent tous leurs objets, toutes leurs inspirations et toute leur fécondité que dans la société, au contact répété d'autres esprits et dans un commerce assidu avec le passé, sans séparer jamais du passé profane le passé religieux.

289. **La philosophie traditionnelle et chrétienne.** — C'est pourquoi la philosophie, sans cesser d'être indépendante et autonome, et précisément pour acquérir cette indépendance et cette autonomie, s'éclairera de toutes les traditions, parmi lesquelles celle de la religion chrétienne. Partie d'un examen impartial, elle sera amenée

par l'évidence même à être *traditionnelle*, c'est-à-dire qu'elle justifiera les meilleures traditions et les plus saines doctrines qui prévalurent toujours dans le passé : *philosophia perennis* (1). La philosophie traditionnelle, à son tour, se rencontrera tôt ou tard avec la scolastique, et celle-ci, forte de ce concours, toujours attendu, justifiera pleinement la philosophie chrétienne, en montrant le parfait accord de la raison avec la foi, de l'évidence personnelle avec toutes les autorités légitimes. (Cf. nº 17.)

(1) Cf. Louis Baille, *Philosophia perennis* (Etudes 20 janvier 1908, p. 145-166.)

CHAPITRE XV

DES UNIVERSAUX

Revenons maintenant sur les trois opérations fondamentales de l'esprit humain : l'appréhension (avec l'*idée*, qui en est le moyen), le *jugement* et le *raisonnement*. C'est d'elles que nous parlerons encore, en traitant des *universaux* ou *idées* générales, des premiers *principes* ou *jugements* suprêmes et des *sciences*, qui ne sont que des systèmes de raisonnements.

290. **Le traité des universaux vient en logique.** — Parlons d'abord des universaux. Pourquoi en traiter en logique plutôt qu'en métaphysique? Le cardinal Zigliara pense devoir traiter des universaux en métaphysique. La seconde partie de la logique, dit-il, doit se borner aux critériums; aussi saint Thomas traite-t-il des universaux dans son opuscule *de Ente et essentia*, qui est métaphysique. Mais on peut répondre que les universaux sont des critériums tout aussi bien que l'idée claire de Descartes et l'être idéal de Rosmini, auxquels on ne refuse pas la qualité de critérium; les universaux sont des critériums en ce sens que nous voyons tout par nos idées. Ensuite, si saint Thomas traite des universaux dans son opuscule *de Ente et essentia*, c'est en tant qu'il considère l'être et l'essence logiques (1).

(1) Voici, en effet, ses paroles : « Quia parvus error in principio magnus est in fine, secundum Philosophum, ens autem et essentia sunt quæ primo in intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna, ideo primo... dicendum est quid nomine essentiæ et entis significetur et quomodo in diversis inveniantnr, *et quomodo se habeant ad intentiones logicas, scilicet genera, species et differentias.* »

D'ailleurs voici nos raisons de traiter ici des universaux. L'universel considéré *formellement*, c'est-à-dire *en acte, en tant qu'un*, est un être logique ou de raison, et non pas réel. Il faut donc en traiter en logique. Si l'universel appartient à la métaphysique par sa matière, il appartient à la logique par sa forme, c'est-à-dire par ce qui le détermine et le rend tel. Aussi saint Thomas dans son opuscule *des Universaux*, écrit-il ces paroles : « Les autres sciences (à part la logique) ne considèrent pas l'universel sous son premier aspect, car elles ne considèrent pas ce qui le rend formellement tel » (1).

291. **Définition et division de l'universel.** — L'universel est *ce qui, de plusieurs choses n'en fait qu'une*, ou, plus clairement encore : *ce que l'on trouve de commun en plusieurs choses.*

Il est *logique, formel, réflexe, actuel*, ou bien *métaphysique, matériel, direct, en puissance* ; car tous ces termes signifient au fond la même chose et la même opposition. L'universel logique, c'est l'universel en tant que tel, c'est à-dire formel, réfléchi: ainsi les genres, les espèces, tous les êtres abstraits ou de raison. L'universel métaphysique, c'est l'universel réel, objectif, sur lequel se porte d'abord l'esprit avant qu'il prenne sa propre pensée pour objet.

Il y a d'autres distinctions plus ou moins subtiles, mais qui toutes rentrent dans ces deux distinctions fondamentales. Ainsi l'universel *en tant qu'il existe dans les individus*, c'est l'universel métaphysique ; de même l'universel considéré concrètement : par ex. *l'homme*, dit *substance seconde* par rapport aux individus, Pierre ou Paul, qui sont dits *substances premières*. Au contraire, l'universel considéré *dans l'esprit* ou *abstraitement*, c'est l'universel logique : par ex. *l'humanité*, prise comme étant ce par quoi les hommes sont de l'espèce humaine.

(1) « Aliæ scientiæ (præter Logicam) non considerant universale sub prima ratione universalis, cum non considerent illud quod facit formaliter universale. »

292. **Question à résoudre.** — La question qu'il s'agit de résoudre maintenant est celle-ci : L'universel existe-t-il et de quelle manière? Comment concilier son existence avec ces vérités incontestables : Rien n'existe en dehors des individus. — Il n'y a de réel que l'individuel. — Les genres, les espèces, les classes sont des œuvres de l'esprit, etc.? Voici en quels termes Porphyre signalait le problème, aussi ancien que la philosophie elle-même, et qui devait tant agiter le moyen âge sous les noms de *nominalisme* et de *réalisme* : « Je ne chercherai point si les genres et les espèces existent par eux-mêmes ou sont de pures conceptions abstraites ; ni dans le cas où ils seraient des réalités, s'ils sont corporels ou non, ni s'ils existent séparés des choses sensibles, ou confondus avec elles : cette recherche est trop difficile et exigerait une longue discussion qui n'est pas de mon sujet. »

En d'autres termes, il s'agit de savoir si l'universel existe *avant les choses* (*ante res*), c'est-à-dire avant les individualités et avant toute opération de l'esprit, comme le disaient les platoniciens ; ou bien s'il existe *après les choses* (*post res*) et en vertu de l'opération de notre esprit, comme le disaient les stoïciens ; ou bien enfin s'il existe *dans les choses* (*in rebus*), d'où notre esprit le dégagerait par l'abstraction logique, comme le pensait Aristote.

293. **Principaux systèmes.** — Ce problème est si important qu'il est un de ceux d'où dépend le sort de la philosophie tout entière : c'est pourquoi il a été agité de tout temps, quoique sous différentes formes ; le débat est resté le même alors que les écoles et les systèmes ont changé de nom. Chez les Grecs, les sensualistes nient l'universel, tandis que les platoniciens l'affirment : les uns et les autres pèchent par exagération. Au moyen âge, nous assistons à la lutte du *nominalisme* et du *réalisme* : celui-ci affirme et celui-là nie la réalité de l'universel ; entre les deux essaie de se glisser le *conceptualisme*, qui, lui aussi, est vrai ou faux selon la manière dont on l'explique. L'insuffisance de toutes ces dénominations pour caractériser le vrai système est un signe que celui-ci n'est point facile à définir.

294. **Nominalisme, réalisme, conceptualisme.** — Ajoutons quelques explications. D'une manière générale, le nominalisme prononce que l'universel est un *nom* ; et le réalisme, qu'il est une *chose*. Or, ces deux affirmations sont équivoques, elles sont vraies et fausses sous différents rapports. En tant qu'il s'oppose au nominalisme pur, le réalisme mérite nos préférences ; mais le nominalisme n'est pas moins digne d'égards en tant qu'il exclut un réalisme exagéré. Ceci nous explique pourquoi Leibniz et même Suarez (1) et saint Thomas ont pu paraître adhérer au nominalisme.

Nous avons dit qu'entre le nominalisme et le réalisme avait essayé de se glisser le conceptualisme. Il consiste à dire que l'universel est une *idée*, un *concept*. Rien de plus vrai. Mais l'universel, ou ce que nous appelons tel, est-il une idée singulière, plus ou moins complexe, collective, ou bien est-il une idée vraiment universelle? Dans le premier cas, nous aurions le nominalisme des sensualistes : d'ailleurs quel est le nominaliste ou le sensualiste qui ne convienne pas que l'universel est non seulement un nom, mais encore une idée? Dans le deuxième cas, si l'universel est une idée vraiment universelle, ou bien on prononce que cette idée est purement subjective, ou bien on prononce qu'elle a quelque fondement réel dans les choses. La première solution est une erreur, qui se confond avec

(1) Entendons Suarez : « Merito reprehendendi sunt (nominales) quoad aliquos loquendi modos, nam in re fortasse non dissident a vera sententia : nam eorum rationes huc solum tendunt ut probent universalitatem non esse in rebus, sed convenire illis prout sunt objective in intellectu, seu per denominationem ab aliquo opere intellectus : quod verum est. » (*Disp.* Metaph. VI, l. II. § 1). — Et Leibniz : « La secte des nominaux est la plus profonde et la plus d'accord avec la méthode philosophique depuis sa réforme. » — V. Hedde O. P. *Nominalisme et réalisme* (*Revue thomiste*, 1907, janv.-févr.)

le subjectivisme et un certain scepticisme. La seconde solution est la vérité et coïncide avec le réalisme modéré. Essayons donc de dégager de tous ces systèmes ce qu'ils contiennent de vrai.

THÈSE. — *On ne saurait admettre le nominalisme pur, celui des sensualistes, des nominaux et des positivistes, — ni le conceptualisme absolu d'Abélard et de Kant, — ni le réalisme exagéré des platoniciens, des ontologistes, de Guillaume de Champeaux, des panthéistes. — Mais il faut tenir que l'universel réflexe ou logique, n'existe que dans l'esprit, tandis que l'universel direct ou métaphysique existe dans les choses, — c'est-à-dire que l'universel est objectif quant à ce qu'il exprime, mais non quant à la manière dont il l'exprime. — C'est la même doctrine que les scolastiques formulent encore en disant que l'universel est en puissance ou matériellement dans les choses, formellement et en acte dans l'esprit.*

295. **Réfutation du nominalisme pur.** — L'erreur de des sensualistes de tous les temps, que nous avons à combattre ici, consiste à dire que nous ne percevons que le particulier, l'individuel, le contingent, et que partant l'universel n'est rien. Occam, sunommé *le Prince des Nominaux*, aimait à répéter qu'*il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité*. C'est indubitable. Mais nos adversaires entendent ici par ces êtres inutiles et purement logiques tous les concepts généraux ; ils ne voient que des entités scolastiques, de pures formes, moins que cela, des mots vides, là où nous voyons des concepts supérieurs et objectifs, qui expliquent les suprêmes réalités. — Voici maintenant nos principales preuves :

296. **Nier l'universel c'est dénaturer le langage.** — Nous avons maintes fois constaté, au cours de la dialectique, la correspondance étroite des mots et du langage avec la pensée. Chaque pensée a son expression, et les qualités de l'une sont les qualités de l'autre : si le terme est concret, l'idée est concrète ; si le terme est abstrait, l'idée est abstraite ; si le terme est collectif, l'idée est collective ; si

l'expression est noble, grande, sublime, c'est que l'idée a les mêmes caractères. De même, si la proposition est fausse, c'est que le jugement est faux ; si elle est générale ou particulière, certaine ou douteuse, c'est que le jugement a ces mêmes qualités : toujours l'expression et l'idée se correspondent. Or, les termes du langage, à part les noms propres, historiques ou géographiques, sont tous essentiellement des termes généraux, universels : ou bien ils expriment quelque nature ou qualité commune à plusieurs sujets, comme ceux-ci : *homme, humanité, bonté, grandeur* ; ou bien ils expriment quelque action qui peut convenir de mille manières à plusieurs sujets, comme ceux-ci : *marcher, courir, travailler*. Donc, ou bien il faut convenir que l'universel existe au moins comme idée et que le nominalisme doit se transformer en conceptualisme, ou bien il faut dénaturer tout à fait le langage, en niant toutes les définitions, ou ce qui revient au même, dire que toutes les définitions sont des définitions de mots et non pas d'idées, ni encore moins de choses.

297. **Nier l'universel c'est détruire la science, etc.** — Autres preuves. La science a pour objet formel, direct, les idées universelles, les genres, les espèces, les généralités, les principes et les lois ; c'est par les idées universelles et par les principes que la science atteint les faits, les choses contingentes. Les faits sont innombrables, et comment pourrions-nous en avoir la science, si ce n'est par les idées et les lois qui nous permettent de les embrasser tous, fussent-ils infinis ? L'animal perçoit des faits sensibles aussi bien et mieux que nous, il en perçoit plus que nous ; mais il n'en aura jamais la science, parce que les principes et les lois lui manquent, sous lesquels il y a toujours des idées universelles (1).

(1) Sur le *nominalisme scientifique* de notre temps on peut voir BULLIOT (*Revue de philosophie*, 1903 avril). N'est-ce pas, à cause de ce nominalisme, que la valeur de la science a été injustement niée ou diminuée (V. POINCARÉ, *La valeur de la science*).

En 3e lieu, nier l'universel c'est ouvrir la porte à de graves erreurs et particulièrement au matérialisme. En effet, la différence radicale des sens et de l'intelligence consiste en ce que le sens a pour objet exclusif le particulier, tandis que l'intelligence a pour objet propre l'universel. Si on confond les objets, on confond les facultés elles-mêmes.

Enfin, en 4e lieu, nier l'universel c'est se contredire. Car, pour nier une chose, il faut en avoir l'idée : par ex., pour nier l'existence de Dieu, il faut avoir l'idée de Dieu. Donc, on ne peut nier l'universel sans le concevoir. Or, cela nous suffit ici : nous soutenons seulement contre le nominalisme que l'universel existe au moins dans l'idée.

298. **Le conceptualisme d'Abélard.** — Abélard, tour à tour disciple du nominaliste Roscelin et du réaliste Guillaume de Champeaux, s'attacha à réfuter ce dernier et il y réussit avec éclat, mais en exagérant lui-même le nominalisme et le conceptualisme. Il paraît non seulement avoir refusé l'objectivité suffisante à l'idée universelle, mais encore avoir confondu cette idée avec l'idée collective. Voici comment il aurait défini l'espèce : « Je dis que l'espèce n'est pas cette essence d'homme seulement qui est en Socrate ou toute autre personne, mais toute cette collection qui résulte de tous les individus de même nature. Cette collection, bien qu'elle soit essentiellement nombreuse, est dite cependant par les docteurs une espèce, un universel, une nature, comme le peuple, bien qu'il résulte de nombre de personnes, est dit un seul peuple. » — Mais il y a deux manières fort diverses d'entendre le mot d'*humanité*, ainsi qu'une foule d'autres : l'*humanité* signifie tantôt la nature qui est commune à tous les hommes et tantôt l'universalité des hommes. Dans le premier cas, l'idée est universelle ; dans le second, elle est collective. Mais la collection n'est qu'un point de départ de l'abstraction et de l'idée vraiment universelle.

299. **Conceptualisme de Kant.** — Kant ne méconnaît pas à ce point l'idée universelle ; mais il lui refuse l'objectivité. Les idées universelles sont, d'après lui, des formes *à priori* de la pensée, au moyen desquelles l'esprit classe toutes ses expériences et impose sa loi aux choses. Mais ces idées expriment-elles quelque chose d'universel au dehors? Kant ne le dit pas. Tous ceux qui admettent des idées innées sont exposés à la même conclusion, c'est-à-dire à nier l'objectivité de l'idée ou du moins à en douter. Ce conceptualisme n'est pas nouveau ; saint Thomas le signale et en distingue plusieurs formes dans son opuscule *des Universaux*.

300. **Réfutation.** — Voici maintenant à quelles difficultés se heurte le conceptualisme.

1o Nos idées, du moins nombre d'entre elles, sont universelles et nécessairement objectives de quelque manière ; donc l'universel est de quelque manière dans les choses et le conceptualisme absolu est une erreur. Et d'abord on ne peut disconvenir qu'il y ait nombre d'idées universelles : ainsi toutes les idées d'attribut, de substance, de qualité, de genre, d'espèce s'appliquent à plusieurs. D'autre part, comment nier que ces idées expriment quelque réalité et soient objectives (1)? L'idée n'est que l'expression de la chose, puisqu'elle est l'effet de la chose sur la faculté de connaître ; elle se rapporte à la chose, comme le mot se rapporte à elle-même. Les mots, les idées et les choses qui se correspondent comme signes et que nous prenons les uns pour les autres, en pensant, en parlant et en agissant, ont nécessairement mêmes qualités au point de vue de la logique. Sans doute on ne dira pas que l'idée est sonore comme le mot, ni que la chose est immatérielle comme l'idée, parce que ces qualités de sonorité, de matérialité ou d'immatérialité,

(1) Bien entendu, nous ne parlons ici que des idées directes, qui naissent sous l'action des objets, et non de celles qu'on peut se former ensuite arbitrairement.

sont accessoires au signe et à sa valeur ; mais si le mot est général, on devra dire que l'idée est générale et que la réalité exprimée par cette idée, par ce mot, est générale à son tour. Donc, s'il y a des mots et des idées universels, il faut que l'universel soit de quelque manière dans les choses et il ne restera plus qu'à déterminer cette manière.

2° Le conceptualisme, aussi bien que le nominalisme, détruit la science ou du moins la réduit à une simple logique. Car si l'universel n'est que dans les idées, comme, d'autre part, la science n'a pour objet propre et direct que l'universel, il s'ensuit que nous n'avons pas d'autre science que celle de nos idées et de leur accord, ce qui est une pure logique.

3° Le conceptualisme mène à l'absurde. Car si l'esprit tire de son propre fonds l'universel, sans qu'il y ait rien d'universel dans l'objet, dans les réalités individuelles, il est impossible ou arbitraire d'assigner aux individus des genres, des espèces, des différences, c'est-à-dire de les classer. Car, de quel droit classerait-on par ex. les hommes avec les hommes, les animaux avec les animaux, les plantes avec les plantes et diviserait-on la nature en divers règnes, s'il n'y a rien de commun réellement entre les hommes ni entre les animaux ni entre les plantes, et si nulle différence réelle ne distingue les règnes entre eux?

4° Le conceptualisme se contredit lui-même ; car il nie, d'une part, que l'universel existe dans les choses, et il accorde, d'autre part, que l'idée universelle exprime plusieurs individus à cause de leur ressemblance. Mais cette ressemblance objective, c'est déjà quelque chose d'universel. Cette ressemblance est souvent très parfaite, par ex. entre l'homme et l'homme quant à l'humanité, entre l'animal et l'animal quant à la sensibilité ; il y a là plus que des analogies, il y a similitude véritable et partant quelque communauté de nature.

5° Enfin le conceptualisme est en contradiction avec la langue et le sens commun, qui ont bien quelque autorité en cette matière. Nous affirmons l'universel simplement, sans métaphore, de tous les individus auxquels il s'étend : par ex. nous affirmons simplement de tous les hommes l'humanité, de tous les animaux la sensibilité, de tout ce qui se meut le mouvement.

301. **Le réalisme exagéré.** — De la réfutation de ceux qui n'admettent l'universel que dans l'esprit passons à la réfutation de ceux qui l'objectivent formellement dans les choses. D'après Platon, les universaux existeraient *avant les choses*, séparément d'elles, comme des modèles ou des types, qu'elles imitent toujours, sans les épuiser jamais. Platon a-t-il placé en Dieu seulement ces universaux, qui alors ne seraient que les idées divines? Aristote et les scolastiques ne le pensent pas. Mais saint Augustin et des interprètes modernes de Platon, comme Cousin, opinent plus favorablement. Attaquons d'abord l'opinion de Platon telle qu'elle est exposée par Aristote.

302. **Réfutation de Platon.** — 1° L'opinion de Platon détruit la science des objets sensibles et partant de toute la nature. Car, dans cette opinion, les universaux n'ont rien de commun avec les objets sensibles, mais forment un monde intelligible à part : d'où il suit que la science, qui a pour objet formel et direct les universaux, ne peut atteindre qu'eux. Dans l'opinion de Platon, nous verrions, nous sentirions le monde sensible ou la nature ; mais notre esprit ne verrait qu'un monde intelligible sans lien réel avec le premier ; notre corps traverserait un monde, et notre âme vivrait dans l'autre. Mais les deux mondes où vit l'homme par son corps et par son âme ne sont pas séparés et opposés de la sorte ; sa science porte sur l'un et l'autre à la fois : elle porte sur le monde sensible par le monde intelligible, sur les choses par les idées qu'elles réalisent.

2° Cette opinion implique plus d'une contradiction. Elle implique, en effet, des réalités à la fois *subsistantes* et *universelles* ; mais tout ce qui subsiste est déterminé, individualisé. — Elle implique des réalités qui sont à la fois

l'essence des choses (puisque les universaux sont les genres, les espèces, les différences des choses) et en même temps *hors des choses*. — Elle implique certaines réalités qui seraient à la fois *accidentelles*, par ex. la chaleur, la grandeur, l'intelligence, la raison, etc. et qui subsisteraient et partant seraient *substantielles*.

303. **Réfutation des ontologistes**. — Venons maintenant aux ontologistes, qui interprètent la doctrine de Platon dans le meilleur sens et soutiennent que les universaux sont les idées divines elles-mêmes. On leur oppose que les idées divines ne se confondent point avec les universaux, qui sont l'objet formel de notre connaissance.

1° En effet, cette vue de Dieu (car l'idée divine ne fait qu'un avec Dieu) n'est pas naturelle à l'homme. Quelle proportion, en effet, y a-t-il entre l'intelligence humaine qui est finie et liée à un corps, et la divinité, qui est un esprit pur et infini?

2° Ensuite personne n'a conscience de cette vue, qui serait écrasante pour notre faiblesse.

3° Mais voici une raison plus directe. Si les universaux étaient les idées divines, il s'ensuivrait que lorsque nous affirmons d'un sujet quelque attribut universel, nous affirmerions de ce sujet une idée divine : ainsi lorsque nous affirmons que l'océan est grand, nous affirmerions que l'océan a la grandeur qui est en Dieu. Mais ceci est absurde et mènerait droit au panthéisme. Les ontologistes se défendent en disant que nous n'affirmons pas ici que la grandeur de Dieu appartient à tel sujet, mais bien que le sujet a une grandeur semblable à celle de Dieu, une grandeur dont l'idée est en Dieu. — Fort bien ; mais alors l'universel existe donc en dehors de Dieu et de l'idée divine ; il est représenté, si on veut, par cette idée divine, mais il est aussi dans les choses. Les ontologistes finissent donc par affirmer ce que nous soutenons, en y ajoutant une difficulté inexplicable de plus, la vision en Dieu, la vision par l'infini.

304. **Guillaume de Champeaux**. — Une troisième espèce de réalisme, qui aurait été professée par Guillaume de Champeaux et les autres réalistes du moyen âge, consiste à dire que l'universel existe formellement, actuellement, avant toute opération de l'esprit, c'est-à-dire qu'il existe dans les choses tel que nous le concevons. Dès lors les choses de même genre, de même espèce, auraient une même essence non seulement logique, mais réelle. Il s'ensuivrait encore que les choses de même genre ou de même espèce auraient la même substance et ne différeraient entre elles que par des accidents réels. On voit déjà combien l'erreur est grave.

Elle est réfutée par les mêmes arguments que faisaient valoir Abélard, Occam et les autres nominalistes : Il répugne qu'une réalité universelle soit formellement, actuellement, dans les individus de même espèce ; car l'individu serait alors tout à la fois unique, incommunicable, comme individu, et communicable, multiple, comme ayant une nature commune à plusieurs. — Il suivrait encore que chaque individu serait son espèce, par ex. que Socrate serait l'espèce humaine, et que l'on pourrait lui attribuer tout ce qui convient à l'espèce sous les divers accidents individuels : on pourrait attribuer à Socrate tout ce que fait Platon, etc., car chaque homme serait l'homme ou l'humanité, et l'humanité serait chaque homme en particulier ; le vice et la vertu, la sagesse et la folie, les actions et les qualités les plus opposées seraient attribuables à un même sujet réel. Ajoutons que la propagation du genre humain ne serait pas précisément une propagation d'individus, mais d'accidents individuels, et que la mort de tels ou tels hommes ne serait que la disparition de tels et tels accidents ; si c'était vraiment la mort, ce serait la mort du genre humain tout entier.

305. **Le panthéisme, conséquence du réalisme**. — Telles sont quelques-unes des absurdités du réalisme qui voudrait être conséquent. Il mène droit au panthéisme ;

car, s'il n'y a en réalité qu'un homme sous divers accidents, il n'y aura aussi qu'une *substance* sous diverses qualités, un seul être sous divers modes : tous les êtres se toucheront par leur fond et se confondront en un seul. La pente est si naturelle que plusieurs réalistes, au moyen âge, finirent par le panthéisme. Scot Erigène, Amaury de Chartres, David de Dinan furent condamnés par l'Eglise pour avoir dit que l'essence divine ou l'être divin est l'essence des choses : tout serait Dieu, au fond, et Dieu serait tout.

306. **Le panenthéisme de Paul Janet**. — A ce *panthéisme*, non dissimulé, Paul Janet essaie de substituer le *panenthéisme*, en vertu duquel Dieu serait *en tout*, sans être tout. Mais comment Dieu pourrait-il faire le fond de tout, sans être tout? Comment pourrait-il être de l'essence même des choses, sans être toute cette essence ; et, comme il n'y a rien en dehors de l'être, comment Dieu, en mêlant son être avec celui de la créature, ne serait-il pas tout, et le fond et la forme de tout? (V. nº 239.) — Les mêmes considérations réfutent l'*enthéisme* de Carus, qui, d'ailleurs, professe franchement le monisme.

307. **Hégel**. — Hégel a renouvelé la même erreur, quand il a fait de l'idée ou de l'universel l'essence des choses, confondant ainsi la logique et la métaphysique, l'idée et la chose. Comme l'idée de substance est une formellement, il s'ensuivrait que la substance des choses est formellement une, conclusion panthéistique.

Mais ces erreurs tombent sous tous les arguments précédents et en outre, sous tous ceux qui frappent le panthéisme. Il est absurde d'accumuler ainsi sur une même substance, un même sujet, des attributs contradictoires, et d'affirmer une identité fondamentale de nature entre tous les êtres, lorsque la conscience, aussi bien que la raison et le bon sens, proteste contre cette assimilation.

308. **Conclusion**. — Disons donc que l'universel réflexe

ou logique n'existe que dans l'esprit, tandis que l'universel direct ou métaphysique existe dans les choses.

1º Une première preuve, négative il est vrai, peut se tirer de la réfutation des systèmes précédents. Ils sont les seuls qu'on puisse imaginer avec le nôtre ; or ils sont insoutenables.

2º Mais il suffit d'expliquer notre affirmation pour la justifier en elle-même. L'universel réflexe, en effet, c'est l'universel en tant que tel, en tant qu'il est une idée, une création de l'esprit, un concept par lequel nous connaissons les individus de même espèce ; or il est évident que l'universel ainsi considéré n'est que dans l'esprit, à moins qu'on ne confonde l'idée avec la réalité. Comment serait-il hors de l'esprit? Il est à la fois *un*, puisqu'il est une idée, et *plusieurs*, puisqu'il s'applique à tous les individus de même espèce. Mais dans les choses il n'y a rien de tel : « Il n'y a rien d'universel en soi », remarque Bossuet. L'universel réflexe ou formel n'est donc que dans l'esprit.

Mais il en va autrement de l'universel direct ou métaphysique. Celui-ci est ce que l'esprit saisit de général, de commun, de semblable dans les choses avant de revenir sur lui-même par la réflexion. Or il faut bien que ce que l'esprit connaît de cette manière existe dans les choses, à moins qu'on ne veuille refuser toute objectivité à nos connaissances et prétendre que nous ne percevons que nos propres idées. Mais si nos connaissances viennent des choses, comme nous l'établirons en psychologie, comment nier l'objectivité de l'idée et le droit d'affirmer rien de général sur les choses? — Essayons de mieux déterminer l'objectivité de l'universel.

309. — **Comment l'universel est objectif**. — L'universel est objectif quant à ce qu'il exprime, mais non quant à la manière dont il l'exprime. C'est là un corollaire et une explication de la proposition précédente. L'universel, étant une idée, exprime quelque chose et c'est ce qu'il y

a d'objectif en lui. Mais, d'autre part, il exprime d'une manière abstraite, générale, il est formellement une idée et une abstraction. Or l'abstraction n'est que dans l'esprit ; l'abstrait, comme tel n'a point de place ailleurs ; au dehors tout est concret et individuel. L'universel n'est donc pas objectif quant à la manière dont il exprime les choses, c'est-à-dire quant à l'universalité (1).

En d'autres termes, les choses nous sont connues réellement, mais suivant le mode de notre nature et non pas suivant le leur : l'être des choses connues est au dehors, et voilà ce qu'il y a d'objectif dans notre connaissance ; mais le mode de les connaître est au dedans, et voilà ce qu'il y a de subjectif ; les choses existent concrètement et nous les connaissons abstraitement ; ce que nous percevons existe donc dans les choses, mais non pas avec cette unité, cette indépendance qu'il y a dans notre esprit.

310. — **Autre formule de la même doctrine**. — C'est la même doctrine que les scolastiques formulent encore, en disant que l'universel est *en puissance* ou *matériellement* dans les choses, *formellement et en acte* dans l'esprit. Cette dernière formule se justifie par les précédentes et les explique à son tour. Ce que l'idée universelle exprime est comme la matière de cette idée, c'est ce qui permet à cette idée de se produire et de n'être pas vide : il est donc bien vrai de dire que l'universel est en puissance ou matériellement dans les choses.

D'autre part, la forme, l'unité sous laquelle se présente cette matière, l'acte qui la rend intelligible est quelque chose d'idéal : il est donc juste d'ajouter que l'universel est formellement et en acte dans l'esprit. Les scolastiques

(1) Gonzalez formule ainsi ces deux points de doctrine : « Dantur naturæ universales, quæ respondent vocibus et conceptibus universalibus nostri intellectus. — Universalitas extra mentem non existit, sed consequitur actum intellectus. »

ne disent pas autre chose quand ils soutiennent que c'est l'intelligence qui, par l'abstraction, *fait l'universel*; elle ne le crée pas, sans doute, pas plus qu'elle ne crée l'objet de ses connaissances, mais elle le forme en elle, elle le conçoit.

311. **Objections**. — 1° Ce qui n'existe pas comme tel ni ne peut exister comme tel est sans réalité, et ne peut être donné que dans l'esprit ; or l'universel est ainsi ; donc il est un pur concept.

Rép. — Il suit de là que l'universel logique, formel, est un pur concept, un être de raison ; mais il ne suit pas que l'universel direct soit sans réalité ; en d'autres termes, il suit que l'universel n'a son acte et sa forme que dans l'esprit, mais il ne suit pas qu'il n'ait pas son fondement dans les choses.

2° Les universaux sont nécessaires, éternels, sans limites dans l'espace et le temps ; donc ils se confondent avec Dieu et les idées divines.

Rép. — Les universaux sont nécessaires, etc., en tant qu'essences logiques, pouvant être conçues éternellement et réalisées partout ; mais les universaux en tant qu'essences réelles, c'est-à-dire existantes et engagées dans les individualités, ne sont pas nécessaires, éternels, etc., d'une manière absolue.

3° Il n'y a de réel et d'objectif que les individus ; donc notre connaissance des universaux est toute subjective et le conceptualisme prévaut.

Rép. — Il n'y a de réel et d'objectif que les individus ; mais les individus de même espèce ont une nature commune, semblable, qui nous est exprimée et connue par les universaux.

On insiste en disant que l'individu n'est pas réellement distinct de sa nature ; l'esprit ne peut donc saisir cette nature sans saisir l'individu ; donc il n'y a pas d'idées universelles, ou du moins ces idées n'ont rien d'objectif.

Rép. — L'individu est logiquement distinct de sa nature

et cela suffit pour qu'il soit connu dans sa nature sans l'être dans son individualité.

4° Pour trouver ce qu'il y a de commun entre plusieurs individus, c'est-à-dire pour former l'universel, il faut que l'esprit ait déjà un type, un terme de comparaison, c'est-à-dire que l'universel est nécessaire pour former l'universel. Donc l'universel préexiste dans l'esprit.

Rép. — Il est faux que pour former l'universel l'esprit doive toujours généraliser, en parcourant des individualités et en les comparant à un type antérieur ; il suffit qu'il considère l'individu, abstraction faite de ce qui le distingue ou peut le distinguer des autres. Rien n'empêche ensuite l'esprit, au cours de son exercice, de se créer des types, des idées réfléchies, des classes, des genres, auxquels il compare les individualités qu'il observe.

CHAPITRE XVI

DES JUGEMENTS SUPRÊMES OU PREMIERS PRINCIPES DE LA CONNAISSANCE

---

312. **Questions à résoudre**. — Après avoir traité des universaux ou idées principales, nous traiterons des jugements suprêmes, qui en découlent immédiatement. Que faut-il entendre par ces jugements? Peut-on les réduire tous à un jugement unique, absolument premier? Quelles sont leur certitude, leur nature, leur valeur et quel est leur emploi, etc.? Telles sont les principales questions à résoudre, et voici la réponse :

THÈSE. — *Il n'y a pas de premier principe ou axiome qui serve proprement à démontrer toutes les vérités, — mais il y a un premier principe auquel tous les autres avec leurs conclusions, sont subordonnés de quelque manière ; c'est le principe de contradiction : Il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas en même temps et sous le même rapport. — Vainement on a essayé de l'affaiblir ; — vainement aussi on a essayé d'affaiblir et de dénaturer le principe de causalité, — celui de raison suffisante, — et les principes induits, c'est-à-dire fondés sur l'expérience.*

313. **Le premier principe**. — Il n'y a pas de premier principe qui démontre toutes les vérités (1).

(1) En laissant de côté les faits, pour ne retenir que les principes de la raison, on peut se demander si ces principes ne sont pas réductibles à un seul par voie de démonstration. Il nous paraît plutôt que la logique, la métaphysique et la morale (sciences premières, v. 349) jouis-

1° En effet, tout principe, de même que tout jugement, est analytique ou synthétique, de raison pure ou d'expérience. Or les jugements analytiques, de raison pure, sont incapables de nous donner par eux seuls des conclusions expérimentales ; de leur côté, les jugements synthétiques ou d'expérience ne sont pas moins incapables de nous donner une conclusion de raison pure : d'où il suit que nos conclusions ne peuvent pas se ramener toutes à un seul principe.

Que l'on réunisse tous les principes absolus que l'on voudra, tous les axiomes de géométrie, de mathématique, de métaphysique, pénétrons-les à fond : ils sont incapables de nous apprendre si le soleil existe. De leur côté, tous les jugements de pure expérience, comme *j'existe, je sens, je vois*, etc., ne nous donneront aucune conclusion de raison pure, ni même aucune conclusion générale, à moins qu'ils ne soient éclairés par quelque principe analytique ou de raison pure. Il y a donc un abîme entre ces deux sortes de jugements, qui servent de point de départ à l'esprit humain. Si nous ne plongions tout à la fois dans l'ordre expérimental par la conscience et les sens, et dans l'ordre intelligible, rationnel, absolu par la raison, nous serions incapables de créer une science à la fois théorique et pratique : nos connaissances ne seraient que des théories ou des expériences. C'est l'alliance de ces deux sortes de jugements qui nous donne de savoir, de juger les faits à la lumière des principes rationnels et de nous élever aux conclusions générales au moyen des faits. A l'origine de nos connaissances il y a donc des faits, avec des jugements

sent d'une certaine indépendance quant à leurs premiers principes, évidents par eux-mêmes, au-dessus de toute démonstration proprement dite. Mais cette indépendance relative ne nuit pas à l'unité de la connaissance et de la philosophie (v. ce qui a été dit sur l'unité essentielle de la philosophie n° 3).— Cf. *Revue de philosophie* (1908, août). *De la réduction à l'unité des principes de la raison.* — V. aussi, dans le n° suivant (septembre) un article sur le même sujet, et précédemment (1906, février) un article de Louis Baille, *Genèse des premiers principes.*

d'expérience, puis des principes indémontrables, qui ne sont pas moins évidents et immédiats que les faits. Ni ces faits ne s'établissent précisément par ces principes, ni ces principes ne s'établissent précisément par ces faits ; mais les uns s'harmonisent avec les autres, ils se fécondent mutuellement et deviennent ensemble les sources du savoir (1).

2° La même dualité fondamentale nous apparaît, si nous analysons la démonstration. Toute démonstration peut prendre la forme du syllogisme ; or, dans le syllogisme, il y a toujours deux prémisses, exprimées ou sous-entendues, dont l'une ne sert pas de preuve à l'autre. Il n'y a donc pas moyen de réduire rigoureusement la science humaine à un seul premier principe de démonstration. La science humaine changerait plutôt de nature.

3° Autre considération. Il y a plusieurs vérités premières, que tout raisonnement, toute démonstration implique, si même elle ne s'en éclaire, ce sont : notre propre existence ; — le principe de contradiction ; — la possibilité de parvenir à la vérité ; — le principe de l'évidence : *Tout ce qui est évident est vrai.* Il n'y a donc pas moyen de ramener toute démonstration à un seul principe, à un même point de départ. La science humaine est comme le Nil, qui a plusieurs sources.

4° Au reste, même pour les axiomes qui peuvent se démontrer ou se justifier par un premier prinicpe, cette démonstration ou cette justification est souvent superflue, tant ces axiomes sont évidents par eux-mêmes. Par ex. ceux-ci : Le tout est plus grand que sa partie. — Rien n'arrive sans cause, etc. Ils se démontrent ou se justifient par le principe de contradiction ; mais ils sont assez évidents par eux-mêmes sans qu'on ait à les démontrer ou à les justifier par celui-ci, qui dès lors ne saurait être regardé comme l'unique lumière de l'entendement.

(1) Cf. Balmès, *Philosophie fond.*, l. I, chap. IV, V, etc.

314. **Conclusion contre le transcendantalisme.** — On voit déjà par là combien le transcendantalisme allemand est chimérique. Il consiste à fonder toute science sur un seul principe, un jugement de la raison pure, ou bien le fait de notre propre existence. Mais ce n'est pas de ces côtés qu'il faut chercher l'unité de la science humaine : cette unité est trop imparfaite. Dieu seul voit tout dans un même principe, qui n'est autre que lui-même : son essence est la première vérité et le premier fait. Il est l'absolu dans l'ordre de la réalité et dans l'ordre de la pensée.

315. **Comment le principe de contradiction est le premier.** — Il y a cependant un principe premier en ce sens que tous les autres lui sont subordonnés de quelque manière, et ce principe n'est autre que celui de contradiction. En voici les preuves : 1° Le premier principe cherché doit être marqué des caractères suivants : il sera indémontrable ; — il sera si évident que les sceptiques eux-mêmes ne pourront le nier qu'en l'affirmant ; — enfin il sera nécessaire à tous les autres principes et servira à les expliquer tous. Or ces caractères sont ceux du principe de contradiction. En effet, il est indémontrable; car, si les prémisses peuvent être à la fois vraies ou fausses, on ne démontrera jamais rien. En second lieu, il est si évident et si solide qu'on l'affirme en l'attaquant. Tout homme qui raisonne, qui nie ou qui doute ou qui affirme l'accepte implicitement. D'où l'on voit, en troisième lieu, qu'il est nécessaire à tous les autres principes. Que deviendraient le principe de causalité, celui de notre propre existence, si l'on pouvait à la fois exister et n'exister pas, avoir une cause et n'en avoir pas? Enfin il sert à expliquer tous les autres principes, alors même qu'ils sont au-dessus de toute démonstration. Le dernier mot de nos preuves, de nos explications, est toujours celui-ci : Mais cela répugne, mais il y aurait contradiction.

2° Cette primauté du principe de contradiction s'ex-

plique par les éléments dont il se compose, qui sont les idées d'être et non-être, c'est-à-dire les deux premières idées de l'entendement humain (1). L'esprit passe de ces deux idées au principe de contradiction nécessairement et immédiatement. L'être n'est pas le néant ; donc ils sont incompatibles en tant que tels, c'est-à-dire qu'il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas, etc.

316. **Principe du milieu exclu.** — Au principe de contradiction se rapporte *le principe du milieu exclu* : *Toute chose est ou n'est pas.* Il ne diffère, comme on le voit, du principe de contradiction que quant à la forme. On pourrait encore le formuler ainsi : *Entre les contradictoires il n'y a pas de milieu.*

317. **Forme logique du principe de contradiction.** — Nous avons, dans notre thèse, donné le principe de contradiction sous sa forme métaphysique ; mais on peut aussi bien l'exprimer sous sa forme logique : *On ne peut à la fois affirmer et nier la même chose d'une même chose et sous le même rapport.* C'est ce qu'a fait saint Thomas dans le passage cité.

318. **Forme positive. Critique. Principe d'identité.** — Plusieurs essaient de formuler le premier principe d'une manière positive, par ex. dans ces termes : *Tout être est sa propre nature,* ou bien : *Tout être a une essence.*

Mais, si l'on cherche une forme positive, mieux vaut recourir sans détour au principe d'identité et dire : *L'être*

(1) Cf. saint Thomas : « Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cujus intellectus includitur in omnibus quæcumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis ; et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicit Philosophus (Metaph.)... » (1ª 2æ q. 94. 2). C'est sur des considérations analogues que se fonde saint Thomas pour prouver que le premier principe de l'ordre moral est celui-ci : Il faut faire le bien et fuir le mal. Ce principe, en effet, résulte clairement et immédiatement des idées de bien et de mal, qui dominent tout l'ordre moral.

c'est l'être, ou : *Ce qui est, est*, ou encore : A=A. Mais ces formes ne nous paraissent point préférables à celle que nous avons choisie. Voici pourquoi :

Le principe d'identité est positif, il est vrai ; mais il ne s'ensuit rien de ce qu'il affirme ; il est stérile, parce qu'il se compose de deux termes distincts grammaticalement, mais identiques logiquement. Si l'on dit par ex. A=A; or A=100, la conclusion ne sera que l'une des prémisses, nous n'aurons point fait de raisonnement. Il faut donc chercher un premier principe qui ait pour termes deux idées distinctes, deux termes logiques.

Quant à l'autre forme : *L'être est sa nature*, ou bien : *L'être a une essence*, elle n'offre point, il est vrai l'inconvénient du principe d'identité, elle n'est point stérile ; mais elle est postérieure de sa nature à la forme négative que nous avons préférée, parce que l'idée de *non-être* est antérieure à l'idée de *nature* ou d'*essence*. Et la marque en est que s'il fallait justifier ou plutôt expliquer ce principe : « L'être est sa nature », il faudrait recourir encore à la forme négative que nous avons choisie. — Au reste, nous reconnaissons que le principe de contradiction implique la forme positive : « l'être c'est l'être », et qu'il ne peut qu'avec elle fonder des conclusions affirmatives.

319. **Opinion de Kant.** — Kant estime que, dans la formule du principe de contradiction, les expressions : *il est impossible* et *en même temps*, sont superflues : la première, parce que la convenance ou la disconvenance de l'attribut avec le sujet dans une proposition évidente, apparaît par la comparaison même des termes ; la seconde parce que le principe de contradiction est absolu et partant au-dessus du temps. Il propose donc cette formule : « L'attribut qui répugne à un sujet ne lui convient pas. »

Réponse. — Le mot *impossible* n'est pas inutile ici car il affecte l'être même, le rapport même des termes

entre eux (1). Qu'on se souvienne de ce qui a été dit des propositions modales (v. nº 131), et l'on conviendra que l'expression *il est impossible* n'est pas superflue dans notre formule. D'ailleurs Kant ne supprime le mot *impossible* que pour le remplacer par un équivalent : L'attribut, dit-il, qui *répugne* à un sujet ne lui convient pas. Ici *répugnance* et *impossibilité* s'équivalent.

Pour ce qui est maintenant de l'expression *en même temps*, elle n'est pas non plus inutile ; car nombre de propositions sont vraies ou fausses selon le temps. Si on supprime ces mots, il faut donc les sous-entendre, de même que ces autres : *sous le même rapport*.

Quant à la formule de Kant, elle est purement logique et, comme telle, absolument postérieure à la nôtre. De plus, elle est moins universelle et moins efficace. Soit par ex. cette proposition : Pierre est bon. Avec le principe de contradiction, je conclus aussitôt que Pierre n'est pas mauvais. Mais, avec le principe de Kant, on ne peut rien conclure. Enfin, ce principe, de même que toute la philosophie de Kant, est trop subjectif ; il induit trop à confondre la métaphysique avec la logique, les principes absolus et la vérité elle-même avec les pures lois de notre entendement.

320. **Objections.** — 1º On nous objecte que le principe de contradiction suppose l'évidence. Donc il n'est pas le premier principe.

Rép. — Il suppose l'évidence comme critérium, c'est-à-dire que ce principe ne vaut que parce qu'il est évident ; mais il ne suppose pas un autre jugement, pas même le principe dit de l'évidence : *Tout ce qui est évident est vrai.* Celui-ci, en effet, bien qu'il soit lui aussi indémontrable,

(1) Cf. saint Thomas : « Dicitur aliquid possibile vel impossibile (non solum respectu ad aliquam potentiam, sed etiam absolute) ex habitudine terminorum. Possibile quidem absolute, quia prædicatum non repugnat subjecto, ut *Socratem sedere*. Impossibile vero absolute, quia prædicatum repugnat subjecto. » (1ª q. 25, a. 3).

s'explique cependant en définitive par le principe de contradiction.

2° Du moins notre propre existence est une vérité toute première, qui ne le cède pas au principe de contradiction.

Rép. — Notre propre existence est le premier *fait*, la première condition, non pas le premier *principe* ; et quant à la vérité de notre propre existence, bien qu'elle soit impliquée dans toutes celles que nous percevons, elle ne les démontre ni ne les explique : c'est une vérité particulière, aussi étroite qu'elle est indéniable.

321. **Harmonie des premiers principes.** — On conçoit maintenant comment tous les premiers principes auxquels les philosophes ont donné leur préférence s'harmonisent et se combinent dans la connaissance : l'évidence est le premier *critérium* ; l'existence du sujet est le premier *fait;* le principe de contradiction est le premier *axiome* ; le principe de l'évidence, celui de causalité, de raison suffisante, etc., sont des *vérités premières*, c'est-à-dire lumineuses par elles-mêmes, mais non pas séparément et en opposition entre elles. Toutes ces vérités sont impliquées déjà en quelque manière dans le *principe de contradiction*, d'où l'esprit les dégage ensuite distinctement (1).

(1) Mentionnons ici une controverse qui a porté sur « les trois vérités primitives », nécessaires à toute démonstration, d'après le P. Tongiorgi, qui les énumère ainsi : l'existence du moi — le principe de contradiction — l'aptitude de l'esprit à connaître la vérité. La théorie de Tongiorgi a été critiquée par Mgr Mercier (*Revue néo-scolastique*, 1895, janv. et 1897 février), à qui a répondu le P. Potvain (*Annales de philosophie chrétienne*, 1896, oct. : *Les trois vérités primitives et le problème de la certitude*). Après cette discussion et abstraction faite de la théorie personnelle de Tongiorgi, il reste que ces trois vérités sont primitives, si évidentes qu'elles ne sont pas à proprement parler démontrables par d'autres. On peut tout au plus élever quelque difficulté sur la troisième. Mais il est clair qu'elle est impliquée immédiatement dans toute évidence, dans toute affirmation certaine : *Ab actu ad posse valet illatio.*

322. **Les sceptiques et le principe de contradiction.** — En cherchant à ébranler toute vérité, les sceptiques devaient s'attaquer au principe de contradiction, et c'est ce qu'ils ont fait depuis Héraclite jusqu'à Hégel.

Celui-ci, qui souscrit à toute la doctrine d'Héraclite, s'élève à l'idée d'être pur. Cette idée ou cet être est ce qu'il y a de plus indéterminé et par conséquent de moins réel. D'où il suit, selon lui, que l'être et le néant se touchent par leur fond. D'ailleurs, il est évident que tout ce qui *devient*, c'est-à-dire toute chose temporelle, est et n'est pas, commence et cesse d'être. Le devenir est donc comme la synthèse de l'être et du non-être.

Mais, cette conclusion de Hegel repose sur une équivoque, sur la confusion ou la distinction imparfaite de l'être *idéal* ou possible et de l'être *réel*, de l'être en *puissance* et de l'être *en acte*, de l'être *indéterminé* et du *rien*. Il est vrai que l'être idéal ou simplement possible est un non-être réel, que l'être en puissance est un non-être actuel, que l'être indéterminé est un non-être individuel. On pourrait ajouter que l'être abstrait est un non-être concret, que ce qui devient n'est pas encore un fait accompli, etc. Mais l'être n'est pas le néant dans le même temps et sous le même rapport où il est être. C'est tout ce que nous affirmons et nous défions bien les adversaires de concevoir le contraire, quoi qu'ils disent.

L'être et le néant ou le possible ne sont pas comme deux espèces d'un même genre, l'être n'est pas une *catégorie*. S'il en était ainsi, on pourrait dire qu'ils ont quelque chose de commun et que l'être tout court se confond avec le néant. Mais l'être et le néant sont *divers*, jamais l'un ne peut être affirmé de l'autre en même temps et sous le même rapport ; ils ne *diffèrent* pas précisément, mais ils sont opposés, l'un est la négation de l'autre.

323. **Objections.** — Les objections se résolvent au moyen des distinctions qui ont été indiquées. Soit par ex. celle-ci : L'être pur, dit Hegel, est une pure indétermina-

tion ; mais une pure indétermination est un néant ; donc l'être est un néant.

Rép. — L'être est une pure indétermination quant à l'individu, à l'espèce et au genre, mais non quant à l'entité signifiée et comprise. Or cette entité, bien qu'elle ne soit donnée réellement que dans un genre, une espèce et un individu, est cependant entendue positivement ; elle entre dans l'objet de l'idée d'être, elle n'est pas le néant.

324. **Le scepticisme et le principe de causalité.** — C'est en vain aussi qu'on a essayé d'affaiblir et de dénaturer le principe de causalité. Les uns le nient et, avec lui, l'idée de cause, qu'ils ramènent à l'idée de succession (Hume). D'autres, à la suite de Kant, le dénaturent : au lieu d'y voir un principe nécessaire au dehors comme au dedans, ils n'y voient qu'une loi de l'esprit, un jugement *synthétique à priori*. Stuart Mill pense que ce principe ne fait peut-être pas loi pour un autre monde que celui-ci. — Voici la réponse.

La négation du principe de causalité ou cette suspicion à son endroit est contre nature. Ce principe est tel qu'il suffit de le concevoir et de le formuler nettement, pour y adhérer de toute nécessité. Nous éliminerons, si on le veut, cette formule équivoque : « Pas d'effet sans cause. » On nous la reproche, en disant que nous supposons dans la définition de l'effet ce qui est en question, car l'effet est défini parfois : « Ce qui a une cause ». Soit donc cette autre formule : « Rien ne commence sans y être déterminé », ou : « Rien ne se fait sans cause. » L'esprit humain y adhère invinciblement comme à un principe analytique et immédiatement évident. Etre fait implique l'action de faire, l'action de la cause, comme la passion implique l'action ; le commencement implique un principe de détermination. Nous ne prétendons pas, certes, que l'effet renferme physiquement la cause : il nous suffit qu'il la renferme logiquement (v. nº 119).

Comme on le voit, le principe de causalité s'explique,

s'il ne se démontre (1), par le principe de contradiction. En effet, si une chose se produisait elle-même, elle serait à la fois cause et effet, productrice et produite : c'est-à-dire qu'elle se donnerait ce qu'elle n'a pas ; c'est-à-dire encore qu'elle aurait et n'aurait pas l'existence ; c'est-à-dire enfin qu'elle serait et ne serait pas.

Au reste, nous convenons, comme on le voit, que la possibilité est un des principes de l'existence ; elle est même plus, à certains égards, que telle existence déterminée, en tant qu'elle s'étend à plusieurs autres : c'est ainsi que l'enfant a plus d'avenir que l'homme fait ; à mesure qu'on réalise des espérances et qu'on détermine sa vie, on perd une multitude de possibilités. Ainsi encore le fruit, partie de l'arbre, vaut plus que lui à certains égards, puisqu'il forme un tout nouveau et peut produire une multitude d'arbres. Mais il reste incontestable que le moins comme tel, laissé à lui seul, ne donne pas le plus, et que la pure possibilité ou idée, comme telle, ne donne pas l'existence. Toujours il faut chercher par delà ce qui commence ou se fait autre chose qu'un néant ou une pure possibilité : il aut chercher une substance active et agissante c'est-à-dire une cause.

325. **Critique de l'opinion de Kant.** — Passons maintenant à la critique de Kant. Nous avons déjà rejeté (nº 119) ses jugements *synthétiques à priori* et il suffit ici de compléter notre critique.

Il n'y a pas de milieu, disions-nous, entre les jugements analytiques et les jugements synthétiques : ou bien l'attribut est impliqué dans le sujet, ou bien il n'y est pas. Ensuite on ne voit pas pourquoi l'esprit porterait nécessairement ces jugements, puisqu'il n'en a pas l'évidence. Il n'y a pas d'autre nécessité intellectuelle que celle qui vient de l'évidence immédiate ou de la démonstration.

(1) On peut en effet, controverser à ce sujet. V. FARGES. *Nouvel essai sur le caractère analytique du principe de causalité* (*Revue thomiste*, 1897, nov.).

Enfin il est facile de montrer que les exemples de jugements synthétiques *à priori* donnés par Kant n'ont aucune valeur, et c'est ce que nous avons fait pour les trois premiers. Restent deux exemples empruntés aux sciences physiques : « Dans tous les changements corporels la même quantité de matière demeure. — Dans toute communication de mouvement, l'action et la réaction sont égales. » Or on voit qu'il suffit d'analyser l'idée de *changement*, de bien distinguer celui-ci d'avec l'anéantissement, pour prononcer que dans tout changement la même quantité de matière demeure : il est donc analytique. Quant au second, il résulte également de l'analyse du sujet, c'est-à-dire du concept de *communication de mouvement*. Cette communication, en effet, n'est qu'une espèce de causalité ; or c'est une loi absolue que l'effet répond à la cause : cette loi n'est que l'application du principe même de causalité (1).

Maintenant nous ne contestons pas que ces deux principes puissent être synthétiques, si on les étudie d'une autre manière, en partant de l'expérience. Rien ne se perd dans la nature : c'est démontré *à priori* et aussi *à posteriori* par l'expérience et l'induction.

Enfin Kant donne comme exemple de principe synthétique *à priori* celui-ci : « Le monde a eu un commencement. » Mais d'abord ce jugement n'est pas un principe, ou du moins une vérité générale et des premières : c'est une conclusion particulière et l'affirmation d'un fait. Ensuite cette conclusion est plutôt analytique : elle résulte de l'analyse de l'idée de monde, être contingent. Ajoutons enfin que cette proposition est équivoque. Veut-on dire que le monde a eu une cause? C'est incontestable au même titre que le principe de causalité. Veut-on dire que le monde a commencé dans le temps? L'on ouvre la porte à

(1) Telle n'est pas précisément l'opinion de Mgr Mercier : « Les deux lois *physiques* invoquées par Kant, dit-il, sont « synthétiques », sans doute, mais elles ne sont pas *a priori* (*Critériologie*, 1899, n° 111, p. 220).

des discussions fort subtiles, dans lesquelles nous entrerons ailleurs.

326. **Le principe de raison suffisante.** — C'est en vain qu'on a essayé d'affaiblir le principe de raison suffisante. Cela résulte clairement de ce qui a été dit du principe de causalité. Ce n'est pas que ces deux principes soient identiques. Dans l'un nous disons : Rien ne *se fait* ou ne *commence* sans *cause* ; dans l'autre : Rien n'*existe* sans *raison suffisante*. Mais ils sont de même nature ; le second n'est que l'extension du premier. Dans le premier, en effet, il s'agit seulement ou principalement de la cause efficiente; dans l'autre, au contraire, il s'agit de toute cause, et l'on prononce en outre que la cause doit être *suffisante*, c'est-à-dire proportionnée à son effet, Mais il est facile de voir que ce principe, malgré sa plus grande extension, est fort de toute la force du principe de causalité.

327. **Les principes induits, fondés sur l'expérience.** — Après avoir expliqué les principes analytiques, il faut justifier de même les principes synthétiques, c'est-à-dire fondés sur l'expérience, parmi lesquels on doit compter toutes les lois physiques. Comme les autres, ces principes ont été contestés ou dénaturés. Wolf pense qu'ils sont seulement probables. Hume partage à peu près le même sentiment : d'après lui, nous savons, par exemple, que tels et tels corps sont pesants, mais non pas que tous les corps sont pesants. Bref, c'est en vertu de l'habitude seulement que nous affirmerions que *le futur ressemblera au passé*. Nous ne l'affirmerions pas en vertu de l'expérience, puisque l'expérience du futur est impossible ; ni en vertu des idées, car il ne répugne pas que le futur diffère du passé. Reid, pour réfuter Hume, tombe dans une erreur analogue, car, d'après lui, ce serait en vertu d'un instinct aveugle que nous affirmons que le futur ressemblera au passé. Galluppi espère tourner la difficulté, en faisant remarquer qu'il y a beaucoup de choses qui étaient futures, mais qui sont devenues présentes ou même passées : d'où

il suit, d'après lui, que notre expérience porte sur tous les temps. Mais cette explication est par trop insuffisante.

Nous sommes donc ici en présence de trois opinions par rapport à ce principe expérimental qui les résume tous : *Le futur ressemblera au passé.* Hume en nie la certitude ; Reid l'admet en vertu d'un instinct aveugle ; Galluppi, en vertu de l'expérience seule. — Mais il faut reconnaître, au contraire que ce principe ne repose pas sur un instinct aveugle, ni sur la seule expérience, mais bien sur l'expérience et en même temps sur un principe analytique : d'où il suit que ce principe est vraiment scientifique.

328. **Critique de Reid.** — Contre Reid on remarquera que toutes les sciences physiques sont fondées sur ce principe ; or on ne peut prétendre que des sciences non seulement si certaines, mais encore si claires, soient fondées sur un instinct aveugle. C'est ce qui a été dit déjà en traitant du critérium de certitude. Ajoutons que l'exemple allégué par Reid est défectueux. L'enfant, il est vrai, parce qu'il ne raisonne pas, se garde du feu instinctivement, il croit aveuglément que le feu dont il a souffert déjà le brûlerait encore ; mais la persuasion du savant a d'autres bases, elle est fondée non seulement sur un instinct de la sensibilité, mais sur la raison, et c'est pourquoi elle est scientifique.

329. **Critique de Galluppi.** — Contre Galluppi on peut faire valoir les objections des sceptiques. Nous ne pouvons expérimenter le futur, ni même tous les faits présents et tous les faits passés : comment donc pourrions-nous soumettre tous ces faits à une loi, si nous nous fondions sur la seule expérience? Quoi que nous fassions, l'expérience, qui nous sert de principe, sera moins étendue que la loi que nous en dériverons.

Il en résulte que les principes d'expérience, dits synthétiques, sont fondés à la fois sur l'expérience et sur quelque principe analytique ou de raison pure, tel que ceux-ci :

Les mêmes causes produisent toujours les mêmes effets. — Les lois de la nature sont constantes. — Les essences ne changent pas, etc. (v. le chap. VIII, de l'Induction, nº 70).

330. **Critique de Hume.** — Dès lors l'opinion de Hume se trouve réfutée. Il n'a vu que l'expérience, et celle-ci, en effet, ne suffit pas à établir des conclusions scientifiques ; mais l'expérience fécondée par la raison y suffit pleinement. La certitude scientifique est hypothétique, il est vrai : elle admet des exceptions, des miracles, une certaine contingence ; mais c'est encore une certitude.

331. **Le principe : le futur ressemblera au passé.** — On peut se demander, en terminant, si ce principe : *Le futur ressemblera au passé*, est expérimental seulement, ou bien tout à la fois expérimental et analytique.

Nous répondons que si on applique ce principe à tel ou tel ordre de faits, si on le prend d'une manière concrète, disant par ex. : « La terre tournera demain autour du soleil comme aujourd'hui et hier », ce principe est expérimental, synthétique ; il résulte en effet, de l'expérience faite et d'un principe analytique. Mais si on l'entend d'une manière générale et abstraite, sans l'appliquer à tel ou tel ordre de faits, alors il est analytique, métaphysique, indépendant de l'expérience ; car il est évident sans expérience, que les causes physiques doivent agir de la même manière, que les lois de la nature doivent être constantes, que les essences ne changent pas, etc.

332. **Opinion de Leibniz.** — On peut se demander enfin si l'opinion de Leibniz est juste en ces matières. Il pense que toutes nos connaissances sont fondées sur deux principes : celui de contradiction et celui de raison suffisante. Le premier soutient, selon lui, toutes les conclusions absolues, analytiques et autres ; le second, tous les jugements synthétiques, toutes les conclusions contingentes.

On peut approuver cette manière de voir ; il suffit de

bien l'expliquer. Et d'abord il est vrai que le principe de contradiction soutient toute vérité, mais sans être cependant l'unique source de démonstration. Ensuite il est vrai que le principe de raison suffisante soutient tous les jugements synthétiques généraux. Mais il est bien évident qu'il ne démontre pas les faits expérimentés ; ceux-ci se constatent immédiatement ; ainsi quand nous disons : Je suis, je sens, je souffre, je vois tel ou tel objet.

CHAPITRE XVII

DES SCIENCES ET DE LEUR CLASSIFICATION

333. **Importance de ce sujet.** — Des *idées* et des *principes*, dont nous venons de traiter, découlent les *sciences* ; avec elles, les arts, qui en sont inséparables, et toutes les connaissances. C'est dire combien le sujet que nous abordons est vaste. Il s'agit de reconnaître la nature et les rapports des sciences et des arts, d'arrêter les principes d'une bonne classification et de proposer un système complet de toutes les connaissances humaines. Des esprits superficiels ou distraits regarderont cette matière comme peu importante et livrée sans danger à toutes les opinions ; mais, en réalité il n'en est pas de plus philosophique. Ici encore toutes les écoles sont obligées de prendre parti, d'afficher leurs erreurs ou leurs préférences.

334. **La science ; sa nature.** — La science est la *connaissance des choses par leurs causes* (1). Elle ne consiste pas précisément à connaître les causes par leurs effets : ce n'est là que son commencement. Elle diffère de *l'intelligence*, qui n'est que la faculté de la science et comme son fondement. Elle diffère de l'*opinion*, qui n'est pas une connaissance certaine, un effet de la démonstration. A proprement parler, *la science n'a pour objet que le certain* (*scientia est de certis*). Mais il est clair que l'opinion peut

(1) Cette définition ne convient parfaitement qu'à la philosophie. Mais on peut joindre aux causes les autres principes : antécédents, conditions, *lois* surtout. La définition embrasse alors très facilement toutes les connaissances, mêmes celles qui sont en voie de formation.

rentrer indirectement dans l'objet de la science, en tant qu'elle a une certaine valeur, un certain poids. Le philosophe, l'historien, le savant, qui savent affirmer où il faut et douter où il faut, ont une science qui est riche directement de toutes leurs certitudes et indirectement de toutes leurs opinions.

La science diffère de la *foi*, qui elle aussi, a la certitude, mais non pas en vertu de l'évidence de l'objet. A cause de la certitude qui leur est commune, la croyance et la science sont prises souvent l'une pour l'autre, et nous disons indifféremment : *je crois* ou *je sais* ; mais, en réalité, la science et la foi sont incompatibles, du moins en ce sens que le même acte ne peut être à la fois un acte de science et un acte de foi.

335. **La science du contingent**. — Enfin la science diffère de la *connaissance sensible*, qui nous est donnée par les sens et se termine aux faits, aux choses particulières, contingentes : la science, au contraire, appartient aux facultés intellectuelles, elle a pour objet propre et immédiat les universaux (*scientia est de universalibus*), les idées, le nécessaire, l'absolu, le monde intelligible. On voit dès lors que la description des faits et des phénomènes, si importante dans les sciences naturelles, historiques, sociales, et même dans les sciences psychologiques, n'est pas encore la science ; elle n'est que son point de départ. Il n'y a de science qu'autant que l'esprit atteint le nécessaire, les principes, les lois, les causes et juge les choses à leur lumière. Il y a, sans doute, une science du contingent, mais seulement à la lumière de l'absolu (1).

336. **L'acte et l'habitude de la science**. — On peut considérer la science dans son *acte*, dans son *habitude* et dans les *vérités* qu'elle découvre. L'acte de la science n'est que l'acte même de la raison, rendu plus facile et plus efficace par l'exercice et l'habitude. L'*habitude* de la

(1) Cf. S. Th. 1ª, q. 86, a. 3. V. aussi la *Psychologie*, nº 960.

science c'est la perfection, l'étendue, la force, la pénétration acquise par la raison qui s'est familiarisée avec certaines études et certains objets : c'est une *vertu intellectuelle*, dans le langage de l'école. Bossuet la décrit en ces termes : « Quand par le raisonnement on entend certainement quelque chose, qu'on en comprend les raisons et qu'on a acquis la *facilité* de s'en souvenir, c'est ce qui s'appelle science. » Grâce à cette habitude, on connaît non seulement en *puissance*, mais *habituellement* une multitude de vérités de même ordre, et l'on peut se souvenir à volonté, des unes ou des autres, ou plutôt de l'une ou de l'autre, car l'acte et l'objet de l'intelligence est toujours *un* de quelque manière (1). A certains égards ,la science est plus stable que les habitudes morales, parce qu'elle ne dépend pas immédiatement de la volonté : que de connaissances quelquefois que l'on voudrait perdre et auxquelles on ne peut renoncer ! En outre, la science est plus stable chez l'homme que chez l'enfant, parce que chez l'homme elle dépend moins de l'imagination et des sens, elle est plus raisonnée, plus réfléchie.

337. **Vérités scientifiques**. — Enfin, considérée dans ce qu'elle découvre, la science est un ensemble de vérités, de conclusions, liées entre elles et dépendant des mêmes principes. Prise dans le sens le plus général, elle comprend toutes les connaissances humaines. Ainsi considérée, elle devient quelque chose d'impersonnel et d'idéal : c'est d'elle que s'éprennent les savants, c'est à la faire progresser qu'ils s'appliquent ; c'est une beauté que l'on admire ; c'est presque une divinité que l'on adore, mais qui n'est qu'une image abstraite de la Vérité subsistante de Dieu. — Parlons maintenant de l'origine, de l'objet et de la fin de la science.

338. **Origine de la science**. — La science s'invente, se

(1) « Contingit multa scire, intelligere vero unum », ou en d'autres termes : « Intelligere est unum solum, scire vero multa. »

découvre, ou bien elle s'enseigne. L'*invention* et l'*enseignement* sont donc les deux sources de la science. L'invention est due aux recherches de la raison individuelle stimulée par la curiosité (1) ou le besoin et laissée à elle-même, à sa propre sagacité ; l'enseignement, au contraire, vient du dehors, par les livres et surtout par les maîtres. Mais il est bien évident que l'enseignement serait vain, s'il ne trouvait un écho, s'il n'était reçu, compris, assimilé par un esprit à la fois docile et actif. La principale cause de la science c'est donc l'esprit qui se l'approprie ; le disciple doit s'instruire lui-même pendant que la parole du maître frappe son oreille ou lui arrive par le livre (2). C'est ce qui explique pourquoi tant d'enseignements, d'ailleurs excellents, demeurent stériles ou ne produisent que peu de fruit. Le premier maître, c'est la vérité qui parle au dedans. Et le chrétien n'ignore pas que cette vérité procède du Verbe, le Maître par excellence, qui concentre en lui toutes les lumières de la nature et de la grâce.

339. **Objet de la science.** — L'objet de la science est matériel ou formel : *matériel*, c'est-à-dire considéré tout entier, sans distinction de ses éléments ni des principes à la lumière desquels il peut être étudié ; *formel*, s'il est considéré en tant que la science l'atteint. Les scolastiques distinguent l'objet formel *quod* et l'objet formel *quo*, ou *sub quo*. Le premier est ce qui est considéré, abstraction faite du reste, dans l'objet matériel. Le second, ce sont les principes à la lumière desquels l'objet est étudié. Ex. : l'objet matériel de la géométrie, ce sont les corps ; l'objet formel *quod*, les dimensions ou l'étendue dans les corps ; l'objet formel *quo*, les principes ou axiomes de géométrie.

340. **Fin de la science. Spéculation et pratique. Art.** — En raison de sa fin immédiate, la science est *spéculative* ou

(1) Cf. *Origine de la philosophie* (n° 1).
(2) Cf. S. Th. 1ª, q. 117, a. 1.

pratique. La science spéculative s'arrête à la connaissance ; la science pratique se préoccupe des applications. Dans nombre de cas, la spéculation ne suffit point. Qu'avons-nous à faire de théories impraticables?

Il ne faut pas cependant subordonner absolument la spéculation à la pratique, les principes aux conséquences. La spéculation est plus noble ; elle règle la pratique ; souvent elle se suffit, tandis que la pratique ne se suffit jamais. C'est pourquoi les scolastiques sont fondés à placer la perfection et le bonheur dans la vie contemplative de préférence à la vie active. D'ailleurs le premier acte de l'esprit c'est de connaître ; son premier progrès est de savoir ; de longs siècles de spéculation, qui ont pu paraître stériles, étaient la préparation nécessaire de la civilisation présente, qui ne donnera ses fruits qu'à la condition de conserver toutes ses racines. Ceux qui opposent la science d'aujourd'hui à la science d'autrefois font donc acte d'ignorance ou d'ingratitude. Nul n'est fondé à séparer de parti pris la spéculation et la pratique, ni surtout à opposer celle-ci à la première : les empiriques sont plus à craindre que les rêveurs (1). Bref, la science en général, comme aussi toute science particulière, doit renfermer ces deux éléments, qui sont comme l'âme et le corps du savoir, ou plutôt qui ne sont que les divers aspects ou les divers stades d'une même connaissance, selon ces aphorismes scolastiques : *L'intelligence spéculative ne diffère de l'intelligence pratique que par la fin. — L'intelligence pratique n'est qu'une extension de l'intelligence spéculative.*

De la science, et surtout de la science pratique, l'art est inséparable. On pourrait le définir : l'intelligence ou la

(1) Les études spéculatives ont plus contribué que l'empirisme au progrès des sciences : « Des siècles d'étude paisible, sédentaire, méditative étaient nécessaires avant que cette existence affairée pût commencer... Les neuf dixièmes de la science moderne, nous les devons à des hommes que leurs contemporains considéraient comme des rêveurs... » (*Lois scientifiques du développement des nations*, par BAGEHOT, p. 203). Cité par RABIER, *Logique*, Chap. VII. Note.

connaissance de certaines opérations, de certains procédés (1). L'art s'acquiert et se développe comme une habitude, qui s'ajoute à la nature et à la raison.

341. **L'art instinctif et l'art humain.** — On voit déjà quelle différence il y a entre l'art humain et celui de l'animal. L'oiseau chante mélodieusement, il bâtit son nid avec une habileté surprenante ; l'insecte tisse sa toile, l'abeille compose un miel exquis avec un art non moins consommé. Mais entre cet art purement instinctif, inconscient, héréditaire, sans progrès essentiel, et l'art humain, qui est éclairé, progressif, qui est une application de règles trouvées ou justifiées par l'intelligence, il y a un abîme (2).

Au reste, il faut convenir que l'art, pour être complet, ne doit pas s'arrêter aux règles ; il descend de l'esprit jusque dans les organes, pour ainsi dire. C'est même à assouplir ceux-ci que consistent en partie une foule d'arts d'ailleurs très élevés : ainsi le chant, l'art de jouer de certains instruments, etc. Mais il faut toujours retenir que l'art est avant tout une *habitude intellectuelle*. Par là il communique avec la science, la sagesse, les qualités les plus hautes de l'esprit. De là ces éloges dont l'Ecriture elle-même l'a comblé (3).

342. **L'art et la science, l'art et la prudence.** — Ce que nous venons de dire de la nature de l'art montre comment il diffère de la science, même pratique, et de la prudence, qui est une vertu morale en même temps qu'un art. Il diffère de la *science*, qui a pour but la connaissance : l'art, au contraire, a pour but l'action ; la science cherche le

(1) « Recta ratio aliquorum operum faciendorum. » (S. Th., 1ª 2æ, q. 57, a. 3). Cf. Bossuet, *De la connaissance de Dieu*.

(2) Cf. S. Th. 1ª, 2æ, q. 13, a. 2.

(3) « Et implevi eum spiritu Dei, sapientia, et intelligentia, et scientia in omni opere, ad excogitandum quidquid fabrefieri potest ex auro, et argento, et ære, marmore, et gemmis, et diversitate lignorum » (*Exod.*, 31).— « Laudemus viros gloriosos... In peritia sua requirentes modos musicos et narrantes carmina scripturarum. Homines divites in virtute, pulchritudinis studium habentes » (*Eccli.* 44).

vrai : l'art cherche plutôt le beau et l'utile ; la science s'attache aux principes, aux causes : l'art, aux effets. Par la science notre esprit se conforme aux choses et se mesure sur elles : par l'art il les rapporte à ses propres concepts comme à leur exemplaire et réalise ce qu'il a conçu. La science humaine est l'effet des choses : l'art au contraire, est une cause. C'est pourquoi l'art humain ne s'étend qu'aux œuvres humaines, au lieu que la science humaine s'étend à tout. Mais la science et l'art sont également des vertus intellectuelles ; de plus entre la science pratique et l'art la différence est pour ainsi dire insensible.

L'art diffère de la *prudence*, qui est une vertu à la fois intellectuelle et morale. La prudence suppose donc, à proprement parler, une volonté droite : il n'y a pas de prudence morale dans le crime. L'art, au contraire, se met au service du mal comme du bien. Le bien que cherche la prudence est dans l'homme : le bien que cherche l'art est au dehors ; par la prudence l'homme se perfectionne lui-même et cherche sa fin dernière : par l'art il perfectionne ses œuvres. Aussi l'homme de bien qui se trompe sans le vouloir est excusable et sa vertu ne souffre pas d'altération : pour l'artiste, c'est le contraire, s'il se trompe sans le vouloir, son art est en défaut; mais s'il se trompe volontairement, son art ne souffre aucune atteinte (1).

343. **Arts libéraux, arts mécaniques.** — Les arts se divisent en *libéraux* et en *mécaniques*. Les premiers s'appliquent à certaines œuvres de la raison, telles que le raisonnement et la parole : ainsi la logique, la grammaire, l'éloquence. Comme toute connaissance peut servir ordinairement de règle d'opération ou du moins de règle de conduite, on peut ramener de quelque manière toutes les sciences aux arts libéraux. C'est ce qu'on fit au moyen âge dans le *trivium* et le *quadrivium*, au-dessus desquels on plaçait la théologie.

(1) Cf. S. Th. 1ª 2æ, q. 57, a. 4.

Aux arts libéraux sont opposés les arts mécaniques, qui s'appliquent à des œuvres corporelles ; ils comprennent les industries et les métiers. Entre les arts mécaniques et les arts libéraux sont les beaux-arts (architecture, sculpture, peinture, danse, musique, poésie), qui recherchent le *beau*, comme les arts libéraux recherchent le *vrai* ou le *bien*, et les arts mécaniques l'*utile*.

344. **Principes de la classification des sciences.** — Après avoir donné ces notions préliminaires, venons aux principes de la classification des sciences. Nous examinerons ensuite les diverses tentatives de classification et tracerons les principales lignes d'un système général de toutes les connaissances humaines.

THÈSE. — *Dans toute classification des sciences, on doit s'éclairer des principes suivants : 1° Les sciences sont inséparables des arts ; les sciences pratiques, des sciences spéculatives ; les arts industriels et mécaniques, des arts supérieurs ; en sorte que toute classification complète doit embrasser toutes les connaissances humaines. — 2° Les sciences se distinguent les unes des autres par leur objet, leur objet formel, et, plus profondément encore, par les principes plus ou moins abstraits dont elles s'éclairent. — 3° A considérer ces derniers, les sciences se divisent en trois ordres principaux : sciences philosophiques, mathématiques, physiques et naturelles. Les premières se subdivisent en logiques, métaphysiques et morales. — On remarquera, en outre, que des sciences principales qui ont été énumérées, aucune n'est subalterne d'une autre ; mais chacune a des avantages et une excellence propres. — Au-dessus de toutes est la théologie sacrée, qui doit présider à l'encyclopédie chrétienne. — Toutes plongent leurs racines dans l'histoire.*

345. **Les sciences sont inséparables des arts.** — 1° D'abord cela ressort clairement de la nature de la science et de l'art, des rapports de la spéculation et de la pratique. La science a pour objet le vrai, elle cherche les causes :

l'art a pour objet le beau ou l'utile, il s'applique aux effets; la première s'efforce de connaître ; le second, d'agir. Mais il est évident que le vrai est le fondement du beau et de l'utile, que l'on produit d'autant mieux les effets que l'on connaît mieux les causes, en un mot que la connaissance est le principe de l'action. Pour les mêmes raisons, les connaissances pratiques dépendent des connaissances spéculatives ; les arts inférieurs, des arts supérieurs. Il va sans dire que cette union intime de toutes les connaissances ne prouve pas que l'on ne puisse cultiver l'une avec fruit sans cultiver les autres : elle prouve seulement que toutes les connaissances sont liées objectivement entre elles, et que le progrès des sciences spéculatives, en particulier, tend à déterminer dans les connaissances inférieures un progrès analogue.

2° Abordons chaque groupe de connaissances et nous verrons que la science et l'art, la spéculation et la pratique sont toujours intimement associés. La théologie comprend non seulement les plus hautes spéculations sur Dieu et sur l'âme, mais encore toutes les connaissances morales, la liturgie, le droit canon, la mystique, les règles du discernement des esprits, l'art de la direction des âmes. De même la philosophie allie les spéculations les plus hautes à l'art de bien vivre ; elle est comme la théologie une *sagesse*, à la fois *spéculative* et *pratique*, tout en restant *une*. Dans les mathématiques on trouve les mathématiques pures (algèbre, analyse) et les mathématiques appliquées, l'art de l'ingénieur, le calcul sous toutes ses formes. De la chimie, de la physique relèvent à leur tour une foule d'arts et d'industries. Les sciences sociales comprennent des spéculations sur l'origine du pouvoir et du droit, avec l'économie politique et l'administration. Les sciences militaires ne sont pas moins mêlées.

On voit par là que dans une classification générale de toutes les connaissances humaines on ne doit pas d'abord les diviser, comme on l'a fait souvent, en spéculatives, et en pratiques, ni en sciences et en arts, puisque la science

et l'art, la spéculation et la pratique sont intimement associés dans toute connaissance complète.

346. **Les sciences sont spécifiées par leur objet.** — Les sciences se distinguent les unes des autres par leur objet, leur objet formel, et plus profondément encore par les principes plus ou moins abstraits dont elles s'éclairent. Ici nous établissons une vérité méconnue par Bacon, les encyclopédistes, etc., qui ont tiré leurs classifications de la diversité des facultés de connaissance. La division des sciences ne doit pas être tirée du sujet qui connaît, mais de l'objet qui est connu. Les sciences se divisent *comme les choses* (Aristote et saint Thomas). La science, en effet, est une habitude, qui s'exerce par des raisonnements et des idées. Or toute habitude, de même que toute faculté et tout acte, est spécifiée par son objet. Toute idée est spécifiée par ce qu'elle exprime. Sans doute, comme accident, l'idée se rapporte au sujet ; mais, comme idée ou expression, elle se rapporte à l'objet.

Ajoutons que la science est spécifiée par son objet *formel*, c'est-à-dire par l'objet en tant qu'il tombe sous la connaissance, sous le rapport où il nous est révélé et connu. De même que les facultés sont spécifiées par leur objet formel (la vue, par la lumière ; l'ouïe, par le son, etc.), et non par leur objet matériel, qui est accessoire à la perception, ainsi en est-il de la science. Nombre de sciences ont les mêmes objets matériels, qui cependant sont fort diverses. Par ex., la géométrie et la physique étudient les corps, mais sous divers aspects : la géométrie considère les dimensions des corps, et la physique leurs propriétés sensibles ; l'objet matériel est le même, mais l'objet formel est différent. Or cet objet formel n'est proposé à l'esprit qu'au moyen de principes plus ou moins abstraits et proportionnés à cet objet. Si l'on veut donc arriver à la division des sciences la plus profonde, il faut remonter aux premiers principes, sur lesquels elles s'appuient.

347. **Division fondamentale des sciences.** — Or, à considérer les principes, les sciences se divisent en trois ordres principaux : sciences philosophiques, mathématiques, physiques et naturelles. Les premières se subdivisent en logiques, métaphysiques et morales. Cette division fondamentale se justifie ainsi. Puisque la science se divise comme son objet et en tant que celui-ci est à sa portée, c'est-à-dire est connaissable, comme d'autre part l'objet ne devient connaissable intellectuellement et scientifiquement que par les principes, il faut bien que la science se divise comme ces derniers. Or les principes se classent suivant leur degré d'abstraction.

Nous arrivons à la même conclusion, en raisonnant ainsi : l'objet ne devient connaissable à l'esprit, c'est-à-dire un objet de science, qu'autant qu'il est général et abstrait ; les degrés d'abstraction nous donnent donc les degrés de science.

Or, il y a trois degrés principaux d'abstraction. Au plus bas degré, l'esprit fait abstraction de la *matière individuelle*, mais retient la matière sensible en général : les couleurs, les sons, toutes les qualités sensibles des corps. A ce degré, nous avons les principes et les sciences physiques. Au deuxième degré, l'esprit fait abstraction de la matière sensible, par conséquent de toutes les qualités sensibles des corps, mais il retient la *matière intelligible*, c'est-à-dire l'étendue et le nombre, la quantité en un mot. A ce degré nous avons les principes et les sciences mathématiques. Enfin, au troisième degré, l'esprit fait abstraction de toute matière, même intelligible, il ne retient que les substances, les natures, l'être et ses modes, les universaux ; l'imagination lui est toujours indispensable, mais l'objet scientifique n'est plus imaginé, il est seulement conçu. A ce degré, nous avons les principes et les sciences philosophiques.

Quant à la philosophie elle-même, nous avons vu dans le premier chapitre qu'elle se divise en trois branches, suivant qu'elle considère l'être idéal, ou l'être réel, ou l'être moral. De là encore trois ordres de principes : principes

de la connaissance, principes de l'existence, principes de la conduite. Pour continuer de quelque manière les degrés d'abstraction, on pourrait dire que, par la logique et la morale, on fait abstraction non seulement de toute matière, mais encore de soi-même et de la réalité, pour ainsi dire, afin de considérer l'ordre des pensées ou l'ordre idéal, et l'ordre des volontés ou l'ordre moral. Mais il est évident que les abstractions de la logique, de la métaphysique, de la morale sont, au fond, de même degré. Quoi qu'il en soit, nous trouvons cinq sciences principales auxquelles toutes les autres se rattachent.

348. **Pas de science concrète.** — Il n'y a donc pas, à proprement parler, de science *concrète*. Cette expression, employée par Comte, Littré, Spencer, etc., n'est pas exacte ; au fond toute science est abstraite, plus ou moins, bien que son objet soit matériel : *Scientia est de universalibus*. Les connaissances concrètes sont les connaissances sensibles, les descriptions historiques ou naturelles ; elles ne sont pas la science, mais seulement son point de départ.

349. **Les cinq sciences fondamentales.** — On remarquera, en outre, que des cinq sciences fondamentales, qui ont été énumérées, aucune n'est subalterne d'une autre : mais chacune a des avantages et une excellence propres. Une science peut être subalterne de deux manières, par ses principes et par son objet : par ses principes, s'ils sont la conclusion de la science qui lui est supérieure (ainsi l'arpentage par rapport à la géométrie, la musique par rapport à l'acoustique, la jurisprudence par rapport à la morale, la grammaire par rapport à la logique) ; — par son objet, si cet objet n'est qu'une partie de l'objet de la science supérieure (ainsi l'ornithologie et l'ophiologie par rapport à la zoologie, l'optique par rapport à la physique). Il est bien évident que la science subalterne ne démontre pas ses principes, elle les suppose : elle n'est donc une science complète, parfaite, qu'autant qu'elle communique avec les sciences supérieures et que celui qui

la possède remonte ainsi jusqu'à la source, c'est-à-dire aux premiers principes, évidents par eux-mêmes.

Cela étant, on voit bien vite qu'aucune des sciences fondamentales ne relève absolument d'une autre quant à ses *principes* ni quant à son *objet*. Pour ce qui est des principes, chacune a les siens propres. Il est vrai que les principes de métaphysique sont impliqués dans tous les autres, ils contribuent même à démontrer les principes des sciences physiques, qui sont des principes induits ; mais ils ne suffisent pas sans l'expérience : les principes physiques sont expérimentaux synthétiques et premiers dans leur ordre. Quant aux principes mathématiques, bien qu'ils s'expliquent par le principe de contradiction, cependant ils sont évidents par eux-mêmes. De même pour les principes de logique et de morale. A ce titre, on peut dire que la morale a une certaine indépendance (v. nos 14 et 1152). Son premier principe : « Il faut faire le bien et fuir le mal », n'a pas besoin de démonstration ; il se confirme et s'explique plutôt qu'il ne se démontre.

Pour ce qui est de l'objet, aucune des sciences fondamentales ne partage l'objet d'une autre. La physique traite de la matière et des qualités sensibles ; la mathématique, de la matière intelligible ; la métaphysique, de l'être réel et le plus abstrait ; la logique, de l'être idéal ; la morale, de l'être moral.

Mais si chaque science peut revendiquer une certaine indépendance, cependant elles se subordonnent les unes aux autres à divers égards. La morale est la première en tant qu'elle assigne la fin dernière, qui règle tous les actes de la vie ; la logique, en tant qu'elle est l'instrument de toute science ; la métaphysique, en tant qu'elle traite de l'absolu, de l'être sans condition, et, surtout, de l'Etre suprême. Enfin les sciences mathématiques et physiques méritent plus d'une fois la préférence à cause de leur utilité exceptionnelle et de mieux en mieux sentie. C'est d'elles, en effet, que relèvent immédiatement tous les arts, toutes les industries, toute la vie matérielle des sociétés.

350. **La théologie préside à toutes les sciences** (1). — Jusqu'ici nous n'avons parlé que des sciences purement humaines. La théologie sacrée est une science *sui generis*, fondée sur la parole de Dieu même et traitant de tout ce qui intéresse la destinée surnaturelle de l'homme. Or, il est évident qu'une telle science l'emporte sur toutes par son objet et ses principes : par ses principes, que nous tenons de la Vérité même ; par son objet, qui comprend Dieu, les mystères, les grands faits de l'Incarnation et de la sanctification, l'immortalité de l'âme, etc. D'où il suit que la théologie sacrée doit présider à toutes les connaissances : c'est vers elle qu'elles convergent toutes, c'est d'elle qu'elles s'inspirent, c'est sous son regard qu'elles se rangent pour former l'encyclopédie chrétienne. S. Bonaventure a donc pu dire : *Omnes cognitiones famulantur theologiæ*. Et il serait facile de montrer, en effet, par mille détails, que tous les arts et toutes les sciences, en particulier la philosophie, fortifient la théologie, lui donnent une matière abondante et un corps, s'en éclairent et s'en inspirent, pour rendre, avec elle, gloire à Dieu.

351. **Toute science plonge ses racines dans l'histoire.** — Si nous n'avions pas parlé encore de l'histoire, ce n'est pas qu'elle soit peu importante. Mais l'histoire est une science complexe et étendue à elle seule autant que toutes les autres ; ou plutôt l'histoire n'est pas elle-même une science : c'est un récit des faits, un témoignage ; elle a essentiellement pour objet les faits particuliers et contingents, tandis que la science a pour objet propre et direct le nécessaire et l'universel ; la science est une connaissance des causes, tandis que l'histoire est la connaissance des effets. Mais si l'histoire juge de ce qu'elle raconte, s'éclairant à cette fin de certains principes, elle devient alors une science qui se rattache aux autres connaissances humaines : sciences morales, religieuses, sociales, naturelles, arts, etc.

1) Cf. S. Th. 1ª, q. 1, a. 5.

Chaque connaissance, en effet, a son histoire : elle est même fondée sur l'histoire, puisque toutes les sciences et tous les arts sont fondés de quelque manière sur certains antécédents, certaines pratiques, ou en ont pris occasion pour se développer. A ce titre, l'histoire avec la tradition, dont elle ne se sépare pas, est vraiment la mère de toutes les connaissances.

Montrons-le par quelques exemples. L'histoire de la création, de la révélation, de l'incarnation, de la rédemption, de l'Eglise, de son culte, de sa discipline, a fondé le dogme, le droit canon et la liturgie, toute la théologie en un mot. Les traditions morales, religieuses, philosophiques fondent de quelque manière la philosophie, ou du moins celle-ci ne peut les ignorer qu'à son détriment. Les sciences sociales, à leur tour, sont fondées sur l'histoire civile et politique, sur la connaissance des traditions et des coutumes, de l'état social et de la statistique ; les mathématiques et les sciences physiques ont été connues de nos devanciers, elles ont eu leur histoire avant d'avoir trouvé leurs théories. A plus forte raison, les arts, l'éloquence, la poésie, la peinture, etc. ont été pratiqués avec plus ou moins de succès avant que d'avoir été enseignés et d'avoir défini leur méthode (1). Inutile d'insister. Les Grecs paraissent avoir compris ce rôle de l'histoire, et ils l'ont gracieusement exprimé en disant que Mnémosyne (déesse de la *Mémoire*) était la mère des Muses, c'est-à-dire des sciences et des arts.

352. **Examen des principales classifications.** — Maintenant que nous avons établi les principes d'un système

(1) On peut dire que les sciences sont nées des arts, quoique l'inverse soit peut-être plus vrai encore. L'esprit humain va sans cesse de la pratique à la spéculation et de la spéculation à la pratique, des effets aux causes et des causes aux effets. L'induction et la déduction lui sont indispensables, il s'avance sur l'une et l'autre dans sa marche vers la vérité.

général de toutes les connaissances, il faut examiner les principales tentatives de classification.

1° Le philosophe des Ecritures ramène toute connaissance à la *sagesse*, c'est-à-dire à une sorte de philosophie religieuse. Cette sagesse est à l'image de Dieu ; elle est à la fois spéculative et pratique, une et multiple ; elle embrasse toute science infuse et toute science acquise. Ce n'est là qu'une vue très générale sur les connaissances, mais il n'en est pas de plus sublime (*Sag.* VII, VIII).

2° De la classification d'Aristote ou plutôt de ses vues sur les sciences, dont nous nous sommes inspiré, il y a peu à dire (1). Aristote s'est borné aux principes. A une époque où la plupart des sciences n'étaient pas nées ou n'étaient pas encore assez développées pour se distinguer de la philosophie, on ne pouvait pousser bien loin une classification universelle.

3° Au XIIIe siècle, saint Bonaventure esquisse une classification dans son opuscule *de Reductione artium ad theologiam*. Il y distingue quatre lumières ou principes de connaissances, d'où quatre embranchements : les sept arts mécaniques (industrie et commerce), les beaux-arts, la philosophie, la théologie. La philosophie est subdivisée en logique, naturelle et morale. La première comprend la grammaire, la logique proprement dite et la rhétorique ; la seconde, les sciences physiques, les mathématiques et la métaphysique ; la troisième, la morale individuelle, la morale domestique et la politique. La théologie comprend aussi trois parties : le dogme, la morale chrétienne et la mystique. Cette classification, si belle et si régulière, est devenue insuffisante en ce qui concerne les connaissances secondaires.

4° Plus tard les tentatives de classification changent de caractère. Bacon distingue trois connaissances fondamentales, qui correspondent à la mémoire, à l'imagination et à la raison ; ce sont : l'*histoire*, la *poésie* et la *philosophie*. L'histoire est naturelle ou civile. La philosophie a pour objet Dieu, la nature ou l'homme.

(2) Voir cependant le chanoine MARIÉTAN, *Problème de la classification des sciences, d'Aristote à saint Thomas*, 1902. — V. aussi notre *Synthèse des connaissances*, 1903.

Les Encyclopédistes acceptent cette classification et essaient de la compléter. Mais on ne peut corriger un système qui pèche par la base. Ce n'est pas selon nos facultés de connaître qu'il faut diviser les connaissances, mais plutôt selon leurs objets, ainsi qu'on l'admet aujourd'hui.

5° Comte divise les sciences en *abstraites* et en *concrètes*. Celles-ci sont les premières à naître et les dernières à se former. Comte ne croit pas qu'elles soient constituées, et, pour ce motif, ne tente même pas de les classer. C'est parmi elles que viendraient la minéralogie, la botanique, la zoologie, etc. Quant aux sciences abstraites, qui sont les sciences fondamentales, elles forment six groupes : les mathématiques, l'astronomie, la physique, la chimie, la physiologie et la sociologie, à laquelle s'ajoute la morale. Les phénomènes observés par la sociologie sont les plus complexes, ils impliquent les phénomènes physiologiques ; ceux-ci impliquent les phénomènes chimiques, qui eux-mêmes impliquent les physiques et les astronomiques. Les mathématiques observent les phénomènes les plus simples ; elles servent de fondement à toutes les sciences, tandis que la sociologie en est le couronnement. Mais cette distribution des sciences, malgré ses mérites de détail, encourt les mêmes reproches que le système philosophique dont elle est l'expression. Comte n'était pas fondé à supprimer la métaphysique, la logique, la psychologie rationnelle, la théologie.

6° Ampère (1) a divisé les sciences, suivant leurs objets, en deux règnes : les sciences cosmologiques (sciences du monde) et les sciences noologiques (sciences de la pensée).

(1) Voir *Essai sur la philosophie des sciences ou Exposition analytique d'une classification naturelle de toutes les connaissances humaines.*

Au moyen d'une série de subdivisions constamment dichotomiques, ces deux règnes forment d'abord 4 sous-règnes, puis successivement 8 embranchements, 16 sous-embranchements, 32 sciences de premier ordre, 64 sciences de second ordre, 128 sciences de troisième ordre. Voici les 8 embranchements : sciences mathématiques — physiques — naturelles — médicales — philosophiques — nootechniques — ethnologiques — politiques. — On a pu reprocher à cette classification, œuvre d'un puissant esprit, l'abus excessif du néologisme et des divisions systématiques, moins naturelles que savantes. En outre, s'il est vrai que les sciences doivent se diviser suivant leur objet, il ne faut pas oublier d'avoir égard principalement à l'objet formel. On ne peut donc opposer dès le début la matière à la pensée, parce qu'elles tombent indistinctement sous certaines sciences générales.

7° Spencer (1) divise la science en abstraite, en abstraite-concrète et en concrète. La science abstraite comprend la logique et les mathématiques; la science abstraite-concrète comprend la mécanique, la physique, la chimie, etc. ; la science concrète comprend l'astronomie, la géologie, la sociologie, etc. On a déjà dit ce qu'il faut penser de la division des sciences en abstraites et en concrètes. Les autres principes sur lesquels repose cette classification, tombent sous les mêmes critiques que le système du philosophe anglais.

8° L'abbé Moigno (2) divise les connaissances humaines en spéculatives et en pratiques, c'est-à-dire en sciences et en arts. Les sciences sont théoriques ou historiques. Les sciences théoriques ont pour objet l'être en général, d'où l'ontologie, ou bien l'être en particulier : substances et modes. La substance est purement spirituelle, ou mixte ou corporelle : d'où la théodicée, la théologie, la psychologie, puis l'anthropologie et les sciences physiques. Quant

(1) Voir *Classification des sciences*.
(2) Voir les *Splendeurs de la foi*, t. III, p. 1484, tableau.

aux modes de l'être, les uns appartiennent à une substance simple, les autres à une substance étendue. Les premiers seraient l'objet d'une science à créer ; les seconds sont l'objet des mathématiques. Parmi les arts on remarque la logique, l'éloquence, la poésie, les beaux-arts, la pédagogie, la médecine opératoire, l'art politique, l'art militaire, la vétérinaire, la culture, les arts scientifiques et les arts empiriques. Les uns et les autres sont mécaniques, ou physiques, ou chimiques.

Dans cette classification, comme dans celle d'Ampère, l'objet formel des sciences est trop négligé ; de là une grande confusion. Les sciences théologiques ne sont pas nettement séparées de la théodicée ; elles sont mêlées aux sciences philosophiques. Celles-ci, au lieu d'être groupées ensemble comme une famille naturelle, sont rompues et disséminées. L'ontologie est à la tête de toutes les connaissances, avec la théodicée. La logique est rejetée parmi les arts. On ne peut séparer d'une manière aussi radicale la théorie de la pratique. Plusieurs connaissances paraissent tenir également de l'une et de l'autre : ainsi la logique, la médecine, la chirurgie.

353. **Esquisse d'une classification. Sciences simples et sciences complexes.** — Avant d'esquisser une classification qui réunit peut-être tout ce que les précédentes offrent de plausible, nous ferons une remarque qui préviendra bien des objections. Il ne peut être question ici que de classer des sciences simples ou du moins n'embrassant que des connaissances de même genre : par ex. l'arithmétique, la physique, la chimie, les sciences morales, politiques, littéraires. Il y a des sciences qui, outre qu'elles sont complexes, embrassent des connaissances fort diverses ; d'où il suit que toute classification rigoureuse les divise. Telles sont l'anthropologie, la géographie, les sciences militaires, pédagogiques. L'anthropologie, en effet, emprunte à l'histoire naturelle et à la psychologie ; la géographie, à l'histoire, à la géologie, à l'ethnologie, à la

physique, etc. ; car quel est le professeur de géographie qui se bornera aujourd'hui à une description raisonnée de la surface de la terre? La pédagogie renferme des éléments non moins hétérogènes (culture intellectuelle, morale, physique), et qui n'ont pas d'autre unité que celle du but à obtenir. Cette facilité et même cette nécessité de créer des sciences complexes, qui n'ont de nouveau que cette complexité, est une marque frappante des rapports étroits qui unissent indissolublement toutes les connaissances humaines.

Ceci étant bien observé, et toute liberté étant reconnue à chacun de grouper telles ou telles sciences, d'ailleurs fort distinctes, suivant les intérêts du moment, le but particulier à atteindre, le genre d'éducation à donner, voici brièvement un système des connaissances humaines.

Elles se partagent en cinq embranchements : la *science*, qui a pour objet formel le *vrai*, ou le beau, mais intelligible plutôt que sensible ; — les *beaux-arts*, qui ont pour objet le *beau*, devenu sensible ; — la *culture*, qui a pour objet le *bien* ; — l'*industrie*, qui s'applique à l'*utile* ; — le *commerce*, qui joint à l'utile l'*opportun*, donnant toutes choses utiles par elles-mêmes en temps et lieu convenables.

On n'expliquera ici que le premier embranchement. La science s'éclaire des principes révélés ou des principes de la raison : de là les *sciences théologiques* et les *sciences* purement *humaines*. Les premières comprennent le *dogme*, la *morale* et la *mystique*, le *droit canon*, la *liturgie*, etc. Inutile d'insister sur les rapports particuliers du dogme avec la métaphysique et en général avec la philosophie : de ces rapports est née la *scolastique*. Les rapports ne sont pas moins étroits entre la morale théologique et la morale naturelle, le droit canon et le droit civil, etc. Les sciences humaines se divisent ensuite selon les degrés d'abstraction, comme il a été dit, en *logiques*, *métaphysiques*, *morales*, *mathématiques*, *physiques*. A la logique se rapportent assez bien la grammaire, la philologie, les connaissances littéraires, parmi lesquelles la poésie, l'éloquence, qui ont des rapports étroits avec les beaux-arts et s'éclairent de la psychologie non moins que de la logique. La métaphysique, à son tour, générale ou particulière, comprend une foule de connaissances. Sans parler de la théodicée ni de la psychologie, elle comprend, totalement ou en partie, la philosophie de la nature, l'esthétique. La morale comprend ou domine la jurisprudence, la politique, toutes les sciences sociales et les sciences militaires, si complexes, qui empruntent beaucoup aux mathématiques et à la physique. Aux sciences morales on peut rapporter encore l'histoire proprement dite, considérée du moins dans ses conclusions morales. Autrement, si l'histoire est prise avec toute extension, elle est une connaissance universelle, et alors chaque science peut se dédoubler en deux éléments pour ainsi dire : l'un historique ou expérimental, et l'autre doctrinal.

Les mathématiques comprennent : l'algèbre, qui s'occupe des quantités les plus générales, les plus abstraites ; l'arithmétique, qui s'applique à la quantité discrète, au nombre ; la géométrie, qui s'occupe des dimensions, figures, etc. ; la mécanique, qui traite des mouvements, etc.

Les sciences physiques comprennent la physique proprement dite, qui traite des qualités sensibles des corps : lumière, son, chaleur, électricité, etc. ; la chimie, qui traite des éléments sensibles des corps ; l'histoire naturelle, qui s'occupe des minéraux et des espèces vivantes : d'où la minéralogie, la botanique, la zoologie, avec les sciences qui traitent de la vie en général (biologie, physiologie) ; la géologie, qui traite de la constitution du globe et particulièrement des couches solides, roches, etc. ; la géographie, qui décrit la surface du globe et entre dans des rapports étroits avec l'histoire ; enfin l'astronomie, qui est comme la géographie du ciel. Mais, en tant que l'astronomie s'occupe du mouvement des astres, elle emprunte beaucoup à la mécanique et aux mathématiques les plus abstraites.

Telles sont, à grands traits, les principales divisions de la science. Bien qu'il soit difficile, et même impossible, d'arriver à une classification complète et définitive, il est très utile de rechercher quel est en cette matière le meilleur système, et de découvrir par là quelles sont les relations essentielles et l'importance relative de toutes les connaissances. D'ailleurs, si l'*arbre encyclopédique* est toujours inachevé, toujours croissant et en voie de modification, c'est la loi de l'esprit humain, qui sans pouvoir renier ses principes, ni détruire les sciences acquises, cherche toujours de nouveaux arrangements et même de nouvelles conclusions (1).

(1) Parmi les ouvrages encore récents sur la classification des sciences on peut citer : Edm. GOBLOT, *Essai sur la classification des sciences*, 1898 ; Adrien NAVILLE : *Nouvelle classification des sciences*, 2e éd., 1901; chan. MARITAIN, *Problème de la classification des sciences d'Aristote à S. Thomas*, thèse latine 1902.

CHAPITRE XVIII

DE LA MÉTHODE (1)

354. **La méthode ; son importance.** — Ces derniers chapitres de logique complètent les précédents. Tout ce qui a été dit des critériums, des universaux, des premiers principes et des sciences converge en définitive vers la méthode. C'est à elle de recourir, selon les circonstances, à tel ou tel critérium, d'organiser les idées, de chercher les principes et de s'en éclairer, de déterminer pour chaque science la meilleure manière de l'apprendre et de l'enseigner : elle résume, avec le problème de la certitude, toute la logique.

De là son importance. Descartes déclarait qu'il devait tout à sa méthode. Celle-ci est fausse, sans doute ; mais, malgré ses défauts, elle a rendu de grands services à son auteur. Il importe, en effet, à chaque esprit de choisir une voie, d'user avec constance des mêmes procédés d'étude et d'enseignement, de s'imposer une discipline, en un mot, de trouver une méthode. Car celle-ci, comme son

(1) Parmi les publications les plus récentes sur la méthode on peut citer : abbé PIAT, *Méthodologie d'après Bacon et Descartes*, articles dans la Revue de l'Institut catholique de Paris, 1908 ; ALIBERT, *Méthode pédagogique spécialement applicable à la philosophie*, 1907 (Paris, Beauchesne) ; *De la méthode dans les sciences*, ouvrage en collaboration, rédigé par MM. P. F. Thomas, Em. Picard, Paul Tannery, Painlevé, Th. Ribot, etc. ; MICHOTTE, *A propos de la méthode d'introspection dans la psychologie expérimentale*, Revue néo-scolastique, 1907, octobre ; CAEYMAEX, *Cours de méthodologie à l'usage des élèves du grand séminaire de Malines* (Malines, Dessain).

nom l'indique (μετά, selon ; ὁδός, voie), n'est rien moins que tout ce que nous venons de dire : elle consiste dans l'ordre que l'esprit observe, dans les procédés auxquels il s'assujettit, dans la voie qu'il se trace et qu'il suit pour atteindre la vérité et pour y conduire ceux qui n'y sont pas arrivés encore.

355. **Méthode d'autorité, éclectique, etc.** — En raison de son principe, la méthode est dite d'*autorité* ou *indépendante*, suivant qu'elle s'appuie sur l'autorité ou sur des vues personnelles. Il est clair que la méthode d'autorité est celle qui convient à la théologie, à l'histoire ; elle n'est pas à négliger même en philosophie, où il importe de consulter les traditions et les opinions. Combinée avec la méthode indépendante ou rationnelle, la méthode d'autorité ou historique a donné en philosophie la *méthode éclectique* ou l'éclectisme.

Quant à la méthode indépendante, elle est *ontologique* ou *psychologique*. Celle-ci est *empirique*, ou *idéaliste*, ou *expérimentale et rationnelle*. La méthode ontologique est celle des ontologistes, qui regardent Dieu comme le principe de l'*existence* des choses et de la *connaissance* que nous en avons. La méthode psychologique consiste à chercher l'origine de la science dans les données de la conscience et des sens. Parmi les partisans de cette méthode, les uns sont empiristes, ils ne cherchent la science que dans les données des sens ; les autres sont idéalistes, ils ne cherchent la science que dans les idées ; d'autres enfin allient ces deux principes de connaissance, les sensations concrètes et les idées abstraites ; ils pratiquent la méthode *expérimentale* sans être empiristes, et la méthode *rationnelle* sans être idéalistes.

A la méthode expérimentale et à la méthode rationnelle se rattachent les méthodes dites *à priori* et *à posteriori* : la première, en effet, s'appuie sur les idées pures de la raison ; la seconde, sur l'expérience. Nous verrons comment ces deux méthodes doivent se combiner et non s'exclure.

356. **Analyse et synthèse.** — En raison des procédés qu'elle emploie, la méthode est *analytique* ou *synthétique*. L'analyse (ἀνάλυσις ; de ἀναλύω, *résoudre*) décompose ; elle procède du tout réel aux parties, des effets aux causes, des choses complexes et particulières aux choses simples et générales. La synthèse (σύνθεσις, *compositiōn*), au contraire, compose ; elle procède des parties au tout, des causes aux effets, des choses simples et générales aux choses complexes et particulières.

A la méthode analytique correspond l'*induction* ; à la méthode synthétique, la *déduction* (v. nº 161).

Ces expressions d'analyse et de synthèse ont été empruntées aux sciences, où leur sens est clair. C'est ainsi qu'on décompose par analyse un polygone en triangles, pour mesurer chacun d'eux, et qu'on les recompose par synthèse, pour avoir la superficie du polygone. C'est ainsi encore qu'en chimie on décompose par analyse l'eau en ses éléments, pour les recomposer par synthèse. Ces exemples d'analyse et de synthèse ne prêtent pas à la moindre équivoque. Mais, en philosophie, l'analyse et la synthèse semblent parfois se confondre, si bien que les uns regardent comme une analyse ce qui est regardé par d'autres comme une synthèse. Cela provient de ce que l'on confond l'*extension* avec la *compréhension* des idées et le tout *logique* avec le tout *réel*. Par exemple, on croira faire une analyse en divisant le genre en ses espèces et en concluant de l'un aux autres, lorsque, en réalité, on fait plutôt une synthèse. Tel philosophe parlera d'analyser l'idée d'être et d'appliquer l'analyse à la métaphysique, lorsque, en réalité, l'idée d'être est la plus simple, la plus indécomposable des idées, et que la méthode de la métaphysique est surtout synthétique. Telle est encore la méprise de Condillac, qui, en se flattant de ne pratiquer que l'analyse, se bornait à la synthèse et poursuivait jusqu'au bout de chimériques hypothèses.

Il est évident que l'analyse précède la synthèse dans la création des sciences, car le tout est connu distinctement

avant les parties et le concret avant l'abstrait. C'est par l'analyse principalement que l'on trouve les causes et les lois ; c'est par la synthèse ensuite que l'on descend des causes aux effets, des lois aux phénomènes. L'esprit procède de la même manière dans la création des arts : poésie, éloquence, etc. L'analyse des chefs-d'œuvre et des procédés artistiques fait trouver les règles du beau ; ces règles ensuite nous permettent de créer à notre tour des œuvres d'art ou du moins de les critiquer.

357. **Méthode générale, méthode particulière.** — La méthode peut être dite *générale* ou *particulière* par rapport aux connaissances (objet), ou par rapport aux esprits (sujet). De là, pour ainsi dire, quatre méthodes : la première convient à toutes les connaissances ; — la seconde, à tous les esprits ; — la troisième ne convient qu'à certaines connaissances ; — la quatrième ne convient qu'à certains esprits. C'est à cette méthode particulière et même toute personnelle que Descartes fait allusion quand il dit : « Mon dessein n'est pas d'enseigner ici la méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte j'ai tâché de conduire la mienne. »

358. **Règles générales de la méthode.** — Ici nous devons nous borner aux règles qui conviennent à toutes les sciences ou du moins au commun des esprits. Elles peuvent se ramener à la suivante : *Il faut procéder du connu à l'inconnu.*

En effet, le connu seul peut être une lumière, et il n'éclaire que dans la mesure où il se révèle. On se gardera donc de démontrer *obscurum per obscurius* ; mais on ira des choses plus certaines et mieux démontrées à celles qui le sont moins. On s'élèvera des choses concrètes, sensibles, aux choses intelligibles, abstraites, et on ne descendra de celles-ci aux premières que lorsque l'idée sera devenue plus claire que l'image ou la sensation. On ira des effets constatés aux choses cachées ou douteuses ; puis, des causes

certaines, évidentes, aux effets douteux, des causes présentes aux effets à venir. Il pourra se faire que des choses difficiles en elles-mêmes nous soient mieux connues que des choses faciles : alors on ne craindra point d'aller du difficile au facile, ou plutôt on n'aura égard qu'à la facilité ou à la difficulté relatives.

Toutefois, cette règle souffre exception ; car il peut être utile d'aborder, en commençant, les difficultés capitales, lorsque de leur solution dépend celle de toutes les autres. C'est ce qui fait dire à saint Thomas qu'il faut commencer toute étude non par ce qu'il y a de plus facile, mais par ce qui doit être compris pour l'intelligence du reste.

On aura surtout égard au sujet. Tel esprit réfléchi et déjà mûr apprendra un art par beaucoup de raisonnement, tandis que l'enfant ne s'instruira guère que par la pratique. S'ils changeaient de méthode, l'un et l'autre se consumeraient dans une application stérile.

Le progrès dans la connaissance devra se faire d'une manière continue, non par saccade et soubresaut. Il faudra que chaque vérité nouvelle s'appuie sur les précédentes, comme une conclusion sur ses principes, ou du moins soit éclairée par elles et les explique à son tour ; toutes les connaissances acquises devront faire corps les unes avec les autres, au lieu de rester isolées, car leur isolement ne peut que les affaiblir et nuire à la solidité de l'esprit. C'est là un des plus grands défauts de l'enseignement contemporain, dont les parties ne sont point liées entre elles par une saine et solide philosophie. — Ajoutons à ces règles générales celles de Descartes, elles se justifient par ce que nous venons de dire :

359. **Règles de Descartes.** — 1° « Ne recevoir pour vrai que ce qui est reconnu évident.

« 2° Diviser chacune des qualités qu'on examine en autant de parcelles qu'il se peut et qu'il est requis pour les mieux résoudre.

« 3° Conduire ses pensées par ordre, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, à la connaissance des plus composés.

« 4° Faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales qu'on puisse s'assurer de ne rien omettre. » On ajoute une cinquième règle empruntée à Bossuet :

« 5° Ne jamais abandonner les vérités une fois démontrées, quelque difficulté qu'on éprouve à les concilier avec une autre vérité. » Il n'est permis d'abandonner que les hypothèses (1).

On pourrait formuler bien d'autres règles encore, en s'inspirant de tout ce qui a été dit au cours de la logique. Telle est celle-ci, de Cicéron, déjà citée : « Quel que soit le sujet que l'on traite, il faut partir de la définition, afin que l'on sache bien de quoi il est question. »

Venons maintenant à des considérations moins générales. Que faut-il penser des méthodes particulières que nous avons distinguées et de quelques autres? Comment se justifient-elles et quel est leur emploi?

THÈSE. — *On ne peut qu'approuver la méthode expérimentale et rationnelle, en rejetant les méthodes empirique, idéaliste et ontologique, — comme aussi la méthode dite de construction. — Quant à la méthode d'autorité et à l'éclectisme, la première n'est pas une méthode universelle et la seconde ne peut être acceptée qu'avec certaines réserves. — En ce qui concerne l'analyse et la synthèse, elles doivent être employées concurremment, chacune plus ou moins, selon les*

(1) Leibniz et d'autres, avec lui, ont vivement critiqué ces règles. Mais, interprétées dans leur meilleur sens, elles se justifient. Au sujet de la première règle, par exemple, il est clair qu'il faut accepter une foule de vérités avant toute évidence personnelle. Toutefois, ces vérités s'appuient sur des témoignages, reconnus suffisants par la raison. On s'explique cependant la sévérité de Brunetière pour cette règle, dont le rationalisme a tant abusé.

connaissances dont il s'agit. — Enfin la méthode cartésienne ne peut être acceptée, car elle induit en toutes sortes d'erreurs.

360. **Méthode expérimentale et rationnelle.** — On ne peut que l'approuver à l'exclusion des autres. Elle seule, en effet, convient, à notre nature et peut nous donner la science. Elle convient à notre nature ; car elle s'appuie à la fois sur les sens et sur l'intelligence, sur les facultés subjectives (conscience) et les facultés objectives (sens extérieurs, raison). Seule aussi elle peut donner la science ; car elle s'appuie également sur les principes et les faits.

C'est pourquoi nous rejetons : 1° la méthode *empirique*, qui n'a recours qu'au témoignage des sens, ou tout au plus à celui de la conscience, et néglige les principes absolus de la raison ; 2° la méthode *idéaliste*, qui, au contraire, ne tient compte que des idées et de la raison, et s'interdit toute connaissance du monde extérieur ; 3° la méthode *ontologique*, qui, elle aussi, n'accorde point la part nécessaire aux facultés sensibles dans l'acquisition de la connaissance.

361. **Objections des ontologistes.** — 1° Ici les ontologistes nous adressent des objections spécieuses. Savoir, disent-ils, c'est connaître par les causes. Or la cause suprême est Dieu. D'où il suit que la science doit atteindre Dieu et tout connaître par lui.

Rép. — La science s'achève, il est vrai, par la connaissance des effets dans leur cause, et partant des créatures en Dieu ; mais elle s'applique d'abord à connnaître les effets ; or, il s'agit ici de la méthode à observer pour acquérir la science. Ensuite, Dieu est sans doute la cause des choses ; mais il n'est pas la première qui tombe sous notre connaissance naturelle : donc la science de Dieu n'est pas la première qui s'acquière. De plus, nous ne connaissons Dieu que d'une manière abstraite et par analogie avec les créatures : d'où il suit qu'alors même que notre science doive s'achever en tout ramenant à lui, cependant nous

ne voyons pas tout en lui. Nous voyons Dieu dans les créatures plutôt que les créatures en lui. Nous voyons tout par l'idée d'être plutôt que par l'idée de Dieu.

2° On insiste en disant que les choses ne sont intelligibles, connaissables, qu'autant qu'elles sont existantes, en acte. Or c'est Dieu qui les rend telles. C'est donc lui qui les rend connaissables.

Rép. — Dieu rend les choses existantes, actuelles, mais comme cause efficiente et extrinsèque, non point comme cause formelle : dire le contraire, ce serait soutenir le panthéisme. D'où il suit que les choses sont connaissables par elles-mêmes, par leur propre actualité, bien qu'elles la tiennent de Dieu. L'homme connaît donc les choses sans pour cela connaître Dieu.

362. **Méthode de construction.** — De la méthode des ontologistes se rapproche la méthode dite de construction (v. n° 271). Spinosa et Vico paraissent l'avoir proposée les premiers. Elle présente quelque chose de plausible, et il faut convenir que l'esprit ne connaît bien le vrai qu'autant qu'il se l'assimile et qu'il sait construire en système toutes ses connaissances particulières. Mais les prétentions du transcendantalisme vont bien au delà. L'esprit ne connaîtrait les choses qu'autant qu'il les crée, il ne connaîtrait que les effets dont il est la cause. D'après Hégel, les choses sont parce que nous les pensons, nous les faisons en les pensant, la pensée et la réalité s'identifient. L'homme se créerait donc lui-même en prenant conscience de ce qu'il est ; il créerait Dieu et le monde en les pensant et en les distinguant de lui. Nous sommes en pleine rêverie panthéiste.

363. **Critique.** — Cette méthode ne vaut pas plus que la doctrine dont elle est l'instrument et le fruit. Elle tombe sous les critiques suivantes :

1° L'homme ne mesure pas la vérité, mais il est mesuré par elle ; il ne la fait pas, mais seulement il la fait sienne ; il la découvre et se l'assimile sans la faire dépendre autrement de lui.

2° Ensuite, si la science est la connaissance de notre propre causalité, il faudra dire que notre connaissance est bien étroite, car notre causalité est bien limitée, ou bien il faudra dire que notre causalité s'étend à tout ce que nous connaissons, à Dieu, à l'univers entier ; ce qui est une parfaite absurdité et un monstrueux panthéisme.

3° Ce n'est pas tout. Si l'homme ne connaît que ce qu'il fait, comme il ne peut pas se faire lui-même, il faudra bien qu'il s'ignore lui-même. Quoi qu'en dise Hégel, l'homme ne peut pas se produire lui-même, mais seulement prendre connaissance de lui-même, ce qui est bien différent.

4° Et puis pourquoi exiger ici que le connaissant et le connu soient dans le rapport de cause à effet ? Il suffit que l'un soit intelligible et que l'autre ait la faculté de connaître pour que la science soit donnée.

5° Enfin, non seulement la connaissance n'est pas une conséquence de la causalité, mais elle la précède plutôt : la cause n'agit qu'autant qu'elle connaît ou qu'elle est dirigée. L'homme en particulier, considéré comme homme, n'agit qu'autant qu'il connaît : ce n'est donc point parce qu'il produit les choses qu'il les connaît, mais c'est plutôt parce qu'il les connaît qu'il les produit.

364. **Méthode d'autorité. Eclectisme.** — En ce qui concerne la méthode d'autorité, il suffit presque de rappeler ce qui a été dit de l'usage de l'autorité comme critérium. L'autorité est le premier fondement des sciences théologiques et historiques ; mais elle ne fonde point la philosophie et les sciences humaines. La méthode d'autorité n'est donc pas universelle. Tout ce que l'on peut dire, c'est qu'il est utile de consulter toujours l'autorité, alors même qu'on ne peut la suivre.

En ce qui concerne l'éclectisme, il faut déterminer ses principales formes avant de se prononcer sur sa valeur et son emploi. D'une manière générale, l'*éclectisme* est « la doctrine des philosophes qui, sans adopter de système particulier, choisissent, dans les divers systèmes, les

opinions qui leur paraissent les plus vraisemblables ». Malgré leurs protestations, les partisans de l'éclectisme tombent souvent dans le *syncrétisme*, qui est la combinaison de divers systèmes inconciliables entre eux.

L'éclectisme n'est pas nouveau. Déjà les néo-platoniciens l'avaient élevé au rang d'une méthode. Ils pensaient, en effet, que tous les philosophes sont tombés d'accord en définitive sur les principales vérités. Il suffirait donc de choisir les conclusions les plus communes de tous les systèmes pour trouver le système philosophique le plus parfait.

Au XIXe siècle, l'éclectisme reprit faveur avec Cousin, qui essaya de dégager une philosopphie des systèmes antérieurs. Il insistait sur les affirmations suivantes : il n'y a pas d'erreur absolue ; l'erreur n'est qu'une vérité incomplète, une vérité dont on abuse. — Il n'y a donc pas de système philosophique absolument faux, il n'y a que des systèmes incomplets. — Il suffirait donc de connaître parfaitement l'histoire des systèmes, de les expliquer, de les compléter les uns par les autres, de dissiper surtout les malentendus et les oppositions de mots, pour découvrir la vraie philosophie ou celle qui s'en rapproche le plus, etc. Mais Cousin a varié beaucoup dans l'exposé de ces idées. Souvent il paraît subordonner sa méthode historique à une doctrine déjà formée, au spiritualisme, et il se défend énergiquement de syncrétisme, c'est-à-dire d'une combinaison aveugle ou peu judicieuse de systèmes opposés.

365. **Eclectisme des Pères**. — Cet éclectisme nous rappelle par certains côtés celui des Pères de l'Eglise. Eux aussi choisirent dans les systèmes anciens des éléments de vérité et les acquirent à la philosophie chrétienne. Mais ils se servirent, à cette fin, de principes supérieurs : de l'autorité de l'Ecriture et de l'Eglise, en ce qui concerne la religion ; de leur propre raison, en ce qui concerne la philosophie. Les Pères de l'Eglise se comparaient justement aux Hébreux qui, au sortir de l'Egypte, s'emparèrent de l'or et des richesses de leurs persécuteurs pour les consacrer au culte du vrai Dieu ; ainsi s'emparèrent-ils des vérités contenues dans la philosophie païenne pour les faire servir à la démonstration ou à l'explication de l'Evangile.

366. **Critique de l'éclectisme**. — Un certain éclectisme est donc juste, et la méthode historique, en particulier, est nécessaire. Mais l'éclectisme alexandrin et celui de Cousin ne sont pas justifiés dans leur ensemble. On ne peut ériger l'éclectisme en méthode première et générale, car il en suppose une autre. Cousin lui-même a écrit cet aveu : « L'éclectisme suppose un système déjà formé, qu'il enrichit et qu'il éclaire encore. » Mais alors pourquoi louer l'éclectisme comme on l'a fait et substituer à la philosophie son histoire ? En fait, Cousin s'est montré syncrétiste : il s'est consumé à combiner la philosophie du sens commun avec le kantisme et même le panthéisme ; son système n'est pas un, ou si l'on veut, il en eut plusieurs. Le spiritualisme qui avait semblé résumer ses enseignements et rallier son école, a tourné tantôt à l'idéalisme, tantôt au panthéisme, tantôt au rationalisme et au scepticisme religieux. Ajoutons à cette critique générale les réserves suivantes :

1° Il est faux que les philosophies ne diffèrent que par la forme ou quelques affirmations seulement : il y a entre nombre de systèmes des oppositions radicales, irréductibles, par ex. entre le panthéisme et le monothéisme, le matérialisme et le spiritualisme.

2° Il n'est pas exact de tous points que l'erreur ne soit qu'une vérité dont on abuse. Sans doute on ne peut affirmer aucune erreur sans supposer quelque vérité ; mais ce que l'on affirme formellement peut être absolument faux, par ex. ceci : Dieu n'est pas.

3° Ce que nous disons de l'affirmation fausse, il faut le dire aussi du système faux. Considéré formellement, dans

ses affirmations propres, il peut ne contenir aucune vérité. Mille systèmes faux ne donneraient pas, si on les passait au creuset, autant de vérités qu'un seul.

4° Enfin, quand bien même tous les systèmes faux contiendraient ensemble tous les éléments de la vérité, il ne suffirait point de rencontrer tous ces éléments épars pour trouver la vérité elle-même : il faudrait encore unir ces éléments et leur donner la *forme*. Or c'est là précisément ce qui fait le vrai système : il n'est pas contenu formellement dans tous les systèmes erronés, quelque riches qu'ils soient de vérités particulières, et il vaut plus à lui seul que tous les autres ensemble.

C'est par une méprise analogue que plusieurs ont prétendu que l'idée de Dieu avait été aussi complète dans le paganisme que dans la religion chrétienne. Rien de plus faux. En supposant que tous les attributs divins aient été reconnus un à un par les païens et célébrés dans leurs ouvrages, l'idée divine ne se trouve nulle part comme dans la profession de foi chrétienne : toutes les théologies païennes ensemble ne donneront jamais l'Evangile.

367. **Emploi de l'analyse et de la synthèse.** — L'analyse et la synthèse doivent être employées concurremment. Cela résulte d'abord de la nature même de la science, qui consiste à remonter des effets aux causes, des phénomènes aux lois, du tout aux parties, des idées complexes aux idées simples, puis à descendre des causes aux effets, etc. Or le premier mouvement se fait par l'analyse, le second par la synthèse. Par exemple, pour connaître l'homme, il faut d'abord l'analyser dans son âme et dans son corps : dans son âme, en distinguant toutes ses facultés, tous ses actes, toutes ses qualités, etc. ; dans son corps, en distinguant tous les organes et en étudiant les fonctions de chacun. Mais là ne s'arrête pas la science. Il faut ensuite recomposer le tout que l'on vient d'analyser et voir comment toutes les facultés s'harmonisent ensemble et dépendent les unes des autres, comment tous les organes

s'appuient mutuellement et vivent d'une même vie. L'unité essentielle, la forme substantielle, en un mot la nature de l'homme n'est bien connue que par la synthèse (1).

Une seconde preuve est tirée de nos facultés de connaissance. Les unes sont sensibles : elles nous donnent les faits, le contingent ; les autres sont intellectuelles ; elles nous donnent les principes absolus. Or, les faits, par ex. les sensations, les expériences, sont le point de départ de l'analyse ; et les principes absolus sont le point de départ de la synthèse. Vouloir se suffire avec l'analyse seule ou la synthèse seule, c'est renoncer à l'une ou à l'autre moitié de nous-mêmes, sinon même à toutes les deux, car l'une n'agit guère sans l'autre ; c'est méconnaître notre propre nature et les conditions dans lesquelles la vérité peut nous être donnée.

Enfin nous pouvons parcourir toutes les sciences principales et montrer que chacune doit recourir et à l'analyse et à la synthèse, plus ou moins assidûment selon sa nature. En logique, il faut analyser nos idées, nos jugements, nos raisonnements, et, d'autre part, établir des principes, des règles, des lois, et en montrer l'application. — En ontologie, il faut pousser l'analyse jusqu'aux notions les plus simples, jusqu'aux réalités les plus générales, puis recomposer exactement ce que l'on a divisé. — De même, dans la philosophie de la nature, ce n'est pas *à priori* que nous découvrons les lois, mais par l'induction

(1) Vacherot a écrit quelques bonnes pages (V. *Le nouveau spiritualisme*) contre cette méthode de l'analyse à outrance et exclusive, pratiquée par Taine et les sensualistes de même école. Ils décrivent, dit-il, les groupes de sensations, d'images, d'idées, qui sont la matière de nos jugements et de nos raisonnements, et l'on ne peut contester les résultats de cette œuvre d'analyse. Mais ils outrepassent leur droit, lorsqu'ils déclarent qu'il n'y a rien dans l'homme que les éléments qu'ils ont séparés. Sans compter que cette conclusion révolte la conscience, il est évident que le composé, dont on a séparé les parties, est autre chose encore que ces parties mêmes : il est de plus leur unité, l'école dirait *leur forme*. Or les empiristes ne peuvent trouver par l'analyse que la matière ou l'élément.

et par l'analyse. Ces lois, une fois connues, nous livrent la connaissance générale du monde. — A son tour, la psychologie a une partie expérimentale et une partie rationnelle : il faut partir des faits pour connaître l'âme, sa nature, ses facultés, puis expliquer les faits par les facultés et la nature. — En théodicée, nous remontons par l'analyse à la première cause, puis, de son existence, nous déduisons tous ses attributs. — En morale, nous cherchons les lois, puis, à leur lumière, nous réglons la conduite. — Quant aux mathématiques, elles n'usent pas seulement de synthèse et de déduction, mais elles s'appuient aussi sur de véritables analyses, des inductions et des hypothèses. — Les sciences physiques, moins parfaites que les mathématiques, ont recours plus souvent à l'analyse qu'à la synthèse, à l'induction qu'à la déduction ; cependant elles ne se priveraient pas de celle-ci sans perdre par là même leur caractère de science. Pour être fécondes, les inductions scientifiques sont liées à mille déductions, et l'analyse se poursuit en s'appuyant sur des synthèses provisoires. C'est ainsi que Leverrier trouve une nouvelle planète autant par déduction que par induction, par synthèse que par analyse. C'est donc à tort que les positivistes présentent l'analyse comme la seule méthode de découverte.

368. **Pas de méthode unique dans les sciences.** — Nous voyons par là qu'on ne peut imposer à toutes les sciences une seule méthode. Descartes parut se flatter de procéder en toute science *d'une manière géométrique* et de démontrer toute vérité comme un théorème. Spinosa poussa jusqu'à l'extrême cette prétention (v. nº 377). Locke et Condillac n'insistèrent que sur l'analyse. Mais Condillac, un des esprits les moins analytiques en réalité, abusa étrangement de l'hypothèse. Bacon opposa outre mesure l'analyse à la synthèse, dont il ne vit pas la valeur et l'immense portée. Enfin nombre de philosophes, en cherchant à dériver toutes les sciences d'une seule, et celle-ci d'un même principe, ont méconnu les conditions essentielles du savoir et la complexité de la méthode.

En réalité, il n'y a pas de méthode unique : 1º parce que la science humaine a des origines trop diverses et que la méthode est de même nature que la science ; — 2º parce que les principes de la science sont de divers ordres, comme nous l'avons vu, et qu'il est impossible de les réduire à un seul ; — 3º parce que les certitudes scientifiques ne sont pas de même degré : les unes sont absolues, les autres conditionnelles ; les unes métaphysiques, les autres morales, etc. ; or la méthode répond à la certitude. Bref chaque ordre de connaissances a quelque méthode propre, parce que chacun a ses principes particuliers, une fin distincte, des difficultés spéciales. La méthode est une voie, un moyen ; elle doit donc répondre à la fin. Un ancien disait « On n'ouvre pas une porte avec une hache et on ne fend pas du bois avec une clef » : de même, selon le genre de savoir, il faut varier sa méthode.

369. **Emploi de l'hypothèse.** — Que penser maintenant de la méthode hypothétique? — L'hypothèse est une supposition faite pour expliquer certains effets ; c'est une théorie admise provisoirement afin de rendre compte de certains phénomènes : la méthode qui s'appuie sur elle est dite *hypothétique*. Cette méthode est à la fois synthétique et analytique : synthétique, en tant qu'elle a recours à une théorie préconçue, à une cause douteuse ; analytique, en tant qu'elle cherche à conclure des faits observés à l'existence de la cause supposée et à la légitimité de la théorie.

L'hypothèse est très utile, surtout dans les sciences physiques et naturelles : elle prépare l'esprit à recevoir la vérité, de quelque part qu'elle vienne. Mais l'hypothèse peut devenir facilement dangereuse, si elle se change en préjugé et engage l'esprit dans une mauvaise voie. Que d'hypothèses absurdes, impossibles, qui égarent l'esprit : par ex. l'hypothèse du monisme, du matérialisme, de l'homme-singe ! Même les hypothèses les plus plausibles n'ont souvent qu'un règne éphémère ; par contre, bien des hypothèses, timides d'abord, se sont fortifiées ensuite et

changées en thèses : ainsi l'hypothèse de Copernic, celle des vibrations lumineuses.

Pour qu'une hypothèse soit bonne, ou du moins préférable aux autres, elle devra satisfaire aux conditions suivantes : 1° n'être inconciliable avec aucun fait observé, mais les expliquer tous de quelque manière ; 2° être la plus simple des hypothèses possibles, ou du moins expliquer le mieux les phénomènes. L'hypothèse ne se change en thèse que lorsque toutes les autres hypothèses répugnent (1).

370. **Méthode d'invention et méthode d'enseignement.** — Autre question à résoudre : Que penser de la méthode d'invention et de la méthode d'enseignement? Est-il vrai que la première soit une analyse, une induction, et la seconde une synthèse, une déduction? Ensuite, la méthode d'induction est-elle essentiellement différente de la méthode d'enseignement?

Nous répondrons d'abord que l'on invente non seulement par l'analyse et l'induction, mais encore par la synthèse et la déduction. Du rapprochement de vérités connues jaillissent des lumières, des vérités nouvelles. Que de principes évidents dont nous ne connaissons que bien peu de conséquences ! Que d'inventions dont nous possédons les prémisses, pour ainsi dire, et qui ne seront jamais faites !

Nous répondrons ensuite que la méthode d'invention et celle d'enseignement ne diffèrent pas essentiellement. Il est souvent très utile et même nécessaire d'enseigner les sciences, les arts, certaines vérités, par les mêmes moyens qui les ont fait découvrir ; ce que l'on invente ou croit inventer, est toujours mieux appris. Enseigner, c'est aider un esprit à s'instruire lui-même, à découvrir la vérité : la méthode d'enseignement doit donc se rapprocher le plus possible de la méthode d'invention. Seulement le maître

(1) V. Ernest NAVILLE, *La logique de l'hypothèse* ; H. POINCARÉ, *Science et hypothèse.*

épargnera à l'élève toutes les démarches inutiles, toutes les fausses hypothèses qui ont retardé les inventeurs et suspendu le progrès des sciences ; il ira droit au but, puisqu'il le connaît, mais en exerçant et en élevant progressivement l'esprit qu'il instruit.

Saint Thomas montre fort bien les rapports de la méthode d'invention avec la méthode d'enseignement quand il les compare à la nature et à l'art. Or, l'art imite la nature. Il s'ensuit que la méthode d'enseignement doit se rapprocher de la méthode d'invention, sans se confondre avec elle, sans lui emprunter ses défauts et ses imperfections.

Le maître évitera soigneusement deux extrêmes. Il se dispensera d'observations et d'expériences trop nombreuses, qui encombrent la mémoire, dispersent l'attention et empêchent d'atteindre le but. Mais il se gardera aussi, d'autre part, de procéder d'une manière trop abstraite, d'énoncer des principes, des lois, des règles dont l'élève ne voit point l'application ; toujours il éclairera les principes par des exemples, ou même il s'élèvera des exemples et de la pratique aux principes qui les règlent. L'enseignement doit être concret avant d'être abstrait, surtout s'il est donné à la jeunesse, aux esprits que la réflexion n'a pas mûris encore et qui ne sauraient, par conséquent, s'orienter dans la région des principes et des lois générales.

371. **Méthode de Descartes.** — Au sujet de cette méthode, devenue fameuse entre toutes, nous avons à montrer qu'on ne peut l'accepter, du moins comme méthode générale.

Déterminons d'abord ses caractères essentiels. Elle comprend deux parties : l'une négative, et l'autre positive. La première consiste à détruire, et la seconde à édifier. Et d'abord, Descartes renonce à toutes ses certitudes, afin de se dépouiller par là de tout préjugé qui pourrait s'y mêler : il doute du témoignage humain, et partant de toute l'histoire ; du témoignage des sens, et partant du

monde extérieur ; du témoignage de sa propre mémoire. Il doute même des vérités absolues : il pense comme si c'était sa première pensée. Mais lorsqu'il a tout détruit et que sa pensée actuelle plane seule sur ces ruines, il s'aperçoit qu'il ne peut pas douter de cette pensée elle-même ni de sa propre existence, qui y est impliquée : « Je pense, dit-il ; donc, je suis. » Ce sera le fondement de toute la philosophie nouvellle.

En effet, pourquoi faut-il admettre cette vérité? Parce qu'elle est évidente. Descartes établit donc son principe de l'évidence ou des idées claires : « Il faut affirmer comme vrai ce que nous pensons clairement et distinctement. » Il s'aperçoit ensuite qu'il peut douter de son propre corps et non de sa pensée, que celle-ci se perçoit d'une manière tout à fait distincte de l'étendue. Donc l'âme n'est pas le corps : c'est, d'après lui, la thèse fondamentale du spiritualisme. De plus, il se perçoit clairement comme imparfait, bien qu'il ait clairement aussi l'idée du parfait. Mais le parfait, pense-t-il est avant l'imparfait ; le parfait, l'absolu est la seule cause qui explique l'idée que nous en avons ; donc Dieu existe. Avançons toujours. Dieu, qui est parfait, ne peut pas nous tromper ; donc le témoignage de nos facultés est vrai en principe, comme aussi celui des hommes. Et c'est ainsi que Descartes se flatte de rentrer en possession de la certitude la plus entière.

372. **Critique**. — 1° Nous supposons que le doute de Descartes est purement hypothétique, comme lui-même a paru le dire. Il serait absurde, en effet, de douter réellement des vérités premières, les plus certaines, les plus évidentes : ce serait du scepticisme absolu. Mais Descartes s'est exprimé d'une manière trop équivoque, et c'est la première critique que nous lui adressons.

2° Même équivoque au sujet de l'évidence, premier critérium de certitude. Veut-il parler d'une évidence objective ou subjective? Ses disciples ne sont point d'accord, et leurs hésitations, leur scepticisme même accusent la doctrine du maître.

3° Ensuite, même le doute purement hypothétique ou fictif proposé par Descartes est impraticable et absurde. Remarquons d'abord que tout doute provisoire et conditionnel sur certaines matières essentielles connues déjà d'une manière certaine, est très dangereux pour nombre d'esprits : le doute provisoire plonge dans l'obscurité les esprits faibles, dont plusieurs se piquent d'être forts ; il devient bien vite définitif. Donc la méthode de Descartes n'est pas une méthode générale, bonne pour tous les esprits. Lui-même, nous l'avons vu, en convient.

Mais il y a plus. Aucun esprit ne doit l'employer ; car on ne peut sortir logiquement du doute universel, ne fût-il qu'hypothétique (1). Descartes, en effet, doute du principe de contradiction et de la possibilité de parvenir à la vérité, puisqu'il doute des principes de la raison. Mais, il est impossible de faire un pas en philosophie, si l'on doute de ces vérités premières, si l'on refuse de s'appuyer positivement sur elles. Ou bien Descartes les accepte, et alors son doute est limité ; ou bien il les nie, et il faut reconnaître qu'il n'est pas sorti logiquement de son doute.

4° En outre, Descartes veut partir uniquement de ce premier fait : je pense, j'existe. Mais il est impossible d'établir la science sur un fait contingent, un fait de conscience surtout. On ne peut passer de ce fait, et en vertu de ce seul fait, à des vérités générales, à une connaissance scientifique. Bref, et nous l'avons montré, la science a plusieurs sources, et Descartes y puise sans vouloir l'avouer.

5° Ajoutons que Descartes commet une pétition de principe quand il dit que nos facultés, et avec elles la raison, ne trompent pas, parce que Dieu est vrai, et que, d'autre part, il prouve l'existence de Dieu par la raison.

6° Enfin, Descartes ne réussit pas aussi bien qu'il se le persuade à établir les vérités fondamentales de la philoso-

(1) Cf. Farges, *Le doute méthodique peut-il être universel* (Dans la *Revue de philosophie*, 1907 avril, et dans son ouvrage, *La crise de la certitude*, 1907).

phie. Cette distinction de l'âme et du corps ne suffit pas à établir la spiritualité de l'âme (voir la psychologie). L'idée du parfait ne suffit pas à établir l'existence de Dieu (voir la théodicée).

On voit, par cette critique sommaire, que la méthode proposée par Descartes est inadmissible dans son ensemble et dans beaucoup de détails.

CHAPITRE XIX

DE LA MÉTHODE PROPRE A CERTAINES SCIENCES : MATHÉMATIQUES, SCIENCES PHYSIQUES ET NATURELLES, ETC.

---

373. **La logique de chaque science et la philosophie.** — Tout ce que nous avons dit de la méthode en général pourrait suffire ; car chaque méthode particulière fait partie intégrante de la science à laquelle elle s'applique. Ici nous partagerions les vues d'A. Comte : la logique de chaque science fait corps avec cette science ; elle en découvre ou en ordonne tous les matériaux ; elle en est la forme et l'esprit. A la philosophie il n'appartient en propre que d'établir la méthode et les règles générales, celles qui conviennent à toute science et à toute intelligence ; il lui appartient de créer ou de développer l'esprit philosophique et non pas précisément l'esprit propre à chaque science : l'esprit géométrique, scientifique, politique, etc..., bien que l'esprit philosophique fortifie tous les autres et les complète, en réparant leurs insuffisances.

Mais les logiciens modernes, en méconnaissant l'importance de la logique pure ou générale, ont exagéré celle de la logique matérielle et appliquée ; de là cette transformation de nos traités de logique, qui s'enrichissent moins de ces additions qu'ils ne s'appauvrissent de véritable philosophie. Nous ne refuserons pas cependant de nous porter sur ce nouveau terrain, mais en nous bornant aux notions qui méritent le mieux d'entrer dans un traité comme celui-ci.

374. **Méthode théologique, philosophique.** — Au sujet des sciences théologiques, rappelons qu'elles sont fondées essentiellement sur l'autorité. La méthode théologique consiste donc à interpréter celle-ci, à comprendre ses décisions, à les éclairer les unes par les autres et à mettre toujours la raison au service de la foi. — Pour les recherches qui sont communes à la théologie et à d'autres sciences (histoire, exégèse, etc.), le théologien devra employer les bonnes méthodes de ces sciences, sans répudier pour cela la sienne propre. Il ne devra jamais faire abstraction de la révélation et de la foi au point de n'en tenir aucun compte dans ses recherches. Il pécherait, en ce faisant, contre la méthode elle-même, qui doit être complète. Toujours il faut faire converger sur l'objet que l'on étudie toutes les lumières dont on dispose, ou du moins, s'il est bon de les employer successivement, n'en rejeter aucune. Un théologien, un croyant ne peut donc étudier la Bible ni écrire l'histoire comme le ferait un incrédule : il n'abordera pas l'étude des saints livres comme il aborderait celle d'un livre profane; il n'écrira pas l'histoire des dogmes, comme s'il n'y avait pas de dogme. En théologie, de même qu'en philosophie, une méthode vraiment critique ne comporte pas un doute réel des vérités acquises.

La méthode propre aux sciences philosophiques (1) n'est pas la méthode d'autorité, mais la méthode rationnelle. Néanmoins, même pour le philosophe le plus justement indépendant, l'autorité est un conseil, dont il devra s'éclairer. La raison individuelle ne trouve toutes ses ressources qu'en prenant contact avec les traditions et en prêtant son attention aux enseignements les plus remarquables. La méthode varie ensuite suivant les objets et les différentes sciences philosophiques. La métaphysique use

(1) Nous ne parlerons pas ici de certaines méthodes particulières aux philosophes scolastiques autrefois ou aujourd'hui : méthode syllogistique etc. (V. sur ces méthodes, de Wulf, *Introduction à la philosophie néo-scolastique*).

principalement de déduction et de synthèse ; mais il est clair qu'elle est fondée de quelque manière sur l'expérience (puisque toutes nos connaissances ont quelque origine sensible), et qu'elle ne peut pénétrer de plus en plus la réalité des choses que par une analyse toujours plus profonde des idées.

La psychologie use des mêmes moyens. Elle fait un appel spécial à l'expérience interne, aux données de la conscience. Sa méthode principale est l'*introspection* (1). « Se connaître soi-même », c'est le tout de la psychologie. A cause de ses relations étroites avec la physiologie, elle a recours aussi aux expériences de laboratoire. Mais on a trop oublié que les phénomènes psychologiques, la pensée, la volonté, et même la sensation et la passion sont irréductibles aux phénomènes physiologiques, ou physiques, qui leur sont associés. Il faut donc ramener à sa juste valeur la méthode expérimentale et le genre de recherches pratiquées dans les laboratoires de psychologie, qui se sont multipliés dans les deux mondes. Néanmoins une connaissance plus scientifique de l'homme physique, dans son état normal ou de santé et dans ses états pathologiques, contribue notablement à une connaissance complète de l'homme intelligent et moral (2). La psychologie reçoit aussi des contributions importantes de l'histoire et en général des sciences sociales.

375. **Méthode des mathématiques.** — La méthode particulière qui tranche le plus sur toutes les autres, est celle des mathématiques et en particulier de la géométrie. Assez abstraites pour se séparer nettement de toutes les sciences

(1) L'*introspection* est entendue d'une manière bien étroite par des professeurs de laboratoires de psychologie. Ils en espèrent néanmoins de grands résultats (V. Michotte, A propos de la *méthode d'introspection* dans la psychologie expérimentale, dans la *Revue néo-scolastique*, nov. 1907).

(2) Cf. le Père Gemelli, O. M., *Del valore dell' esperimento in psicologia*, Milan, *La scuola cattolica*, 1907.

de la nature, pas assez pour se confondre jamais avec la métaphysique, les mathématiques ont un objet à part qui peut toujours s'imaginer ou se compter, au moins en partie, et qui cependant obéit à des lois absolues. De là le caractère de leur méthode. Il peut sembler, à certains égards, qu'elle est expérimentale, parce que les notions premières des mathématiques, celles de nombre, de quantité, de distance, de centre, de figure, de plus et de moins, sont fournies par les sens. Mais il n'en est rien ; car ces notions ne deviennent les principes des mathématiques qu'autant qu'elles passent des sens dans l'esprit. L'esprit seul concoit les définitions et les lois absolues qui règlent le monde mathématique. Ayant connu ces lois, qui toutes sont fondées sur le principe de contradiction ou d'identité, par ex. : Le tout est plus grand que la partie. — Deux choses égales à une troisième sont égales entre elles. — Le plus court chemin d'un point à un autre c'est la ligne droite, etc., l'esprit déduit une à une et indéfiniment toutes les conclusions.

La méthode mathématique est donc principalement, ou du moins tout d'abord, déductive. Ce qu'on est convenu même d'appeler l'*analyse* mathématique est une véritable déduction ; car on déduit non seulement en passant du tout à la partie, d'une loi à ses applications, mais encore en allant du même au même et en donnant par exemple à une équation toutes les formes possibles, de manière à mettre en évidence tous ses éléments, à l'effet de connaître les uns par les autres, c'est-à-dire de dégager l'*inconnue*.

Néanmoins il serait injuste de conclure que la méthode des mathématiques est toute déductive. Aucune science complète, ni surtout aucune science particulière et progressive ne se suffit avec la déduction ; à ce double titre il y a dans les mathématiques (et nous ne parlons plus des mathématiques élémentaires)

beaucoup de place pour l'induction, l'invention, l'intuition (1).

376. **L'évidence mathématique.** — On s'est demandé souvent à quoi tenait l'évidence invincible qui paraît être le privilège des mathématiques. Remarquons d'abord que la plupart des conclusions mathématiques (nous parlons des conclusions plus ou moins éloignées et, par conséquent, d'une évidence médiate), ne sont rien moins qu'incompatibles avec toute espèce de doute. En réalité, il en est des mathématiques comme de toutes les connaissances : elles sont faites de lumières et d'ombres. Citons, à ce sujet, un mathématicien qui mérite d'être écouté, tant pour sa valeur personnelle que pour avoir publié les travaux ou écrit la vie de savants illustres : « Dans les mathématiques, en définitive, conclut-il, il n'y a qu'un très petit nombre de propositions qu'on puisse énoncer d'une manière absolue ; les autres ne subsistent qu'avec un caractère relatif et sont ordinairement assujetties à de nombreuses restrictions. Tel était, en particulier, l'avis de l'illustre géomètre Augustin Cauchy, l'homme le mieux en mesure peut-être de savoir à quoi s'en tenir à ce sujet. Assurément, ces imperfections ne sauraient nuire en rien à la certitude légitime des mathématiques, mais il n'était pas inutile de rappeler que ces sciences elles-mêmes ont leurs obscurités et leurs incertitudes, absolument comme les autres sciences (2) ».

Remarquons ensuite que si les vérités mathématiques immédiates ou les plus clairement déduites comme $2+2=4$ ou le théorème du carré de l'hypoténuse, ont une évidence particulièrement irrésistible, cela tient à ce que ces vérités sont *sensibles*, pour ainsi dire, à cause des grandeurs et des nombres qui en sont l'objet, au lieu que les vérités métaphysiques ou morales même les plus sim-

(1) Voir par ex. E. Borel, *La logique et l'intuition en mathématiques* (*Revue de métaph. et de morale*, 1907, mai) ; — H. Poincaré, *Les mathématiques et la logique*, Ibid., 1905 nov. p. 815-835 ; 1906 janv., p. 17-34.

(2) Valson, *les Savants illustres*, Discours prélim., iv.

ples, échappent toujours au contrôle et à l'intuition des sens ; ce qui permet de les nier ou plutôt de paraître les nier, quelquefois impudemment. Mais il y a nombre de vérités de l'ordre moral qui ne le cèdent à aucune autre en évidence et qu'on ne peut nier que par un mensonge de mots et un jeu de l'esprit.

377. **Méthode géométrique**. — Parmi les mathématiques, la géométrie, avec sa méthode, mérite une attention spéciale. La démonstration géométrique a été prise pour modèle, et cela s'explique par ce qui vient d'être dit. Mais faut-il conclure avec Descartes, Spinosa, etc..., que la méthode géométrique est universelle et qu'il faut l'imposer à toutes les sciences? On a vu, dans le chapitre précédent (n° 368), que c'est là une erreur. Saint Thomas avait déjà fort bien aperçu et caractérisé cet abus de la méthode géométrique, cette tendance de certains esprits à vouloir tout traiter à la manière d'un calcul de nombres ou de figures : « Quelques-uns, écrivait-il, n'admettent rien qui ne leur soit dit mathématiquement; et c'est là un effet de l'habitude chez ceux qui ont été nourris dans l'étude des mathématiques, car l'habitude est une seconde nature. Mais cela peut provenir aussi d'un manque de capacité, chez ceux qui ont une imagination forte et une intelligence peu élevée (1). »

Après ces réserves on ne peut que souscrire aux règles que donne Pascal dans son petit traité de *l'Esprit géométrique*.

Règles pour les axiomes. — 1° « N'omettre aucun principe nécessaire sans avoir demandé si on l'accorde, quelque clair et évident qu'il puisse être. » — 2° « Ne demander en axiomes que des choses parfaitement évidentes d'elles-mêmes. »

Règles pour les définitions. — 1° « N'entreprendre de

(1) *In lib. II Metaph.* Lect. v. — Sur le mathématisme et ses abus. V. Moisant, *La pensée philosophique et la pensée mathématique. Revue de philosophie*, 1905, janvier p. 5-24 ; — février p. 135-148.

définir aucune des choses tellement connues d'elles-mêmes qu'on n'ait point de termes plus clairs pour les expliquer. » C'est pourquoi la géométrie « ne définit aucune de ces choses, espace, temps mouvement, etc. » — 2° « N'omettre aucun des termes un peu obscurs ou équivoques sans le définir. » — 3° « N'employer dans la définition des termes que des mots parfaitement connus ou déjà expliqués. »

Règles pour les déductions. — 1° « N'entreprendre de démontrer aucune des choses qui sont tellement évidentes d'elles-mêmes qu'on n'ait rien de plus clair pour les prouver. » 2° « Prouver toutes les propositions un peu obscures, et n'employer à leur preuve que des axiomes très évidents, ou des propositions déjà accordées ou démontrées. » — 3° « Substituer toujours mentalement les définitions aux définis pour ne pas se laisser tromper par l'équivoque des termes. »

La plupart de ces règles, on le voit, sont générales, et conviennent à toute science ; telle autre, au contraire, serait fausse, si on la transportait en philosophie. La philosophie, en effet, doit définir ou expliquer des notions telles que l'espace, le temps, le mouvement ; elle commence précisément où la géométrie finit.

Pascal ramène ses huit règles à deux : 1° Définir tous les noms qu'on impose. — 2° Prouver tout, en substituant mentalement la définition au défini. Elles sont excellentes; il suffit de ne pas interpréter trop étroitement la seconde. En effet, à quoi bon les signes, surtout les mots qui résument de longues définitions, s'il fallait qu'ils fussent toujours accompagnés actuellement dans l'esprit de tout ce qu'ils signifient.

Voici maintenant les défauts de méthode dans lesquels tombent trop souvent les géomètres. Nous empruntons cette énumération au logicien de Port-Royal : 1° Avoir plus de soin de la certitude que de l'évidence, et de convaincre l'esprit que de l'éclairer. — 2° Prouver des choses qui n'ont pas besoin de preuves. — 3° Abuser des démons-

trations par l'impossible. — 4° Démontrer par des voies trop éloignées. — 5° N'avoir aucun soin de l'ordre vrai de la nature.

Les géomètres, aujourd'hui, peuvent se flatter de ne plus encourir ces reproches ; mais il est toujours bon de les avertir.

378. **Méthode des sciences physiques et naturelles.** — Elles sont fondées principalement sur l'observation et l'expérimentation, dont nous avons déjà parlé (n° 166). Or les faits observés ou expérimentés sont de plusieurs sortes par rapport à l'instruction qu'on peut en tirer. Dans son langage trop métaphorique, Bacon, distingue les faits *éclatants, clandestins, collectifs, cruciaux, fugitifs, limitrophes, solitaires, ostensifs,* etc. Les *éclatants* présentent d'eux-mêmes leur enseignement. Haüy brise par hasard un beau cristal de spath calcaire et découvre immédiatement la loi du clivage. Les faits *clandestins,* au contraire, n'accusent que faiblement telle ou telle propriété des corps. Ainsi la cohésion n'apparaît guère dans une masse d'eau ; mais elle apparaît très bien dans une goutte suspendue au bout d'un fil. Les faits *collectifs* sont de même ordre, et, par leur concours, rendent une loi évidente : ainsi toutes les gouttes d'eau d'un jet prennent la même direction parabolique et accusent une même loi. Les faits *cruciaux* sont des faits décisifs, ils tranchent le débat, ou du moins ils indiquent dans laquelle de deux voies qui *se croisent* il faut poursuivre ses expériences, etc.

Sur les faits s'appuie l'induction, qui découvre les lois et les causes, et qui est éclairée elle-même par des méthodes particulières ou des règles. Il va sans dire que celles-ci sont le fruit de déductions et de toute la logique *à priori* du bon sens. Stuart Mill en compte quatre, qui sont devenues célèbres :

379. **Les quatre méthodes de l'induction** : — 1° *Méthode de concordance ou d'accord.* En voici le canon : « Si deux cas ou plus d'un phénomène objet de la recherche ont seulement une circonstance commune, la circonstance dans laquelle tous les cas coïncident est la cause ou l'effet du phénomène. » Il est à penser, en effet, que cette union constante de telle circonstance, à l'exclusion de toutes les autres, avec un phénomène donné, provient d'un rapport de causalité. Etant donné, par exemple, que tous les cristaux se forment par le dépôt à l'état solide d'une matière à l'état liquide, on en conclut que telle est la cause ou la condition de la cristallisation.

2° *Méthode de différence.* Elle est la contre-épreuve de la précédente, et elle consiste à supprimer la circonstance qui paraît être la cause ou l'effet du phénomène. Si celui-ci ne se produit plus, il devient évident que cette circonstance est liée au phénomène par un rapport de causalité. Bacon désignait cette méthode sous le nom de *tables d'absence* ; il disait qu'elle consiste à procéder « *per exclusiones et rejectiones debitas* ». La contre-épreuve, en effet, est des plus nécessaires, si l'on veut n'être pas dupe du sophisme : *Post hoc ; ergo propter hoc.* Le second canon de Stuart Mill ne dit pas autre chose : « Si un cas dans lequel un phénomène se présente et un cas où il ne se présente pas ont toutes leurs circonstances communes, hors une seule, celle-ci se présentant seulement dans le premier cas, la circonstance par laquelle les deux cas diffèrent est l'effet, la cause, ou partie indispensable de la cause. »

3° *Méthode des résidus.* En voici le canon : « Si l'on retranche d'un phénomène donné tout ce qui, en vertu d'inductions antérieures, peut être attribué à des causes connues, ce qui reste sera l'effet des antécédents qui ont été négligés et dont l'effet était encore une quantité inconnue ».

4° *Méthode des variations concomitantes.* Bacon la désignait sous le nom de *tables de degrés,* ou *de comparaison.* Elle consiste à faire varier la cause ou la circonstance qui est supposée telle, pour voir si l'effet ou le phénomène variera de même. Si cette variation proportionnelle a lieu, ce sera une confirmation des conclusions obtenues. Voici maintenant le canon qui exprime cette vérité bien simple :

« Un phénomène qui varie d'une certaine manière toutes les fois qu'un autre varie de la même manière est une cause ou un effet, ou y est lié par quelque fait de causation. »

Telles sont les quatre méthodes de l'induction d'après Stuart Mill, dans sa *Logique*. Lui-même convient de leur insuffisance. Il est facile de voir qu'elles ne sont que des déterminations spéciales du bon sens, qui s'éclaire de principes rationnels que l'ancienne philosophie formulait ainsi : *Posita causa, ponitur effectus. — Sublata causa, tollitur effectus. — Variante causa, variatur effectus.*

380. **Histoire des découvertes, logique appliquée.** — Une étude plus utile serait celle qui consisterait à faire l'histoire des principales découvertes en signalant les faits, les principes et les procédés les plus remarquables dont se servirent les inventeurs. Citons ici comme exemple les belles démonstrations par lesquelles Pasteur a maintenu que tout être vivant vient d'un germe. Aux prétentions de M. Pouchet, qui soutenait, en invoquant ses propres expériences, que la fermentation pouvait se produire dans un liquide qui n'avait pas été ensemencé, Pasteur répondit en montrant d'abord que les expériences de M. Pouchet ne concluaient pas, parce qu'il n'avait pas réussi à éloigner toutes les causes extérieures de fermentation ; puis, prenant l'offensive, il démontra que la fermentation n'avait pas lieu quand toute communication du liquide avec l'extérieur avait été empêchée, mais qu'elle avait lieu dans le cas contraire, et d'autant mieux que l'ensemencement avait été plus abondant.

381. **La classification dans les sciences naturelles.** — Un point d'extrême importance dans les sciences naturelles est celui des classifications (v. n° 60). Toute classification est *naturelle* ou *artificielle*. Celle-ci, sans être toujours arbitraire, ne repose que sur des caractères accessoires ou même extérieurs et conventionnels : ainsi les plantes sont classées artificiellement dans le système de Linné ; les mots, dans le dictionnaire alphabétique ; les livres, dans

une collection de divers formats. Les classifications artificielles sont souvent indispensables faute d'une meilleure, ou même concurremment avec elle, à cause des services particuliers qu'elles rendent : telles sont nombre de classifications usuelles ; mais elles ne sont pas fondées sur la nature même des choses, et partant elles servent mieux qu'elles n'instruisent.

Il en va autrement des classifications naturelles ; elles sont d'autant plus parfaites qu'elles expriment mieux l'essence et les rapports naturels des choses : telle paraît être, dans ses grandes lignes, la classification du règne animal par Cuvier, celle du règne végétal par de Jussieu.

382. **Subordination des caractères.** — C'est par l'étude persévérante et approfondie des caractères et de leur subordination que les naturalistes parviennent à établir des classifications de plus en plus naturelles. Les caractères sont toutes les notes, toutes les marques distinctives qui peuvent servir à distribuer les choses en groupes, familles, genres, espèces. Or, parmi les caractères, il en est de plus constants, de plus généraux que les autres ; ils sont plus intimes à l'être, puisqu'ils persistent dans un plus grand nombre d'espèces. A ces caractères principaux, *dominateurs*, sont subordonnés tous ceux qui viennent s'y ajouter, de degré en degré, jusqu'aux moindres et aux plus fugitifs. C'est ainsi qu'aux caractères du vertébré sont subordonnés ceux du mammifère ; à ceux du mammifère, ceux du carnassier ; à ceux-ci, les caractères du félin, puis du chat, du lion, etc. Selon leur importance, les caractères déterminent les embranchements, les ordres, les familles, les genres, les espèces, les variétés. Comme on le voit, les classifications de l'histoire naturelle sont calquées sur celles de la logique, et si elles n'atteignent pas toujours à l'essence des choses, du moins elles s'en rapprochent et sont d'autant plus parfaites qu'elles l'expriment mieux.

383. **Méthode des sciences sociales.** — Ici nous quittons

le domaine de la nature physique pour celui de l'âme humaine et de la société, qui sont gouvernées par des lois supérieures. De là une méthode plus élevée et plus savante que la précédente. On ne règle pas l'homme comme un automate : le géomètre et le mathématicien qui pourraient le croire seraient les pires des législateurs; le philosophe ne leur sera guère préférable qu'à la condition de joindre à la connaissance des principes absolus une connaissance suffisante du cœur humain, comme aussi des pays et des temps. La méthode des sciences sociales est donc très complexe et très délicate. Elle se résume dans un grand esprit d'observation (1) et un sens pratique à toute épreuve, joints à des vues élevées, à une conception très nette du but à atteindre et d'un idéal à réaliser.

On voit déjà qu'on peut pécher ici par deux excès contraires. D'une part, les partisans outrés des traditions et de la méthode expérimentale n'approuvent que les lois et les usages consacrés par l'expérience, ils s'opposent de parti pris à tout changement notable, comme à une cause de désordre et d'anarchie ; d'autre part, les partisans non moins outrés d'une morale abstraite et d'une politique métaphysique qui s'affranchit des traditions et de l'expérience, essaient de toutes les utopies, au risque de déplacer les bases mêmes de la société et de la bouleverser de fond en comble. Entre l'école révolutionnaire des uns, qui espèrent gouverner les hommes, comme le disait de Maistre, avec des constitutions de papier, et le *conservatisme* des autres, il faut choisir un juste milieu ; en se fondant toujours sur les mœurs et les coutumes d'un peuple, quelquefois indécises, mais toujours réelles et profondes, il faut préparer par de sages lois l'avenir et le meilleur

(1) A cette observation profonde de la société, qui est si nécessaire au sociologue et qui a été pratiquée supérieurement par des hommes tels que Le Play, se rapportent les statistiques et les enquêtes de toute nature. Mais il en est de ces renseignements comme des autres ; il s'agit surtout de les bien interpréter et de ne leur demander que ce qu'ils peuvent donner.

avenir. C'est à cette œuvre de haute sagesse et de salut social que se consacrent, chacune à se manière, les écoles sociales qui se sont formées autour des Le Play, des Ketteler, etc. Qu'elles continuent de préconiser les observations sociales, l'étude des statistiques, les monographies d'ouvriers, et d'insister sur la nécessité de respecter les coutumes, de fortifier toutes les autorités légitimes ; mais qu'elles ne refusent point, d'autre part, de s'inspirer d'un idéal franchement chrétien et de le poursuivre avec décision, disons même avec hardiesse.

Sans se confondre avec l'école révolutionnaire, il s'est formé récemment une école sociale nouvelle (1), qui tombe sous les plus graves critiques. Son erreur capitale est d'assimiler les sciences sociales aux sciences naturelles et de vouloir les traiter par la même méthode. Mais toute science sociale est fondée essentiellement sur la morale, comme on le montrera dans la dernière partie de ce traité. Or la morale, loin d'être une simple histoire des mœurs, est établie avec les lois absolues de la conscience (celles du Décalogue) et fondée sur la théodicée et une psychologie spiritualiste.

384. **Méthode historique.** — L'histoire compte parmi les sciences sociales ; elle en est même la mère comme de toutes les autres. Sa méthode peut se résumer en un mot, la critique. Celle-ci n'est point un esprit de scepticisme, mais l'étude impartiale et la juste appréciation des témoignages historiques. Comme toutes les méthodes, elle a ses règles dictées par le bon sens ; la difficulté consiste moins à les connaître qu'à les pratiquer. La pratique, en effet, exige des dispositions morales dont les plus hautes qualités de l'esprit ne dispensent pas. Ecoutons ceux qui ont le mieux traité ce sujet : « Les règles de la critique historique, dit M. Tardif, s'imposent à tout esprit droit par la force de leur évidence. Toutefois, malgré leur extrême

(1) M. Durkheim en est le représentant le plus en vue. Il publie depuis 1898 l'*Année sociologique*.

simplicité, ces principes sont d'une application délicate, et ils ne peuvent donner de bons résultats si l'on n'est pas dans les conditions d'ordre intellectuel et moral qui permettent d'employer utilement des instruments bien simples en apparence, mais dont le maniement réclame une main prudente (1).

385. **Ses règles générales.** — En d'autres termes, et pour parler sans détour, il faut être humble et aimer la vérité par-dessus tout ; se défier de son propre jugement et pratiquer sagement le doute méthodique ; se garder contre de secrètes préférences et ne jamais défendre une cause, que l'on croit bonne d'ailleurs, par de mauvais arguments ; ne pas vanter un auteur parce qu'on a besoin de son témoignage, ni le rabaisser parce que ce témoignage est contraire ; ne pas s'appuyer sur des arguments négatifs toutes les fois qu'ils sont utiles, pour les rejeter ensuite s'ils embarrassent ; enfin être impartial dans toutes les causes et envers tous les hommes, même et surtout envers ses ennemis. A ce point de vue en particulier, le christianisme, en brisant les barrières qui séparaient les hommes et les peuples, a rendu les plus grands services à la vérité historique.

Ces règles générales si simples et que des païens mêmes n'ont pas méconnues, sont violées sous nos yeux journellement par des hommes dont un certain public applaudit toujours les travaux. « Notons bien, dit M. Ulysse Chevalier, cette curieuse anomalie de la science antichrétiene (2) ; nous l'avons surprise à reconstruire par hypothèse l'histoire des peuples dont les monuments ont disparu ; nous la retrouvons incrédule à l'endroit des événements pour lesquels on possède un amoncellement de preuves capables de satisfaire l'esprit le plus difficile. Je ne connais rien de plus écœurant en histoire que ce triste scepticisme pratique, qui consiste à affaiblir la certitude des faits secondaires pour conclure à la non-existence du principal (1). »

(1) *Notions élémentaires de critique hist.*, p. 9.

(2) Elle est représentée ici par RENAN (*Hist. du peuple d'Israël*), MASPÉRO (*Hist. anc. des peuples de l'Orient*).

386. **Injustice du scepticisme historique.** — Ce scepticisme historique, qui d'ailleurs s'allie très bien avec un dogmatisme partiel, est d'autant plus injuste que la plupart des grands faits historiques sont aussi certains que les faits présents les mieux constatés. On peut soutenir, en effet, comme nous l'avons fait (v. nº 276), que la certitude historique s'appuie souvent d'une manière indirecte sur des principes d'une rigueur scientifique. Sans parler de la foi, qui enveloppe les faits révélés d'une certitude incomparable, beaucoup d'autres faits bénéficient de cette solidarité de toutes les vérités nécessaires à l'homme. Il est aussi difficile, par exemple, de nier l'existence de Charlemagne et son action puissante sur tout le monde latin que de nier le soulèvement des Alpes ; et les invasions des Barbares ne sont pas moins certaines que les submersions successives du sol qui nous porte aujourd'hui. Notre monde social serait inexplicable sans ces grands faits historiques, aussi bien que le monde physique le serait sans les révolutions que nous découvrent dans le passé les sciences géologique et astronomique.

387. **Règles particulières.** — Maintenant, s'il s'agit non plus de régler son propre esprit et son propre cœur, mais de contrôler les témoignages et les documents sur lesquels il se fonde, le critique devra emprunter encore beaucoup à la philosophie ou plutôt à l'esprit philosophique. Il devra, en effet, se garder des mensonges et des erreurs d'autrui, comme il s'est gardé de ses propres illusions ; il discernera les récits sincères et autorisés des récits mensongers et intéressés, les écrits authentiques de ceux qui ne le sont pas ; bref il ne jouera jamais le rôle de dupe, mais celui de

(1) *Des règles de la critique historique.* — Voir le P. LAGRANGE, O. P. *La méthode historique, surtout à propos de l'Ancien Testament*, 1903. Controverse qui a suivi avec le P. Delattre.

juge éclairé et prudent. A cet effet, il appliquera une foule de règles particulières qui appartiennent à l'art de la critique et qui concernent les traditions, les monuments de toute nature, les relations écrites, manuscrits, imprimés, procès-verbaux, actes officiels, mémoires, etc. Bornons-nous, ici, à quelques prescriptions :

1° *En ce qui concerne les auteurs*, ils doivent être prisés suivant l'autorité qui s'attache à leur nom. Toutes choses égales d'ailleurs, les contemporains seront mieux informés que ceux qui ont écrit plus tard ; mais il arrivera facilement qu'ils auront moins d'impartialité. Ceux dont le récit est sans prétention ni recherche, ou qui du moins s'appliquent avant tout à raconter les événements plutôt qu'à en tirer parti, sont préférables aux orateurs, aux poètes, à tous ceux qui plaident une cause, qui en jugent d'avance plutôt qu'ils ne déposent comme témoins.

2° *En ce qui concerne les livres*, on jugera qu'ils sont authentiques, c'est-à-dire qu'on les attribuera à ceux dont ils portent le nom, si les historiens et la tradition n'ont pas varié, sur ce point ; si, d'ailleurs, les auteurs ont pu vivre au temps et dans les circonstances où ces livres parurent ; si la doctrine et le style sont les mêmes que ceux de l'auteur supposé, etc... Ensuite ces livres seront regardés comme n'étant pas altérés, faussés, interpolés, s'ils sont conformes aux manuscrits originaux ou du moins aux plus anciens ; si la tradition et les écrivains n'ont pas douté de leur pureté ; si la doctrine et le style n'offrent rien qui ne s'accorde avec la doctrine et le style de l'auteur, etc.

3° Enfin, *en ce qui concerne l'interprétation*, soit l'exégèse (interprétation grammaticale et historique, traduction), soit l'herméneutique (explication du sens des textes sacrés), elle méritera d'autant plus de créance que l'interprète (traducteur, exégète, commentateur) aura plus d'autorité, de savoir et de sincérité. On aura égard aux temps où il a vécu, aux idées qu'il avait à exprimer, aux comparaisons qu'il a dû employer, au génie de la langue dont il s'est servi ou qu'il a dû interpréter, etc.

Toutes ces règles se résument en deux principes : 1° Il faut que les témoins, contemporains ou non, oculaires ou indirects, auxquels on ajoute foi, aient pu connaître certainement les faits dont ils déposent. — 2° Il faut qu'ils aient été sincères. *Autorité* et *sincérité*, telles sont donc les deux conditions de la valeur des témoignages historiques. Ils permettent à l'historien, si lui-même est prudent et impartial, de porter un jugement sûr et d'être ainsi l'organe de la vérité historique, si indispensable à l'Eglise et à toute société.

MÉTAPHYSIQUE

CHAPITRE XX

DE LA MÉTAPHYSIQUE (1)
NOTIONS PRÉLIMINAIRES, DES TRANSCENDANTAUX ET EN PARTICULIER DE L'ÊTRE

388. **Définition et division.** — Si c'est par hasard que la philosophie première d'Aristote reçut le nom de *métaphysique* (μετὰ τὰ φυσικά, après les choses physiques), les disciples du Maître l'ayant placée, sans autre intention, après les livres qui traitaient des sciences physiques, on conviendra que le hasard fut heureux. L'objet de la métaphysique, en effet, est de ceux qui ne tombent d'aucune manière sous les sens et ne sont perceptibles que par l'abstraction la plus haute.

La métaphysique est cette partie de la philosophie qui traite de l'être considéré dans ses plus hautes réalités. Elle diffère de la logique, qui traite de l'être idéal, des

(1) Outre les traités spéciaux, V. : SENTROUL, *L'objet de la métaphysique selon Kant et selon Aristote*, 1905, ouvrage critiqué par Mgr Farges ; *Pensée contemporaine*, divers articles en 1904, mai et juin, etc. ; DE VORGES, *Abrégé de métaphysique*, 2 vol. 1906 ; ERMONI, *Nécessité de la métaphysique*, Revue néo-scol. 1906, sept. ; DUNAN, *Légitimité de la métaphysique*, Revue de métaphy. 1906, sept. ; CUCHE, *Le procès de l'absolu*, Revue de philosophie, 1908, juin et juillet.

êtres de raison, des lois de la pensée et du raisonnement ; — de la morale, qui traite de l'être moral et de l'ordre qui lui correspond ; — des sciences mathématiques et physiques, qui traitent de l'être réel ou possible, mais considéré dans ses réalités moins hautes : ses dimensions, sa quantité, ses qualités ou ses éléments sensibles. La métaphysique traite de l'immatériel ; si elle traite des corps, c'est en tant qu'ils sont connus d'une manière spirituelle, c'est-à-dire en tant qu'êtres, substances, natures, causes, et non pas en tant que mesurés, comptés, divisés, agissant sur les sens.

La métaphysique comprend deux parties : une partie générale, qui traite de l'être et de ce qui s'y rapporte : c'est l'ontologie ou philosophie première ; — une partie spéciale, qui traite successivement du monde (*cosmologie, philosophie de la nature*), de l'âme (*psychologie*) et de Dieu (*théodicée*). On peut ajouter à ces parties une *pneumatologie* ou traité des esprits purs, des anges ; mais, comme la philosophie ne nous en apprend rien ou ne nous les fait connaître que par comparaison avec l'âme, ce traité appartient plutôt à la théologie.

389. **L'ontologie.** — Wolff donna le nom d'*ontologie* (science de l'être) à la métaphysique générale ou philosophie première (1). Aristote avait déjà dit qu'elle est la science de l'être en tant qu'être. Par là sont déjà exclues les prétentions de ces philosophes qui dénaturent la philosophie première pour ne mettre à sa place qu'une idéologie, un traité de l'origine des idées (Locke, Condillac, de Tracy) ou une théorie de la science (Fichte, auteur de *la Doctrine de la science*). La métaphysique est la science de l'être réel ou qui peut le devenir, c'est la science de l'être et de ses

(1) L'*Ontologie* de Wolf est de 1730. Mais, dès 1681, Duhamel avait proposé le nom d'*ontologie* dans sa *Philosophia vetus et nova* (V. Paul GENY, *L'enseignement de la métaphysique scolastique*, article publié dans les *Études* du 20 avril 1908).

principales formes, de ses modes les plus élevés ou les plus généraux (1).

On voit dès lors toute sa difficulté et toute son importance. Les subtilités excessives, les disputes interminables dont elle a fourni l'occasion et la matière ne justifient pas les attaques dont elle a été l'objet (2). La renverser, ce serait détruire la philosophie elle-même. Celle-ci, privée de la métaphysique, n'est plus qu'une logique stérile et une morale mal assise.

L'ontologie se divise en trois parties. La première traite de l'être et de ses modes transcendantaux, c'est-à-dire supérieurs aux genres (unité, vérité, bien) ; la deuxième, des catégories ou genres suprêmes ; la troisième, des causes.

390. **Les transcendantaux.** — Il faut entendre par les transcendantaux l'être et ses *modes généraux*. Ces modes diffèrent des catégories : substance, qualité, quantité, etc., qui sont des *modes spéciaux* de l'être et qui par conséquent ne conviennent pas à tout être (3). Mais comment énumérer, déterminer les modes généraux de l'être, les principaux du moins? Le voici :

(1) Saint Thomas définit l'ontologie : Scientia quæ « considerat ens, et ea quæ consequuntur ipsum. — Scientia quæ habet pro subjecto ens, quod est commune ad omnia ; et ideo considerat ea quæ sunt propria entis, quæ sunt omnium communia, tanquam propria sibi. »

(2) On connaît les sarcasmes de Voltaire. D'Alembert n'est pas plus sage ; il est vrai qu'il confond la métaphysique avec une vaine idéologie : « Presque toutes les autres questions qu'elle se propose (la métaphysique), dit-il, sont insolubles et frivoles ; elles sont l'aliment des esprits téméraires ou des esprits faux, et il ne faut pas être étonné si tant de questions subtiles, toujours agitées et jamais résolues, ont fait mépriser par les bons esprits cette science vide et contentieuse qu'on appelle communément métaphysique. »

(3) Cf. S. Th. *de Veritate*, a. 1 : « Aliqua dicuntur addere supra ens, in quantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur. Quod dupliciter contingit : uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis (de là les *catégories*)... ; alio modo ita quod modus expressus sit modus generaliter consequens omne ens » (de là les *transcendantaux*).

On peut considérer l'être en soi ou relativement. — Remarquons, en passant, que cette relation est transcendantale elle-même, elle n'est pas un accident, elle n'est pas cette relation que nous compterons plus tard parmi les catégories, et qui peut ne pas convenir à un être. Si l'on a égard au rapport supérieur qui est essentiel à tout être, il faut distinguer d'abord, parmi les transcendantaux, *l'absolu* et le *relatif* (v. nº 65). Mais poursuivons. — L'être, considéré en soi, peut être exprimé affirmativement ou négativement. Si nous l'exprimons affirmativement, nous avons *l'essence* ou la *chose* (*essentia*, *res*) ; car l'être est son essence, et nous devons affirmer celle-ci de lui : l'être est ce qu'il est. Si nous l'exprimons négativement, nous avons *l'un* (adjectif) ou *l'unité*, c'est-à-dire l'indivision de l'être d'avec lui-même. Considéré par rapport à autre chose, l'être se distingue de cette chose, tout en s'y rapportant cependant. En tant qu'il s'en distingue, nous le désignons comme *un* être ou *quelque* être (*aliquid*).

L'unité dont il s'agit ici n'est plus l'indivision de l'être d'avec lui-même, mais sa distinction d'avec tout autre. Ces deux aspects de l'unité nous apparaissent clairement dans l'un *adjectif* et dans l'un *article* ; autre est le sens de cette expression : l'homme est *un* et de celle-ci : *un* homme.

Maintenant, en tant que l'être se rapporte à ce dont il se distingue, il est *vrai* ou *bon* : vrai, par rapport à l'intelligence ; bon, par rapport à la volonté. Et remarquons ici que le rapport de l'être avec un autre ne peut se terminer qu'à l'intelligence d'abord et, par l'intelligence, à la volonté ; car l'intelligence est la seule faculté qui entre en relation avec l'être en tant qu'être.

On voit par là que les scolastiques ont fort bien énuméré l'être et ses modes transcendants de cette manière : *ens*, *res*, *unum*, *aliquid*, *verum*, *bonum*. Nous pouvons ramener cette énumération à quatre termes : l'*être*, l'*un*, le *vrai*, le *bien* ou le *bon*. Seulement, par le mot d'*être*, il faudra entendre soit l'être en tant qu'être, en tant qu'*exis-*

tence, soit l'être en tant qu'*essence* ou chose ; et par le mot d'*un* ou d'*unité* il faudra entendre soit l'*indivision* de l'être d'avec lui-même, soit sa *distinction* d'avec tout autre. — Nous traiterons donc successivement de l'être, de l'unité, de la vérité, et de la bonté ou du bien.

Au sujet de l'être en tant qu'être, et de son opposé le néant, nous établirons la thèse suivante :

THÈSE. — *L'idée d'être, avec la réalité qu'elle exprime, est ce qu'il y a de plus transcendant, de plus simple, de plus commun, de plus nécessaire ; l'idée d'être est absolument la première; elle n'est pas générique, ni à proprement parler universelle ; on ne peut la définir précisément; on ne la différencie pas, mais on la modifie ; elle n'est pas univoque, ni équivoque, mais analogue. — De plus, l'idée d'être, qui est la première idée, c'est l'idée d'être existant plutôt que l'idee d'être possible. — On peut concevoir le néant, qui est son opposé, mais on ne peut l'affirmer qu'avec limitation.*

391. **Caractères de l'idée d'être.** — 1° L'*être est ce qu'il y a de plus transcendant* ; car il est, par delà tous les genres, le dernier terme de l'analyse, le plus haut point de l'abstraction. Après la substance, la qualité... il y a l'essence, la possibilité..., puis l'être : il est impossible de poursuivre au delà, de monter plus haut ni de descendre plus bas.

2° *L'être est ce qu'il y a de plus simple*, car on ne peut le diviser d'aucune manière ; il n'a pas de parties, pas d'espèces, pas d'accidents ni de modes qu'il puisse prendre et laisser ; tout mode est dans l'être. On ne peut donc pas analyser l'être comme tel, mais seulement tel ou tel être, il est le terme de l'analyse.

3° *L'être est ce qu'il y a de plus commun*, c'est-à-dire ce que l'on attribue le mieux à toutes choses. Toute chose *est* : elle peut n'être pas vraie, ni bonne, ni opportune, mais elle *est* toujours, elle a nécessairement quelque réalité ou possibilité. Le premier, le plus universel, le plus inévitable de tous les attributs, c'est donc l'être.

4° *L'être est ce qu'il y a de plus nécessaire* — Sans l'être il n'y a rien, et sans l'idée d'être il n'y a pas d'autre notion possible. L'être est l'objet nécessaire de l'intelligence comme la lumière est l'objet nécessaire de la vue. Ou bien notre intelligence n'agit pas, ou bien elle perçoit l'être. Certes notre esprit ne voit pas tout par cette seule idée, mais il ne progresse qu'en la modifiant de mille manières, elle est contenue dans toutes les autres. L'aveugle peut manquer de l'idée de lumière ; le sourd, de l'idée de son ; tous les hommes manquent d'une foule d'idées importantes, utiles, nécessaires même, mais aucun de ceux qui ont fait acte d'intelligence n'a manqué de l'idée d'être.

5° *L'idée d'être est absolument la première*, soit dans l'ordre du temps, soit dans l'ordre logique. Comme elle est la moins déterminée, la plus confuse et la plus élémentaire de nos idées, et que notre esprit va toujours de la connaissance imparfaite à la connaissance parfaite, il faut bien qu'il parte de là. Ce qui tombe d'abord dans l'esprit, c'est donc l'idée d'être. Elle est la première aussi dans l'ordre logique; car toutes les autres ne sont que ses déterminations, ses modifications ; elle s'étend à toutes les idées, elles les soutient et les constitue.

On nous objectera que la même idée ne peut être première dans l'ordre du temps et première aussi dans l'ordre logique, parce que ces deux ordres sont inverses, comme l'analyse et la synthèse. Mais nous répondrons que l'idée d'être qui est la première dans l'ordre du temps est une idée *confuse*, c'est l'idée qui tombe dans l'esprit de l'enfant, tandis que l'idée d'être qui est la première dans l'ordre logique, c'est une idée très *claire*, celle que se forme le philosophe qui voit toutes les applications de cette idée et comment elle est le point de suspension auquel toutes les autres sont attachées.

6° *L'idée d'être n'est pas générique* ; car en dehors du genre il y a la différence, tandis que rien n'existe en dehors de l'être ; le genre est circonscrit ou du moins limité, tandis que l'être ne l'est pas.

7° *Elle n'est pas, à proprement parler, universelle*, et pour les mêmes raisons. Chacun des universaux (le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident) est circonscrit, limité : or l'être ne l'est pas.

8° *On ne peut donc définir l'être* ; car la définition proprement dite se fait par le genre et la différence, elle circonscrit l'objet ; or l'être n'a ni genre ni différence, ni limite ou confins d'aucune sorte.

9° *On ne différencie pas l'idée d'être, mais on la modifie*, car l'idée d'être n'étant pas susceptible d'être déterminée par quelque chose d'extrinsèque, il reste à la déterminer en la modifiant ; nous connaîtrons ainsi tel ou tel ordre de réalités, l'Etre créateur ou l'être créé, la substance ou l'accident : les êtres se distinguent donc les uns des autres par leur être même.

10° *Enfin, l'idée d'être n'est pas univoque, ni équivoque, mais analogue*. Elle n'est pas *univoque*, car on n'attribue pas l'être de la même manière à tous les ordres d'êtres : par ex. à la substance et à l'accident, à Dieu et à la créature ; l'être de l'accident n'a rien de commun avec celui de la substance, ni celui de la créature avec celui du Créateur. L'idée d'être n'est pas non plus *équivoque* ; car l'être s'applique réellement, sans jeu de mot, à tous les êtres, quoique de diverses manières. Il reste donc qu'elle soit *analogue*. Ce n'est point par une pure métaphore que nous disons que la créature est un être et que Dieu est un être ; mais en réalité il y a en Dieu et dans la créature l'être, quoiqu'il n'y ait rien de commun entre eux et que la créature soit l'image finie de son Auteur infini (v. idées analogues, n° 52).

392. **Objection**. — Ici on nous objecte que si l'être était attribué aux créatures et à Dieu par analogie, il faudrait que Dieu nous fût connu avant les créatures ; car c'est l'être des créatures qui se rapporte à l'être divin, celui-ci est le terme principal de l'analogie ou de la proportion. Donc, de même qu'un climat *salubre*, un aliment *sain*, une boisson *saine* ne se conçoivent que par rapport à la santé, ne sont intelligibles qu'après la santé, de même l'être des créatures ne se comprendrait que par rapport à l'être divin et ne serait compris qu'après lui et en lui.

Rép. — Accordons tout de suite que la créature en tant que créature n'est intelligible que par l'idée du Créateur. Nous retenons que l'être de la créature est intelligible par lui-même ; car son rapport avec le Créateur ne la constitue pas, bien qu'il lui soit essentiel. La créature a son essence propre, sa forme propre et par conséquent elle est intelligible, abstraction faite de son rapport, d'ailleurs nécessaire, avec Dieu.

393. **L'idée d'être existant est avant l'idée d'être possible**. — Plusieurs, avec Rosmini, regardent l'idée du possible comme antérieure à l'idée d'être existant.

Remarquons, avant d'en venir aux preuves, les trois acceptions du mot *être*. Il peut signifier : 1° l'existence ou l'être en tant qu'être ; 2° l'essence ou la chose ; 3° la composition d'un attribut avec un sujet. Au Ve livre de sa Métaphysique, Aristote signale fort bien ces trois acceptions et saint Thomas les explique à son tour en plusieurs endroits. Pour plus de clarté, nous dirons que l'être, dans sa première acception, est représenté par l'attribut de la proposition (adjectif, participe ou verbe) ; dans sa deuxième acception, par le sujet (nom ou substantif) ; dans la troisième, par le verbe en tant que celui-ci ne contient pas l'attribut mais n'est qu'un simple lien du sujet avec l'attribut. Le verbe *être*, dans cette troisième acception, remplit un rôle tout logique et subjectif, il marque une simple affirmation de l'esprit : nous n'avons donc pas à nous en occuper. — Cela étant remarqué, nous disons que l'être qui est l'objet de la première idée, c'est l'être en tant qu'être et non pas l'être en tant qu'essence, chose ou sujet ; l'idée d'être existant précède l'idée d'être possible.

394. **Preuves**. — 1° En effet, nous ne connaissons la possibilité que par l'existence à laquelle elle se rapporte ;

une chose nous est connue comme possible parce qu'elle pourrait *être*. Qu'est-ce que le possible en définitive? C'est ce qui peut *être* : l'idée la plus simple, la première par conséquent, celle qui est le dernier terme de l'analyse, c'est donc l'idée d'être en tant qu'être ou l'idée d'existence, et non pas celle de possible.

2° En présentant cet argument d'une autre manière, nous dirons que l'essence est à l'existence comme la puissance est à l'acte. Or la puissance est connue par l'acte, elle se révèle et se mesure dans l'acte : ainsi l'intelligence (faculté) est connue par les actes d'intelligence. Donc l'essence est connue par l'existence et par conséquent après elle.

3° Des deux questions principales que l'on peut se poser à propos de tout : Cette chose est-elle? et : Qu'est-elle? la première est certainement la question de l'existence. Or c'est là un indice manifeste que l'idée d'existence précède absolument celle d'essence.

Toutefois, nous convenons que dans bien des cas nous connaissons la nature et la possibilité d'une chose avant de connaître son existence. Mais cette priorité relative de la possibilité sur l'existence ne contredit pas la priorité absolue.

4° Autre considération. Notre esprit doit connaître d'abord l'être qui agit sur lui et qui par là se manifeste ; or cet être ne peut être que le réel, l'existant. C'est donc le réel, l'existant qui tombe d'abord sous notre connaissance et nous manifeste ensuite le possible (1).

395. **Objection**. — Ici une objection se présente : Que de choses possibles ne sont pas ! L'idée de possible est donc plus étendue que celle d'être et, sous ce rapport, la première.

Rép. — Il est vrai que le possible s'étend plus que le réel, *quant au nombre des êtres* ; mais l'idée d'être est toujours plus étendue, puisque l'idée de possibilité inclut

(Cf. S. Th. 1ª, q. 5, a. 2.

celle d'existence. Nous avons dit : *quant au nombre des êtres* ; car l'Etre divin contient plus de réalité à lui seul que tous les possibles finis et réalisés n'en peuvent donner : Il a *plus d'être* que tous les êtres possibles ensemble.

396. **Corollaires**. — 1° Puisque l'idée d'*être* est avant l'idée de *chose*, l'idée d'*existence* avant l'idée d'*essence*, l'idée d'*acte* ou d'actualité avant l'idée de *puissance* ou de possibilité, il faut convenir aussi que le verbe est avant le nom, que le participe est avant l'adjectif, et l'attribut avant le sujet. Nous parlons toujours de l'ordre absolu. Et de fait nous voyons les langues confirmer cette conclusion: les verbes sont la racine la plus naturelle des noms, en hébreu et dans les langues les plus anciennes ; beaucoup d'adjectifs naissent naturellement des participes : par ex. *désiré*, *recherché*, *aimé*, etc.

2° On voit aussi, par ce qui a été dit, que l'être, *en tant qu'être*, ne peut être attribué essentiellement qu'à Dieu, c'est-à-dire que la créature peut n'être pas, Dieu seul est par essence. Mais l'être, comme *chose*, peut être attribué à toute créature, à tout ce qui la constitue ou la complète: matière, forme, accident, etc. ; l'être peut se dire aussi des universaux, qui ont une réalité objective, quoique imparfaite. Mais on ne peut appliquer l'être comme chose à ce qui exclut positivement toute réalité : les contradictions ou impossibilités (par ex. un cercle carré), les négations, les privations, le néant. — Parlons de celui-ci.

397. **Idée et affirmation du néant**. — Etablissons ici qu'on peut concevoir le néant, mais qu'on ne peut l'affirmer qu'avec limitation. Le néant est la négation ou l'absence d'être; le néant et l'être sont opposés comme n'ayant rien de commun, plutôt que comme contraires, car entre l'être en tant qu'être et le néant il y a un milieu très étendu : l'essence, la puissance, la possibilité. Il y a néant et néant, de même qu'il y a être et être : entre les deux il y a parallélisme et opposition constante. Il y a le néant de l'existence seulement (la pure possibilité) : tel est le néant d'où nous sommes sortis ; et il y a le néant absolu

(l'impossibilité absolue). Il y a le néant *pure négation* (par ex. la cécité dans la pierre), et il y a le néant *privation, manque* (par exemple la cécité dans Paul). Or nous prétendons d'abord qu'on peut concevoir le néant même absolu.

Quelques philosophes ont paru le nier. Ainsi Franck a écrit : « Notre intelligence ne conçoit pas le néant, et ne peut lui donner aucune place dans l'idée qu'elle se fait de la formation des choses... Nous parlons cependant du néant ; mais c'est un néant purement relatif. » Déjà Parménide avait soutenu qu'on ne peut rien affirmer du néant et qu'il ne peut être pensé ni exprimé. Mais ici il y a erreur ou du moins équivoque.

Veut-on dire seulement que nous ne pouvons concevoir le néant positivement et par lui-même? Nous sommes d'accord. Il est évident que le néant n'est connu que par l'être, comme les ténèbres ne sont connues que par la lumière, comme le vide n'est connu que par le plein. Le néant, comme la négation, est connu par son opposé, qui est l'être ; mais le concept de néant n'est pas pour cela le concept d'être : autrement il faudrait dire que lorsque nous songeons au néant nous songeons à l'être. Le concept de néant n'est pas non plus un concept nul : autrement la pierre aurait ce concept. Le concept de néant est un *concept réel du rien.*

C'est un concept réel ; car autrement nous ne pourrions connaître le néant d'aucune manière ni le distinguer de l'être, ce qui est inadmissible. Nous concevons très bien l'être d'abord, puis sa négation : c'est tout ce qu'il faut pour l'idée de néant. Toute idée positive a dans notre esprit sa contre-partie : le plein nous fait songer au vide ; la lumière aux ténèbres. De même l'être nous fait songer au néant. On nous avoue que l'on peut concevoir la négation de tel ou tel être spécial ; pourquoi donc ne pourrait-on concevoir la négation de tout être, c'est-à-dire le néant absolu? On peut donc concevoir le néant, et quand on a recours aux mots qui dans toutes les langues le signifient,

on ne se dupe pas soi-même, comme quand on écrit *cercle-carré, être-néant.* Le *non-être* dont nous parlons maintenant, même le *non-être absolu*, n'est point l'*être-néant* d'Hégel. Celui-ci répugne ; mais le concept de néant ne répugne pas, il répugne seulement que le néant existe. Le concept du néant est non seulement possible, mais encore un de ceux qui sont les plus nécessaires et les plus familiers.

Nous avons ajouté qu'on ne pouvait affirmer le néant qu'avec limitation, c'est-à-dire qu'on ne peut affirmer le néant absolu, mais seulement le concevoir. En effet, ou bien on affirme le néant de lui-même ; par ex. : *le néant est le néant* ; ou bien on affirme le néant de quelque chose, par ex. : *une montagne d'or est néant* ; ou bien on affirme quelque chose du néant : *le néant est une idée* ; ou bien on affirme le néant absolument : *le néant est.* Mais la 1re affirmation n'établit rien : c'est le principe d'identité sous forme négative ; la 2e et la 3e sont limitées; la 4e est absurde : c'est la négation du principe de contradiction. Bref, on conçoit le néant absolu, mais impossible de l'admettre, de le supposer, de l'affirmer d'une manière quelconque (1).

(1) Cf. Balmès, *Philosophie fond.*, liv. V, Idée de l'Être. — Ces mêmes considérations réfutent l'opinion de M. Bergson, qui prétend (V. *Évolution créatrice*) que l'idée de néant est une « pseudo-idée ». Il en conclut que la création telle que nous l'entendons est une illusion. Il n'y aurait d'être et de création que dans le devenir, dans l'*évolution.* Mais, à moins de confondre le néant avec l'absurde, il est clair qu'un être peut passer du néant à l'existence, c'est-à-dire exister à un moment donné, alors qu'il n'existait pas auparavant ni dans sa forme ni dans sa matière ; ce qui est la création proprement dite. Cet être contingent suppose, il est vrai, un être nécessaire premier, mais sans se confondre avec lui. Si l'on s'obstine à regarder l'idée de néant comme une pseudo-idée, il faut nier le principe de contradiction, qui résulte précisément des deux idées d'*être* et de *néant* (V. les critiques dont l'*Évolution créatrice* a été l'objet dans diverses revues : *Pensée contemporaine*, 5e année, p. 167 et 493, 555).

CHAPITRE XXI

DE L'ESSENCE ET DE L'EXISTENCE

398. **L'essence. L'existence.** — L'essence est *ce par quoi une chose est ce qu'elle est.* Ce n'est point là une définition rigoureuse. Comment définir ce qui est transcendant et en particulier l'essence, c'est-à-dire comment assigner une essence à l'essence?

Mais si une définition est impossible, les explications n'en sont que plus nécessaires. L'essence est ce par quoi une chose est constituée dans sa propre nature et distinguée des autres : c'est ce que nous désignons pour répondre à cette question qui vient toujours aux lèvres : Qu'est-ce que ceci? L'essence est ce que nous concevons comme la source ou la racine de toutes les propriétés d'une chose, ce qu'il y a de premier en elle et la constitue.

On voit par là comment l'essence diffère de l'*existence.* Celle-ci s'ajoute à l'essence ; elle lui survient, pour ainsi dire, non pas comme un *accident* proprement dit, mais comme un *mode* transcendant. Car l'essence peut ne pas exister : elle est donc comme un sujet par rapport à l'existence qu'elle reçoit ; l'essence est à l'existence comme la puissance est à l'acte, comme l'adjectif est au participe (par ex. : *désirable* à *désiré*), comme le nom est au verbe (par ex. : *amour* à *aimer*), comme *ce par quoi on est* (*quo est*) est à *ce qui est* (*quod est*).

On voit aussi comment l'essence diffère des propriétés et des accidents proprement dits, qui découlent d'elle ou s'ajoutent à elle : les *propriétés,* même essentielles, ne

constituent pas l'être, mais le caractérisent ; et quant aux simples *accidents,* ils peuvent exister ou n'exister pas, ils ne découlent pas de l'essence.

399. **Nature. Forme substantielle. Espèce.** — On comprendra aussi toute la valeur de termes philosophiques plus ou moins synonymes de l'essence, tels que *nature, forme substantielle, espèce.* La *nature* (*natura* : *nasci,* naître), c'est l'essence en tant qu'elle est un principe d'opération. Elle tient comme le milieu entre l'essence et les opérations ; mais c'est un milieu tout logique, car la nature c'est l'essence même. Seulement nous entendons souvent par nature non seulement l'essence, mais encore les principes d'opération : ainsi quand nous disons que « l'habitude est une seconde nature ». Le mot de *nature* signifie aussi l'ensemble des êtres créés, mais nous n'avons pas ici à nous occuper de cette signification.

La *forme substantielle,* c'est encore l'essence, ou du moins sa partie principale et déterminante. Si l'essence est simple (par ex. l'essence des esprits), elle ne fait qu'un avec la forme substantielle ; mais si l'essence est composée (comme celle de l'homme et des corps), la forme substantielle est seulement ce qui détermine et spécifie cette essence (ainsi l'âme dans l'homme).

L'*espèce* se confond aussi avec l'essence, mais plutôt avec l'essence logique qu'avec l'essence réelle. L'espèce c'est l'essence en temps qu'elle est l'objet d'une définition. La définition proprement dite, rigoureuse, détermine l'essence de la chose définie, sa *quiddité* (*quid?* qu'est-ce?) ou son *entité.* Ce dernier mot est synonyme, en effet, d'essence et de forme.

400. **Essence logique, essence réelle.** — Nous distinguons l'*essence logique* de l'*essence réelle.* Celle-ci résulte de principes physiques : par ex., l'essence réelle de l'homme est un composé d'âme et de corps. L'essence logique, au contraire, c'est le concept qui exprime cette essence réelle, concept formé de genre et de différence : par ex. le con-

cept d'humanité ou d'animal raisonnable. Cette distinction est importante, car, selon qu'il s'agit de l'essence réelle ou de l'essence logique, certaines propositions changent complètement de sens et de valeur. Abordons maintenant la thèse suivante :

THÈSE. — *Les essences des choses sont indivisibles, immuables, éternelles, nécessaires, infinies* (1). — *Plusieurs sont connaissables à l'homme. — On peut soutenir, non sans raison, qu'elles diffèrent réellement de l'existence des choses.*

401. **Les essences sont indivisibles.** — Car on ne peut les diviser sans les détruire ; les êtres, les choses, ou plutôt les éléments qui les composent, sont divisibles, mais leurs essences nullement. Par exemple on divise le corps et l'âme par la mort, mais il est toujours de l'essence de l'homme d'être composé d'un corps et d'une âme. Il n'y a donc pas d'homme qui n'ait un corps et une âme, bien qu'il y ait des âmes sans corps et des corps sans âme. Il en est des essences comme des nombres : les unités qui composent un nombre peuvent exister séparément ; mais le nombre lui-même ne saurait perdre une unité sans cesser d'être ce qu'il est et sans perdre par là même toutes ses propriétés distinctives (2).

402. **Les essences sont immuables.** — C'est-à-dire qu'une chose ne peut changer d'essence, elle ne peut être formellement ce qu'elle est par une autre : autrement

(1) On ne trouve pas cette thèse dans l'*Ontologie* de Mgr MERCIER (1902, 3e éd.). Dans tel passage (n. 48, p. 120) il semble même dire que l'essence des êtres créés peut changer ou devenir : « Chez les êtres créés, dont l'essence n'est pas l'existence, dit-il, il n'y a aucune répugnance intrinsèque à ce que l'essence *devienne* (ce mot est souligné) autre qu'elle est ». Il veut dire, sans doute, que, chez les êtres créés, l'essence peut se rencontrer sous des accidents variables. Mais l'expression est impropre. D'ailleurs (p. 34), il affirme en ces termes l'indivisibilité des essences : « Les essences que nous connaissons sont formées d'une synthèse de notes qui, dans leur ensemble, constituent un tout indivisible ». (Cf. *Pensée contemporaine*, 2e année, p. 25 : Observations sur l'immutabilité des essences, etc.).

(2) Cf. S. Th. *In lib.* VIII, *Métaph.*, lect. III.

elle serait cette autre et non pas elle-même. D'ailleurs, nous venons de voir que l'essence ne peut être divisée, diminuée ; mais, pour la même raison, elle ne peut non plus être augmentée : l'essence est comme un nombre qui cesse d'être si on y ajoute, comme si on y retranche (*est in indivisibili*). L'essence est donc immuable. — Pour les mêmes raisons on peut ajouter qu'elle est *incorruptible*.

403. **Les essences sont éternelles.** — Nous parlons ici d'une éternité négative. Cette éternité ne consiste pas en ce que toutes les essences existent et aient existé de tout temps, mais en ce que les essences, étant immuables, échappent aux prises du temps. Pour les essences idéales, nulle difficulté : elles sont éternelles comme la vérité et les définitions absolues. Pour les essences réelles, elles sont éternelles de la même manière qu'elles sont immuables ; elles ont commencé, il est vrai, à être réelles, mais non pas en vertu d'une mutation proprement dite, car la création est un commencement, sans être une mutation ; celle-ci suppose une existence antérieure, elle est le passage d'un terme réel à un autre.

404. **Les essences sont nécessaires.** — C'est-à-dire qu'elles sont nécessairement possibles, et si elles existent, elles sont nécessairement ce qu'elles sont.

405. **Les essences sont infinies.** — Non pas en elles-mêmes, mais en extension. Il est évident, en effet, qu'un nombre indéfini d'individus peuvent avoir même essence, même nature, même espèce. Si le nombre des individus du même genre est nécessairement limité, cela ne provient pas du genre, mais du nombre : le genre est toujours communicable et, sous ce rapport, infini dans l'espace et dans le temps. C'est la même vérité que l'on exprime dans cet aphorisme : *Universalia sunt ubique et semper.*

406. **Essences et universaux.** — On voit par là que les essences se confondent avec les universaux ou du moins n'en diffèrent guère que par l'aspect. L'essence logique, c'est en définitive l'universel formel, réflexe, le genre ou

l'espèce, etc. ; et l'essence réelle ou la nature, c'est l'universel réel, direct, celui qui est dans les choses.

407. **Toute essence est-elle simple?** — Ici on peut se demander si les essences des choses sont simples ou composées. Descartes pense que toutes les essences sont simples et que chaque chose est constituée par un seul principe : par ex. l'homme serait constitué par la pensée. Les scolastiques, au contraire, pensent que, l'essence divine exceptée, toutes les autres sont composées de quelque manière, réellement ou logiquement. La raison en est que chaque espèce d'être a quelque chose de commun avec les autres espèces et quelque chose de propre ; de là au moins deux principes essentiels : par ex. l'essence d'homme est composée de corps et d'âme, de matière et de forme, ou de sensibilité et de raison, suivant le point de vue où l'on se place. Et cette composition n'empêche pas, nous venons de le voir, l'indivisibilité des essences.

408. **Plusieurs essences sont connaissables à l'homme.** — Ici nous avons à combattre tous les adversaires de l'absolu, tous ceux qui regardant l'essence, la substance des choses comme inaccessible et tout à fait inconnaissable, tiennent la métaphysique pour chimérique (1). Il est bien évident que, si la science humaine s'arrête aux phénomènes, aux accidents, à la superficie des choses, la métaphysique, qui prétend en atteindre le fond, est illusoire. Déjà nous avons rencontré ce scepticisme, en traitant des universaux et en établissant que le critérium de certitude n'est pas dans les sens.

Pour ne citer qu'un de nos contradicteurs, Locke soutient que toutes les définitions ne sont que des explications verbales, elles n'expriment donc pas l'essence des choses : si nous parlons pourtant de celle-ci, nous nous payons de mots, nous entendons par essence la collection seulement des phénomènes et des propriétés sensibles. La conséquence de cette doctrine, c'est que les idées générales sont de purs concepts ; c'est sur elles que s'est exercée la subtilité scolastique, mais sans pouvoir jamais atteindre les essences réelles. C'est à cause de cette impuissance radicale sur le fond même des choses que nous ne pouvons pas, poursuit Locke, démontrer qu'une matière pensante répugne.

(1) C'est l'*agnosticisme* ou scepticisme métaphysique contemporain, principe de toutes les erreurs modernistes, dénoncées et condamnées dans l'Encyclique *Pascendi* (8 sept. 1907). L'agnosticisme est le rendez-vous de systèmes d'ailleurs très différents, comme le positivisme et le kantisme (V. divers articles dans la *Pensée contempor.* : 3e année, Ni agnosticisme, ni anthropomorphisme, p. 393 ; 4e année, De l'agnosticisme et de ses contraires, p. 385 ; 5e année, L'Encyclique et Autour de l'Encyclique.

Nous soutenons, au contraire, que les essences réelles nous sont livrées de quelque manière par les essences logiques qui les expriment. Il faut seulement que nos idées s'appuient suffisamment sur les faits observés et soient le fruit de raisonnements légitimes. Il est absurde de borner l'esprit à la collection des phénomènes et des accidents qui tombent sous l'expérience. Les propriétés des choses ont un lien entre elles, c'est leur essence; les accidents ne sont groupés et n'existent simultanément que dans une même substance. Au reste, nous convenons que bien des essences nous échappent et que beaucoup d'autres nous sont peu connues ; de plus la connaissance que nous en avons n'est pas *intuitive*, elle est *abstractive*. Mais tout en faisant ces concessions, nous maintenons nos prétentions. Voici pourquoi :

1° Considérons d'abord que les existences des choses sont toutes contingentes, variables, et que cependant notre science atteint de quelque manière le nécessaire, l'absolu, par ex. en mathématiques, si l'on ne veut parler de la métaphysique. Donc nous ne connaissons pas seulement des existences, mais encore des essences.

2° Il faut être bien sceptique pour douter que nous connaissons plus ou moins parfaitement l'essence de certaines choses, par ex. de l'homme, de l'animal, de la plante. Il faut être bien sceptique pour regarder toutes nos défi-

nitions comme de pures équivalences de mots et toutes nos idées comme de pures formes subjectives. Mieux vaut nier l'intelligence elle-même, si on lui refuse toute vue sur l'absolu et les essences, son objet nécessaire.

3° La connaissance des essences est le fruit naturel, nécessaire même de l'observation des faits poursuivie avec raison et méthode. Puisque nous connaissons les accidents, les propriétés réelles des choses, comme d'autre part les propriétés découlent de l'essence, il faut bien que nous puissions arriver par là à quelque connaissance du fond.

4° On nous accordera, tout au moins, que l'homme connaît l'essence de ses propres œuvres : d'une maison, d'une œuvre d'art, d'un mécanisme. L'inventeur connaît certainement le fond de sa découverte, et le contrefacteur qui se l'approprie ne l'ignore pas davantage, lorsqu'il est parvenu à décomposer et à recomposer exactement l'œuvre de l'inventeur. Pourquoi donc l'homme n'arriverait-il pas de la même manière à connaître, dans bien des cas, l'essence des œuvres de la nature, qui sont des œuvres d'art par rapport à Dieu?

5° Enfin notre doctrine résulte de celle de l'objectivité des universaux. Ils sont formellement subjectifs, mais ils expriment l'essence même des choses. Donc cette essence nous est connue, pourvu que nos idées universelles soient le fruit légitime de l'observation et du raisonnement.

409. **L'essence réelle des choses diffère-t-elle de leur existence?** — Ici nous touchons à l'une des questions les plus abstruses et les plus controversées de la scolastique. Disons d'abord quelques mots de l'*existence*. Nous ne pouvons pas plus la définir que nous n'avons défini l'*essence*. Elle est plus claire que toute définition, et l'essence elle-même n'est connue que par elle, de même que la possibilité n'est connue que par la réalité. Nous nous bornerons donc à l'expliquer, en disant qu'elle est l'*actualité de la chose* ; elle est ce par quoi la chose est en elle-même et non plus seulement dans ses causes ; elle est

ce par quoi elle a son plus haut et dernier degré d'être : bref, l'existence, c'est l'être réel en tant qu'*être*, tandis que l'essence c'est l'être en tant que *chose* (v. n° 398).

Or il s'agit de savoir si, dans les êtres créés, l'essence diffère réellement de l'existence. Nous ne parlons que des créatures, car Dieu existe par son essence, on ne peut en douter. Il s'agit de l'essence des créatures existantes, c'est-à-dire de l'essence réelle, et non pas de l'essence logique ; car il est bien évident que l'essence logique des créatures diffère de leur existence, puisque les créatures peuvent ne pas exister. Enfin il s'agit d'une distinction réelle ; car la distinction logique ou de concept est hors de doute.

Sur la question ainsi posée les scolastiques se sont divisés. Les plus écoutés tiennent pour l'affirmative, et d'abord saint Thomas (1). Son opinion est clairement exprimée, quoi qu'en aient dit plusieurs. Ils attribuent à saint Thomas l'intention seulement de prouver la distinction réelle de l'essence logique et de l'existence. Mais ni Scot, ni Durand, ni Suarez, qui n'ont point suivi saint Thomas sur cette question, n'ont douté que son intention n'allât plus loin. Ils sont d'accord, sur cette interprétation, avec tous les thomistes et généralement tous ceux qui soutiennent la distinction réelle de la matière et de la forme, de la substance et de l'accident. Ces thèses sont connexes et l'on passe facilement de l'affirmation ou de la négation de l'une à l'affirmation ou à la négation des autres. De plus, toutes ces thèses ont d'étroites affinités avec les dogmes de la foi et leur explication philosophique (2). De là cette

(1) Il serait facile de multiplier les textes du saint Docteur où son opinion est clairement exprimée. Qu'il nous suffise de ceux-ci : « Esse comparatur ad essentiam, *quæ est aliud ab ipso*, sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potentiale..., sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse » I^a, q. 3 art. 4). — « *In omni autem creato* essentia differt ab ejus esse et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum » (I^a, q. 54, a. 3).

(2) Le système de la matière et de la forme explique l'union de l'âme

ardeur à les défendre, alors cependant qu'elles paraissent être des thèses de pure spéculation.

A l'opposé de l'opinion thomiste est celle de Suarez et de ses disciples, qui estiment qu'entre l'essence réelle des créatures et leur existence il n'y a qu'une distinction logique. Scot et les scotistes se montrent moins affirmatifs dans un sens comme dans l'autre ; ils concluent à une distinction *formelle*, qui ne serait ni purement logique ni purement réelle ; et peut-être que leur opinion s'accorde avec la nôtre. Mais nous sommes loin de penser, avec Balmès, que cette controverse est plus subtile que solide (1).

410. **Discussion des raisons alléguées par les thomistes.** — Si l'existence et l'essence ne faisaient qu'un, disent les thomistes, on ne pourrait entendre l'une sans l'autre ; or nous pouvons très bien concevoir l'essence d'une chose sans son existence. Rien de plus distinct que ces deux questions qu'on peut se poser sur une même chose : *Est-elle?* et : *Qu'est-elle?*

Cette raison est ainsi développée par l'auteur de l'*Ontologie* (2) : « L'*essence* — ce que la chose est — embrasse les notes que nous visons à comprendre dans nos définitions. L'*existence* est l'existence, elle n'est traduisible par aucune autre notion équivalente. Or, d'une part, l'objet d'une définition, quel qu'il soit, ne comprend jamais l'existence : représentez-vous une chose quelconque de la nature, non seulement avec les notes qui appartiennent à l'espèce, mais en essayant d'y comprendre les notes qui l'individualisent ; attribuez-lui toute la réalité qui pourrait répondre à la question : qu'est cette chose? la

et du corps ; celui de la distinction réelle de la substance et de l'accident, le mystère de la Sainte Eucharistie ; celui de la distinction réelle de l'essence et de l'existence jette de vives lumières sur le mystère de l'Incarnation. Le Christ réunit deux essences, divine et humaine, dans une seule existence ou subsistence divine.

(1) *Philosophie fondamentale*, liv. V, chap. XII.

(2) *Ontologie*, par D. MERCIER, 3e éd.— Voir aussi ZIGLIARA, *Summa phil.*

chose n'en demeurera pas moins dépourvue d'existence, capable d'exister, mais non-existante.

« D'autre part, la note d'existence est une et indivisible (1), elle est l'existence et n'est que l'existence ; à telle enseigne que nous ne lui trouvons point de synonyme et que, lorsque nous voulons nous la représenter plus distinctement, nous nous contentons de l'opposer à sa contradictoire, la non-existence ou le néant (2).

« Donc ni l'essence n'enferme l'existence, ni l'existence l'essence ; entre les deux il y a diversité adéquate ; elles répondent à deux questions différentes, observe saint Thomas, l'existence à la question *an est*, l'essence à la question *quid est* ; donc, enfin, quand elles se rencontrent en un même tout, elles ne peuvent y être que réellement distinctes. »

— Mais on répond à cet argument que, s'il est vrai qu'on peut concevoir l'essence *logique* sans l'existence de la chose, on ne peut concevoir l'essence *réelle* sans l'existence. Et c'est ce qu'a fort bien remarqué le cardinal Franzelin, comme on le verra tout à l'heure. L'essence logique (l'idée, la définition) n'implique pas l'existence ; mais l'essence réelle (*res*) et l'existence s'impliquent mutuellement. Dès lors il est clair que la distinction profonde des deux questions qu'on peut se poser sur toute chose : Existe-t-elle et : Qu'est-elle? (*An sit? Quid sit?*) prouve bien la distinction absolue de l'essence logique (ou idée de la chose) et de l'existence (ou de la chose existante), mais elle ne prouve nullement la distinction réelle de l'essence réelle et de l'existence. Or, ce n'est pas la première, mais seulement la seconde distinction qui est en cause. Trop souvent les arguments allégués

(1) Remarquons, en passant, que la note d'existence n'est pas tellement une qu'elle prime la note d'*être*. L'existence est l'être en acte.

(2) Remarquons aussi que la *non-existence* n'est pas l'équivalent rigoureux du *néant*. Celui-ci est directement opposé à l'être ; celle-là, à l'existence.

ne démontrent que la première ; ce qui est superflu et hors de la question.

Une seconde raison consiste à dire que si l'existence et l'essence n'étaient qu'un dans les choses créées, il s'ensuivrait que les créatures existeraient par leur essence ; ce qui est le propre de Dieu. — Mais on répond qu'il n'y a pas d'inconvénient à dire que les créatures existent par leur essence réelle, dès lors que Dieu l'a réalisée; de même qu'il n'y a pas d'inconvénient à dire que les substances créées existent en elles-mêmes et non pas en Dieu, dès lors qu'elles ont été créées. Dieu fait que les substances subsistent en elles-mêmes et que les essences réelles existent par elles-mêmes sous son influx constant et sa dépendance absolue. Il n'en reste pas moins vrai que les substances et les essences ne subsistent et n'existent qu'en vertu de la création et que Dieu seul existe absolument par lui-même et en lui-même.

On espère alléguer une raison invincible en raisonnant de la sorte : L'existence qui ne fait qu'un avec l'essence réelle est une, nécessaire, infinie, incréée. Elle est *une*, car, s'il y avait plusieurs existences de cette sorte, elles seraient distinctes entre elles. Or, elles ne pourraient être distinctes entre elles d'aucune manière : ni comme existence, car l'existence comme telle est une ; ni comme essence, car, dans l'hypothèse, l'essence ne fait qu'un avec l'existence. Si l'essence réelle des créatures se confondait avec l'existence, il n'y aurait donc qu'une existence et une essence au monde. — Elle est *nécessaire*, car les essences sont nécessaires. — Elle est *infinie*, car une existence pure qui n'est pas limitée par une essence lui servant comme de sujet et de puissance, est infinie. — Elle est improduite ou incréée par la même raison.

Mais on peut répondre en niant que l'existence qui ne fait qu'un avec l'essence réelle soit par là même unique, nécessaire, etc. Les existences qui s'identifient avec les essences réelles des créatures demeurent distinctes entre elles, car l'existence n'est une et unique que comme concept. Parce que le concept d'être est un, dira-t-on qu'il n'y a qu'un être? Ensuite cette existence de la créature qui s'identifie avec l'essence réelle n'est pas nécessaire, car l'essence de la créature n'est nécessaire absolument que dans l'ordre logique; elle n'est nécessaire dans l'ordre réel qu'hypothétiquement : étant réalisée, elle doit être ce qu'elle est. Pour les mêmes raisons, on ne peut la dire improduite ou incréée. Elle n'est pas non plus infinie, puisqu'elle passe de la possibilité à l'existence et qu'elle s'identifie, au fond, avec l'essence, qui est finie. On nous menace de conséquences panthéistes ; mais l'opinion contraire n'est pas sans danger, car elle tend, semble-t-il, à confondre l'essence logique, idéale, avec l'essence réelle, si bien qu'il faudrait attribuer à celle-ci les propriétés de celle-là.

411. **Discussion de l'opinion de Suarez.** — Voici l'argument principal de Suarez : L'essence réelle dont il s'agit ici doit être actuelle et produite, et non pas une essence purement possible. Mais cette essence actuelle et produite, doit être constituée telle par quelque chose qui ne diffère pas d'elle-même et qui est l'existence même. L'existence c'est donc l'essence réelle elle-même. Parmi les tenants de cette opinion on peut citer le cardinal Franzelin, qui la formule ainsi : « Est omnino evidens in re posita extra suas causas, in statu actualitatis, ne ratione quidem abstrahi posse formalem existentiam » (1). Bref, nous dirions d'une autre manière : on ne comprend pas comment l'existence de l'essence réelle diffère de l'essence réelle de l'existence.

Voici maintenant la réponse : Il est vrai que l'essence réelle et produite doit être constituée par quelque chose qui ne diffère pas d'elle-même ; mais il n'est pas nécessaire qu'elle soit actualisée formellement par elle-même, elle

(1) De *Verbo incarnato*. Cité par D. Mercier. *Ontologie*, 3e édit., p. 110.

peut et doit l'être par un principe distinct. L'essence réelle est constituée comme essence par elle-même, mais elle est actuelle par l'existence qu'elle reçoit. Dès lors, on voit très bien comment l'existence de l'essence diffère de l'essence de l'existence : elle en diffère en quelque façon comme la forme de la matière diffère de la matière de la forme. Toute proportion gardée, il en est de l'essence et de l'existence comme de la matière et de la forme, de la puissance et de l'acte. Même la matière réelle, actuelle, produite, n'est actualisée, déterminée que par la forme ou l'acte qui s'y ajoute : ainsi en est-il de l'essence par rapport à l'existence. Si les arguments des thomistes ne sont pas démonstratifs, ceux de leurs adversaires le sont moins encore. Pour n'en pas douter, faisons les remarques suivantes :

412. **Remarques.** — 1° *Avoir l'acte* ou *l'existence*, ce n'est point *être l'acte* ou *l'existence*. L'essence réelle a l'acte ou l'existence, mais sans être cet acte, cette existence, qui la détermine. L'essence réelle est existante, mais non pas *existence* : tout est là. L'essence réelle diffère de l'essence logique ; elle a plus d'être que l'essence logique, puisqu'elle est donnée hors de ses causes et, en particulier, hors de l'esprit qui la conçoit ; elle est un *acte*, si on veut, par rapport à l'essence logique, mais une *puissance* par rapport à l'existence qui l'actualise.

2° La créature qui est produite n'est pas une essence seule ni une existence seule, mais l'une et l'autre, elle résulte de l'une et de l'autre ; l'essence et l'existence concourent à former un même composé, comme la puissance et l'acte, la matière et la forme.

3° Remarquons enfin que de la distinction réelle de l'essence et de l'existence il ne faut pas conclure qu'elles pourraient exister séparément. Beaucoup de choses sont distinctes réellement entre elles sans être séparables, par exemple l'intelligence (faculté) et l'âme (substance), la matière et la forme substantielle. De même il n'y a pas

d'existence sans essence réelle, ni d'essence réelle sans existence.

Leur distinction réelle, dans leur union même, nous explique comment la nature ou l'essence humaine de Jésus-Christ a pu recevoir, au lieu d'une existence, une subsistence, une personnalité humaine, une existence, une subsistence, une personnalité divine. La distinction réelle de la nature et de la personne repose donc sur la distinction de l'essence et de l'existence.

Conclusions. — De tout ceci il faut conclure que si la distinction réelle de l'essence et de l'existence, dans les créatures, n'est pas prouvée, elle reste néanmoins très vraisemblable ; elle l'est d'autant mieux qu'elle éclaire une foule de points obscurs de la métaphysique et concourt à la parfaite harmonie de l'ensemble. Suivant cette belle doctrine, Dieu seul est un *acte pur*, absolument simple ; toutes les créatures sont plus ou moins composées, imparfaites, à mesure qu'elles s'éloignent de leur foyer de lumière et de leur centre d'attraction. Les esprits sont composés de puissance et d'acte, d'essence et d'existence ; mais leur essence est simple. L'homme et les autres êtres corporels ne sont pas même simples dans leur essence, ils sont composés de matière et de forme. Ils sont donc corruptibles, divisibles, mortels. S'ils ne vivent pas, leur matière est indéfiniment divisible, jusqu'au néant pour ainsi dire. S'ils vivent, leur matière est d'autant plus divisible que leur vie est moins parfaite.

413. **Nouvel essai d'une solution.** — Mais cette première conclusion ne nous suffit pas, et il faut essayer d'établir une doctrine plus complète. Pour résoudre ce difficile problème de la distinction de l'essence et de l'existence, il convient de le rattacher à la question générale des transcendantaux. Ceux-ci, on ne saurait trop le remarquer, sont des modes généraux de l'être, c'est-à-dire qu'ils conviennent à tout être. Et, en effet, tout être a une essence, il est un, vrai, bon, etc. Ce n'est pas que les transcendan-

taux se confondent les uns avec les autres : l'être n'est pas l'unité, et l'unité n'est pas la vérité, et la vérité n'est pas le bien. Mais, en vertu d'une implication mutuelle, les transcendantaux s'affirment les uns des autres (*convertuntur*) tout en se distinguant réellement : par exemple le vrai est bien, et le bien est vrai, quoique la vérité ne soit pas la bonté. Or cette loi des transcendantaux il faut l'appliquer aux deux notions et aux deux réalités transcendantales qui nous occupent maintenant : l'existence et l'essence réelle ou l'être existant et l'être réel (*ens* et *res*). Nous conclurons donc que ces deux termes s'impliquent mutuellement sans pourtant se confondre : ils s'identifient, au fond, mais leurs formalités demeurent distinctes. Tout en refusant de dire, comme l'auteur cité plus haut, que « ni l'essence n'enferme l'existence, ni l'existence l'essence » et que « entre les deux il y a diversité adéquate », nous maintiendrons cependant la distinction réelle de l'existence et de l'essence, qui paraît niée par les Suaréziens ; car c'est la nier que lui substituer une distinction purement logique. Et si la position moyenne que nous cherchons à déterminer ici peut coïncider avec celle des Scotistes, nous nous rejouirons de nous rencontrer avec cette école (1).

(1) Ces pages ont paru d'abord dans la *Pensée contemporaine*, 2e année, p. 19. V. aussi dans la *Revue néo-scol.* 1906, fév. : POULPIQUET O. P., *Le point central de la controverse sur la distinction de l'essence et de l'existence.*

Enfin on ne doit pas omettre de signaler le savant ouvrage du R. P. Joseph PICCIRELLI S. J (Naples et Paris, Lecoffre 1906) : *Disquisitio metaphysica, theologica, critica, de distinctione actuatam inter essentiam existentiamque creati entis intercedente, ac præcipue de mente Angelici Doctoris circa eamdem quæstionem.* — L'auteur admet seulement une distinction de raison et estime que telle est, au fond, l'opinion de S. Thomas, de même que celle de Soto et d'Hervé de Nédellec ou le Breton. Mais la distinction qu'il qualifie *de raison* par opposition à la distinction *réelle*, paraît être une distinction *modale réelle* (*fundamentaliter realis*), comme celle que nous admettons.

CHAPITRE XXII

DE LA PUISSANCE ET DE L'ACTE ET EN PARTICULIER DES POSSIBLES (1)

---

414. **La puissance et l'acte.** — Les notions de *puissance* et d'*acte* nous sont suggérées par tout ce qui nous entoure. Tout changement, en effet, consiste dans le passage de la puissance à l'acte. L'eau s'échauffe et se vaporise : elle a donc de la chaleur et de la vapeur en puissance. Tel arbre peut porter des fruits : le fruit est donc dans la puissance ou la fécondité de l'arbre. L'oiseau s'arrête, lorsqu'il pourrait encore battre des ailes : il suspend son vol, qui est son acte, mais il garde la puissance de le reprendre. L'intelligence et la volonté sont ainsi en puissance à une foule de pensées et de désirs qui deviendront actuels ou peut-être ne le deviendront jamais. Bref, autre chose est l'*acte* qui perfectionne la puissance, lui donne son complément naturel, son efficacité, et autre chose est la *puissance* qui est ordonnée à cet acte et le rend possible de près ou de loin. On voit déjà par ces exemples que l'*acte* est à la *puissance* comme l'*existence* est à l'*essence*, l'*être* à la *chose*, le *parfait* à l'*imparfait*.

Pénétrons plus avant dans ces notions importantes, qu'il est impossible de définir rigoureusement, mais non pas de décrire. Pour ce qui est de la puissance, elle est l'*ap-*

(1) V. FARGES, *Théorie fondamentale de l'acte et de la puissance, du moteur et du mobile* ; DE RÉGNON, *Métaphysique des causes* ; BAUDIN, *L'acte et la puissance* (*Revue thomiste*, 1899 mars et suiv.).

titude à faire ou à recevoir, à souffrir quelque chose. Nous comprenons ici et la puissance physique et la puissance morale, et l'active et la passive, et la pure possibilité et la puissance réelle. Mais hâtons-nous d'entrer dans les distinctions les plus importantes.

415. **Puissance réelle, logique.** — Autre est la puissance *réelle*, et autre est la puissance *logique*. Celle-ci est une pure possibilité ; elle consiste en une idée qui ne répugne pas et peut par conséquent se réaliser : par ex. un autre monde que celui-ci, telle espérance de notre cœur ou même tel rêve de notre imagination. Tout ce qu'on peut concevoir positivement est possible de cette manière. La puissance réelle, au contraire, est déjà donnée hors de l'esprit, elle est dans un sujet réel : ainsi la pensée n'est pas une pure possibilité dans l'homme, qui a la faculté réelle de penser ; ainsi encore le marbre a la puissance réelle de devenir une statue et l'artiste a la puissance réelle de la produire. Comme Dieu est tout-puissant, on peut dire que par rapport à lui il n'y a pas de possibilité pure, mais il a la puissance réelle de tout produire (1).

416. **Puissance active, passive.** — La puissance réelle est *active* ou *passive* : passive, comme celle du marbre par rapport à la statue ; active, comme celle du sculpteur qui imagine la statue et la fait sortir du bloc. La puissance active tend à donner, à produire, à exercer du moins un mouvement ou une action ; l'autre n'est capable que de recevoir, de subir l'action de la première.

417. **Puissance obédientielle.** — Parmi les puissances passives, les théologiens distinguent la puissance *obédientielle* d'avec la puissance purement *naturelle*. Celle-ci est dans les créatures considérées sous l'action des causes

(1) La puissance *réelle* est encore dite *subjective*, et la puissance logique est dite *objective* (V. vocabulaire : *Puissance*). A d'autres égards et inversement, la puissance réelle pourrait aussi bien être qualifiée d'*objective*, et la puissance logique de *subjective*. Les explications données dissipent toute équivoque.

naturelles : celle-là est dans les créatures considérées sous l'action même et spéciale de Dieu. Il n'est pas douteux que Dieu puisse se servir de la créature pour produire des effets merveilleux. Si l'homme peut avec des couleurs et un peu d'encre peindre tout ce qu'il voit et écrire tout ce qu'il pense, que ne fera pas Dieu, s'il le veut, et avec les plus faibles moyens? Ainsi s'explique de quelque manière l'efficacité des sacrements. Dans les sacrements, il est vrai, on peut penser qu'il y a plus qu'une puissance passive ; mais la puissance active et surnaturelle des sacrements est fondée sur cette puissance passive et obédientielle qui appartient à toute chose par là même qu'elle est créée, c'est-à-dire sous la main et aux ordres de Dieu. « *Cui omnis creatura obedit ad nutum.* » (S. Th.)

Ici une question se présente : Dieu peut-il se servir de n'importe quelle créature pour produire n'importe quel effet surnaturel? — Certainement non. Il faut qu'il y ait quelque convenance entre l'instrument et l'effet ; autrement il y aurait contradiction à dire que cet instrument sert à cet effet. Par exemple Dieu peut bien donner à l'esprit humain de voir l'infini, mais non à l'œil de l'homme. Par la même raison, il ne peut donner à aucune créature de créer ni se servir d'elle d'aucune manière à cet effet (1).

418. **L'acte.** — Revenons à la notion transcendante de l'*acte*. Il diffère de cette *action* qui est énumérée parmi les catégories et qui est un accident, un effet de la faculté ; mais cette action accidentelle explique l'acte transcendant. Celui-ci est la perfection même de l'être : c'est comme la statue par rapport au marbre, l'image par rapport au tableau, la pensée par rapport à l'esprit, la perception par rapport au sens ; mieux encore, c'est comme la différence par rapport au genre, la forme par rapport à la matière, l'existence par rapport à l'essence.

419. **Acte pur. Acte premier. Acte second.** — Distin-

(1) Cf. S. Th. I^a, q. 45, a. 5. — V. aussi n°s 585 et 1121.

guons d'abord l'acte *pur* de celui qui ne l'est pas. L'acte pur n'est mêlé à aucune puissance, il n'a rien de potentiel, il est acte tout entier, la possibilité y est toute réalisée ; en d'autres termes encore, il n'est pas l'acte d'une puissance à laquelle il s'ajoute et qui le limite ou le conditionne et il n'est pas lui-même ordonné à un acte ultérieur, à une perfection plus haute. Dieu seul est un acte pur, l'être au plus haut degré, parfait sous tous les rapports.

Distinguons ensuite l'acte *premier* d'avec l'acte *second*. L'acte premier ou fondamental est celui qui n'en suppose pas d'autre, mais auquel peuvent s'ajouter des actes ultérieurs : par ex. la forme substantielle, qui donne le premier être ; l'âme, qui donne d'être homme, réalité qui est le fondement de toutes nos autres perfections humaines L'acte second, au contraire, s'ajoute au premier : par ex. la raison et la pensée dans l'âme. Etre homme, voilà l'acte premier ; mais comprendre, raisonner, travailler, voilà des actes seconds.

Il va sans dire qu'un acte second peut être dit premier par rapport à un acte ultérieur. Ainsi la raison (faculté) est dite acte premier par rapport à l'exercice même de la raison et à la pensée.

420. **Acte subsistant, non subsistant.** — Au point de vue du mode d'existence, l'acte est subsistant ou non : *subsistant*, s'il peut exister seul, séparément (comme l'esprit pur et l'âme humaine, qui n'a toutefois l'existence indépendante que d'une manière incomplète) ; — *non subsistant*, s'il ne peut exister séparément d'une matière ou d'un sujet. Dans ce cas, l'acte est substantiel ou accidentel : *substantiel*, s'il donne son premier être à une substance (telles sont les formes substantielles non spirituelles, les âmes des bêtes, le premier principe vital des plantes, la forme substantielle des corps inorganiques) ; — *accidentel*, s'il ne donne à la substance qu'un être accessoire ou complémentaire (telles sont toutes les formes accidentelles ou accidents, la quantité, la qualité, les opérations ou actions : bref, les actes seconds dont il vient d'être question). Ces notions permettent déjà d'entendre les axiomes ou principes suivants :

421. **Axiomes sur la puissance et l'acte.** — 1° Une chose n'est parfaite qu'autant qu'elle est en acte. Par ex., l'homme n'est parfaitement homme qu'autant qu'il pense et agit en homme, c'est-à-dire raisonnablement.

2° L'être agit en tant qu'il est en acte ; il souffre et reçoit l'action d'autrui en tant qu'il est en puissance.

3° Tout être muable est composé de puissance et d'acte : d'acte puisqu'il a présentement un état, une forme, une perfection ; de puissance, car il est susceptible de recevoir une autre forme ou perfection.

4° La puissance en tant que telle ne peut par elle-même et elle seule se déterminer à l'action ; mais elle a besoin d'y être déterminée par un acte. Car le moins ne donne pas le plus, tout effet a sa cause proportionnée. Ainsi notre faculté de connaître, par cela seul qu'elle est une puissance de connaître, ne connaîtra pas actuellement, si elle n'est déterminée par un objet qui agisse de quelque manière sur elle. On pourrait ainsi remonter de puissance en acte jusqu'au premier principe de tout acte, de tout mouvement, c'est-à-dire à Dieu.

5° L'acte absolument pur est infini ; car l'acte est être et perfection.

6° Mais l'acte qui n'est pur que dans un ordre, c'est-à-dire relativement, n'est pas la perfection absolue. Par ex., la pensée de l'homme peut être pure comme pensée humaine, mais non pas absolument comme connaissance et subsistante.

7° Voici maintenant un autre principe plus difficile à saisir : La puissance qui est ordonnée à un acte doit être dans le même genre suprême que cet acte. Les genres suprêmes sont la substance et l'accident (1). Nous disons

(1) Nous disons l'*accident*, au singulier. Mais il ne faut pas entendre que l'accident soit un *genre suprême* dont la qualité, la relation etc. ne

donc que, si la puissance est substantielle, l'acte sera substantiel ; si la puissance est accidentelle, l'acte sera accidentel, et réciproquement. Il le faut bien, car l'acte détermine, spécifie la puissance ; or une puissance substantielle ne peut être complétée, déterminée dans son espèce par un accident, ni une puissance accidentelle par un acte substantiel. Par ex., l'intelligence (faculté ou puissance), qui est un accident, une propriété de l'âme, sera complétée par l'acte d'intelligence, la pensée, qui est aussi un accident ; au contraire, la matière première, qui est une réalité substantielle, doit être complétée comme puissance par un acte substantiel, qui est la forme substantielle. (V. Vocabulaire : Acte.)

8° On voit par là que l'acte et la puissance divisent l'être et tout genre d'être, c'est-à-dire que l'acte et la puissance se retrouvent partout, dans l'être, dans la substance et dans l'accident. On ne trouve pas d'accident dans la substance, ni de substance dans l'accident ; une substance ne peut être accident sous certains rapports, ni un accident ne peut être substance. Mais soit dans la substance, soit dans l'accident, on trouve quelque chose de potentiel et quelque chose d'actuel ; un acte peut être une puissance et une puissance peut être acte, sous différents rapports.

422. **Le possible. Le néant.** — Portons maintenant notre attention sur la puissance logique, c'est-à-dire sur le possible. Le possible est ce qui peut être. On voit comment il diffère du néant : le possible est une affirmation d'être, une affirmation limitée ; le néant au contraire, est une pure négation. Le néant n'est pas d'être possible, mais c'est un néant de n'être que possible. Le possible est un non-être réel, mais c'est un être idéal ; le possible n'a pas d'existence, mais il a une essence, il est concevable par lui-même, ou du moins par l'actualité qui le réalise, tandis

seraient que des *espèces*. Toutes les catégories sont des genres suprêmes Mais l'accident, en général, domine de quelque manière tous les accidents.

que le néant n'est concevable que par l'être auquel il est opposé et qui l'exclut.

423. **Possible intrinsèque, extrinsèque.** — On distingue la possibilité intrinsèque, absolue, métaphysique, et la possibilité extrinsèque, relative. La possibilité absolue d'une chose consiste en ce que cette chose ne répugne pas. Toute idée qui n'implique pas contradiction est réalisable, elle exprime une possibilité absolue. Quant à la possibilité relative d'une chose, elle consiste en ce que cette chose peut être réalisée par telle ou telle cause donnée : par ex., la création du monde, qui est impossible à l'homme, est possible à Dieu ; la création d'une ville, qui est impossible à un homme seul, est possible à une société. La possibilité relative est *physique* ou *morale* : *physique*, si les causes suffisantes sont données ; *morale*, si les circonstances n'apportent pas de difficulté insurmontable et des impossibilités pratiques. A ces trois ordres de possibilité : *métaphysique*, *physique*, *morale* correspondent trois ordres d'impossibilité. Bien des choses sont impossibles moralement qui ne le sont pas physiquement, et bien des choses sont impossibles physiquement, par ex. le miracle, qui ne le sont pas absolument. Tout ce qui est possible absolument est possible à Dieu. L'impossible absolu, métaphysique, est tel, non point parce qu'il n'y a pas de cause capable de l'accomplir, mais bien parce qu'il ne peut être accompli, parce qu'il manque de vérité et ne peut être conçu. Au contraire, ce qui est possible est tel en définitive parce qu'il est concevable et qu'il y a une cause capable de le réaliser. Mais ici nous touchons à la question du dernier *pourquoi* des possibles. Avant de la résoudre, voici d'abord les erreurs principales sur la nature et l'origine du possible.

424. **Erreurs sur le possible.** — Des philosophes anciens, ceux de l'école de Mégare, ont confondu le *possible* avec le *nécessaire*. Il n'y aurait point de contingence en ce monde ni par conséquent de liberté, car l'acte libre est contingent.

Cette opinion fut plus tard celle d'Abélard, puis de Wiclef, de Hobbes, de Spinosa. Celui-ci n'hésite pas à dire que le contingent n'est qu'une apparence ; tous les déterministes, aujourd'hui si nombreux, ne pensent pas autrement. Cette erreur est réfutée par là même qu'on établit la liberté divine et la liberté humaine. La liberté entraîne la contingence, et toute contingence est suspendue en définitive à quelque acte libre.

Contrairement aux premiers, d'autres philosophes ont pensé que l'impossible était possible : ainsi Hégel, Héraclite et autres sceptiques, qui essaient de concilier les contradictoires. De cette erreur se rapproche celle de Genovesi, qui range certaines impossibilités absolues parmi les impossibilités morales : ainsi, d'après lui, le péché, l'erreur seraient moralement impossibles à Dieu, mais non pas absolument.— Reste à savoir maintenant quelle est l origine du possible ou le dernier pourquoi de la possibilité. Le voici :

THÈSE. — *Les essences peuvent exister, c'est-à-dire sont intrinsèquement possibles, non point parce que nous les concevons, — ni parce qu'elles existent, — mais leur possibilité intrinsèque dépend de Dieu seul, — et de Dieu considéré non pas dans sa puissance infinie, — ni dans sa volonté libre, — mais dans son intelligence et finalement dans son essence : bref, les choses sont possibles, d'abord et formellement parce que Dieu les conçoit, et finalement parce qu'il existe.*

425. **La possibilité des choses et l'intelligence de l'homme.** — Les essences sont intrinsèquement possibles non point parce que nous les concevons. Nous nous séparons ici de Wolf et Genovesi. Nous leur accordons qu'un signe très sûr qu'une chose est possible, c'est que nous puissions vraiment la concevoir ; mais c'est là un effet de la possibilité intrinsèque de la chose et non pas une cause : en réalité la possibilité intrinsèque ne dépend nullement de notre esprit. La preuve en est que l'esprit humain, et nous le constaterons souvent, ne mesure pas les choses, leurs essences, mais il est mesuré par elles ; il doit se conformer à elles pour trouver la vérité. Il est vrai que la possibilité des choses dépend de leur vérité absolue, mais celle-ci ne dépend pas de la nôtre. Il en est de la possibilité absolue des choses comme de leur essence ; elle est éternelle, immuable ; or notre pensée n'est rien de tel. Comment donc la possibilité des choses pourrait-elle dépendre de notre pensée? Comment donc les choses seraient-elles possibles parce que nous les concevons?

426. **La possibilité des choses et leur réalité.** — Les essences ne sont pas possibles non plus parce qu'elles existent. On peut conclure de l'existence d'une chose à la possibilité de cette chose ; mais ce n'est point de l'existence même que la possibilité tire sa raison. En effet, l'existence des choses est contingente, temporelle, variable, tandis que leur essence ou leur possibilité est éternelle, immuable, nécessaire. Celle-ci ne peut donc dépendre de celle-là, bien que nous la connaissions par celle-là. Le possible nous est révélé par le réel, mais il ne dépend pas du réel. Maintes fois nous constatons cet ordre inverse de la *connaissance* et de l'*existence*, de l'*ordre logique* et de l'*ordre métaphysique*.

427. **Toute possibilité vient de Dieu.** — La possibilité intrinsèque des choses dépend de Dieu seul. Plusieurs ont pensé que les choses ne dépendaient de Dieu que quant à l'existence : d'après eux, la possibilité et l'impossibilité absolues ne relèveraient que d'elles-mêmes et s'imposeraient à Dieu comme une fatalité étrangère. On est même allé jusqu'à dire que si, par impossible, Dieu n'existait pas, ce qui est possible intrinsèquement n'en resterait pas moins tel.

C'est là une erreur. Car la possibilité intrinsèque des choses ou leur essence logique n'est pas un néant absolu, c'est quelque chose d'intelligible, de concevable positivement ; c'est quelque chose d'idéal, sans doute, mais enfin

c'est quelque chose. Or, il est absurde qu'il y ait quelque chose qui ne dépende pas de Dieu ; car il est à la fois la première vérité et la première réalité. Ou bien Dieu n'est pas la première vérité, la vérité absolue qui éclaire toutes les autres, ou bien tous les possibles relèvent de lui.

Et puis, si Dieu n'existait pas, comment ces possibles se distingueraient-ils du néant absolu? Ils ne sont pas en eux-mêmes, puisqu'ils ne sont pas réalisés ; d'autre part, ils ne seraient dans aucune intelligence, puisque Dieu, première intelligence et créateur de toutes les autres, n'existerait pas. Ces possibles n'auraient donc aucune vérité sans Dieu, c'est-à-dire qu'ils seraient impossibles. C'est donc de l'intelligence divine, de la vérité divine qu'ils tiennent leur possibilité.

428. **Comment les possibles dépendent de Dieu.** — La possibilité intrinsèque des choses ne dépend pas tant de la puissance infinie de Dieu ou de sa volonté libre que de son intelligence d'abord et finalement de son existence. Ici nous combattons plusieurs erreurs. Occam prétend que les choses sont possibles précisément parce que Dieu peut les faire. Il confond la possibilité intrinsèque des choses avec la possibilité extrinsèque. Sans doute Dieu peut faire tout ce qui est possible intrinsèquement ; la possibilité extrinsèque des choses par rapport à Dieu n'est pas moins étendue que leur possibilité intrinsèque, mais l'une cependant n'est pas l'autre : les choses sont possibles extrinsèquement parce que Dieu peut les faire, et intrinsèquement parce qu'il les conçoit.

Ne nous laissons pas abuser ici par la dérivation du mot *possible*, qui vient de *pouvoir* (*possibile* : *posse*) et nous est connu par le pouvoir : absolument, le possible est fondé sur autre chose que le pouvoir. Encore cette fois, comme plus haut, l'ordre de connaissance ou de découverte (subjectif) n'est pas l'ordre des choses (objectif).

D'autres, avec Descartes, cherchent le dernier pourquoi

de la possibilité des choses dans la liberté divine. Les choses, d'après eux, seraient possibles ou impossibles de la même manière qu'elles existent ou n'existent pas, en définitive parce que Dieu l'aurait voulu librement. Dès lors, plus de vérités absolues en métaphysique ni en mathématique. Dieu pourrait faire un cercle carré et bouleverser les lois, non seulement de la nature, mais encore de la géométrie et de la philosophie ; car toute loi serait contingente. Il serait très facile, dans cette opinion, d'expliquer les miracles et en particulier le mystère de l'Eucharistie ; mais au prix de quelles contradictions, et disons même de quel scepticisme ! — Nous soutenons, au contraire, que les choses sont possibles d'abord et formellement parce que Dieu les conçoit, et finalement parce que Dieu existe.

429. **Critique d'Occam.** — Rejetons d'abord l'opinion d'Occam. La puissance de Dieu a pour objet les choses contingentes, physiques, existantes, tandis que la possibilité intrinsèque des choses est quelque chose d'idéal, d'absolu, de nécessaire. Donc, si les choses sont possibles, ce n'est pas précisément parce que Dieu peut les faire. D'ailleurs, si on dit que Dieu est tout-puissant parce qu'il peut faire tout ce qui est possible à sa puissance, il s'ensuivra que Dieu est tout-puissant parce qu'il peut faire tout ce qu'il peut faire. Mais c'est là une pétition de principe (1). A ce compte, toute créature serait omnipotente, car son pouvoir s'étend à tout ce qu'elle peut faire. Et si on nous répond que Dieu seul a la puissance absolue, nous ferons remarquer que cet absolu de la puissance se mesure sur l'absolu de l'intelligence ; mais l'absolu de celle-ci ne se mesure pas sur l'absolu de celle-là. Disons donc que Dieu est tout-puissant parce qu'il peut faire tout ce qui est possible en soi, c'est-à-dire tout ce qui a quelque vérité; Dieu est tout-puissant parce qu'il peut faire tout ce qu'il conçoit et que son intelligence est inépuisable.

(1) Cf. S. Th. I^a, q. 25, a. 3.

430. **Critique de Descartes.** — L'opinion de Descartes est moins admissible encore. Il est absurde que Dieu puisse faire ce qui répugne ou que la contradiction absolue que nous trouvons entre certaines choses vienne de la volonté libre de Dieu. Ce qui est contradictoire n'a pas de vérité, c'est le néant absolu ; comment Dieu, qui est vérité première et être pur, pourrait-il prendre pour objet l'absurde et le néant? Ajoutons que si l'opinion de Descartes était vraie, la science humaine n'aurait plus pour objet que le contingent, l'absolu lui échapperait, toutes nos certitudes seraient hypothétiques; car les *essences* des choses, qui sont l'objet de la science, seraient muables aussi bien que leur *existence*. Enfin le bon sens dépose ici contre l'opinion cartésienne. Pour savoir si une chose est possible absolument, on ne recourt pas à la volonté libre de Dieu, on considère cette chose en elle-même, dans ses éléments et, s'ils sont conciliables ou inconciliables, on ne doute plus de la possibilité ou de l'impossibilité de la chose.

Par là même se trouve démontrée notre opinion : c'est à la vérité pure et première, c'est à l'intelligence divine qu'il faut recourir pour expliquer la possibilité intrinsèque des choses. Cette possibilité ne diffère pas de leur intelligibilité ; or leur intelligibilité première et absolue est en Dieu, considéré comme souveraine intelligence. D'autre part l'intelligence de Dieu ne fait qu'un avec l'essence divine. Si Dieu connaît, comprend, conçoit les possibles, c'est qu'il existe. Les choses sont donc possibles d'abord et formellement parce que Dieu les connaît, et finalement parce qu'il existe.

431. **Objections.** — 1° On nous objecte que les choses possibles, d'après notre opinion, se confondent avec les idées divines et partant l'essence divine : de là le panthéisme.

Rép. — Les idées divines ne font qu'un avec l'essence divine, mais elles expriment autre chose que l'essence divine : cette essence est unique, tandis que les idées ne

sont pas moins nombreuses que les termes de création qu'elles expriment. Il n'y a donc pas de panthéisme à dire que l'essence logique des choses ou les idées de ces choses s'assimilent de quelque manière aux idées divines, que la vérité et l'essence de ces choses se rapportent à la vérité et à l'essence divines. Le panthéisme consisterait à confondre l'essence réelle des choses avec l'essence logique et à mettre le monde en Dieu, le terme de la création dans la divinité même.

2° On insiste : il suit de ceci que la création consisterait à tirer les choses de leur possibilité et non pas du néant.

Rép. — Les choses sont tirées de leur possibilité, c'est-à-dire qu'elles étaient possibles, mais elles sont aussi tirées du néant, puisqu'elles n'existaient d'aucune manière ni dans leur forme ni dans leur matière. Encore une fois l'essence logique ne se confond pas avec l'essence réelle ; l'essence logique n'est point, par rapport à l'existence, comme une matière par rapport à la forme qui en est tirée ou qui s'y ajoute : c'est l'essence réelle et créée qui est dans ce rapport avec l'existence.

3° Nous pouvons concevoir la possibilité intrinsèque des choses sans penser à Dieu. Donc elle n'en dépend pas.

Rép. — Nous pouvons aussi concevoir l'existence des choses sans penser à Dieu : s'ensuit-il que l'existence des choses ne dépende pas de Dieu? Mais nous connaissons mieux et par ses premiers principes l'existence quand nous pensons à Dieu : de même aussi nous connaissons mieux la possibilité des choses, quand nous nous élevons à la première vérité et à la première puissance.

4° Toute intelligence, même l'intelligence divine, présuppose son objet. Donc l'intelligence divine présuppose les essences des choses ou leur possibilité, qui dès lors ne dépend pas de l'intelligence divine.

Rép. — Toute intelligence présuppose seulement son objet essentiel et premier ; or ici l'objet premier et essentiel de l'intelligence divine c'est la divine essence, dans laquelle Dieu connaît les essences des choses.

431 bis. — **Examen de l'opinion de Mgr Mercier sur la raison dernière de la possibilité des choses.** — Le savant auteur de l'*Ontologie* (1) croit pouvoir établir les deux thèses suivantes : « Les objets abstraits de l'expérience et analysés par la pensée sont, dans l'ordre analytique, la raison suffisante dernière des possibles et de leurs propriétés.

« La théorie qui soutient que Dieu, prototype nécessaire et éternel des êtres, est seul la raison suffisante des possibles et de leurs propriétés, aboutit logiquement à l'ontologisme » (p. 40).

Ces deux thèses, que l'auteur s'efforce de prouver didactiquement, sont établies non seulement contre « les Platoniciens ; les Ontologistes : Malebranche, Gerdil ; les Rosminiens ; non seulement Leibniz, Victor Cousin, Balmès, mais presque tous les philosophes scolastiques modernes : Kleutgen, Dupont, Schiffini, etc. » (p. 38). Il va sans dire que nous n'y pouvons souscrire. Contrairement à l'auteur nous pensons que « les propriétés des possibles » pour employer ses expressions, « mènent logiquement à l'affirmation nécessaire de l'existence de la Sagesse incréée (p. 39).

En effet, la connaissance des possibles et de leurs propriétés constitue déjà un ensemble de vérités évidentes et absolues, indépendantes dès lors de notre esprit, qui les perçoit sans en être le maître. Comment donc pourrions-nous dire qu'elles ont dans notre pensée ou en nous-mêmes, êtres contingents et éphémères, leur raison dernière et suffisante? Nous percevons des vérités absolues, nous communions ainsi avec l'absolu, qui explique notre vie intellectuelle et morale, mais sans être suffisamment expliqué par elle. Les deux termes ici ne sont pas égaux, et ce n'est pas le moindre qui expliquera le plus grand d'une manière suffisante. La connaissance de la vérité, disons même de

(1) V. la 3e éd. 1902.

la moindre des vérités, suppose en définitive une Vérité absolue, une Intelligence infinie, sans laquelle il n'y aurait pas de vérité. S'il est vrai, comme saint Thomas l'affirme, que tout degré de vérité, de bonté, de perfection suppose le Vrai absolu, le Bien absolu, etc., qui n'est autre que Dieu même, on reconnaîtra que « les propriétés des possibles » perçues par notre intelligence nous mènent logiquement à l'affirmation de l'existence de Dieu, seule cause première et suffisante qui les explique définitivement.

Il n'y a rien dans ces raisonnements qui implique l'ontologisme, rien non plus qui justifie les exagérations de l'exemplarisme augustinien. Aucun des principaux scolastiques modernes que l'on attaque ici et dont nous essayons de traduire la doctrine, ne conteste, croyons-nous, que nous pouvons connaître la possibilité des choses et maintes vérités absolues, sans connaître l'existence de Dieu ; aucun ne met l'affirmation de l'existence de Dieu à la base de toutes les sciences ; elle est plutôt au sommet. Par cela même qu'une chose se constate ou qu'elle se conçoit, elle nous apparaît évidemment comme possible ; il n'est pas besoin d'autre raison pour que nous affirmions sa possibilité. Mais il ne s'ensuit pas que cette raison, suffisante pour nous, soit la dernière et ne se rattache logiquement à aucune raison supérieure. Cette raison suprême, l'esprit humain la cherchera invinciblement et ne la trouvera qu'en Dieu.

Au point de vue où nous sommes, il en est des vérités particulières comme des êtres créés. On peut connaître ceux-ci avec certitude, non pas comme *créatures*, mais comme *êtres*, sans connaître encore le Créateur : de même on peut connaître des vérités particulières sans connaître la Vérité divine. Mais l'explication dernière des créatures n'est qu'en Dieu seul ; et de même aussi l'explication des vérités particulières n'est que dans la Vérité divine, d'où elles émanent. Il nous paraît donc que les choses ne sont pas possibles en dernière analyse parce qu'elles sont, ou parce que nous les concevons et que les notes qui les

constituent ne sont pas contradictoires, mais parce que Dieu les conçoit et qu'il existe : son Intelligence d'abord et finalement son Essence sont le dernier pourquoi, le dernier fondement de la possibilité des choses. Et cela nous semble si juste que nous regarderions comme conséquent avec lui-même le sceptique qui douterait de tout parce qu'il doute positivement de Dieu. Ce n'est pas, nous le répétons, que toute connaissance contienne formellement la connaissance de Dieu ; mais elle y conduit logiquement ; en sorte que nier positivement cette conséquence ou même en douter positivement, c'est déjà énerver la vérité particulière qui y conduit. Tant il est vrai que le mot suprême de la philosophie est Dieu, toujours Dieu. Aristote avait donc bien raison d'appeler la philosophie première une *théologie*.

Le savant auteur de l'*Ontologie* l'oublierait moins que personne. Aussi croyons-nous que sa doctrine, au fond, ne diffère pas de celle de la plupart des scolastiques. Mais peut-être qu'une crainte exagérée de paraître favoriser l'ontologisme ou l'exemplarisme augustinien, l'a-t-elle induit à employer des formules qui seraient la condamnation des thèses les mieux établies et compromettraient aux yeux de plusieurs contemporains, déjà trop enclins au doute universel, les caractères absolus de la vérité (1).

(1) Ces pages ont paru d'abord dans la *Pensée contemporaine*, 1re année, mai 1904, p. 461-2. Depuis lors, la *Revue néo-scolastique* a publié un article de M. l'abbé Clodius Piat, *De l'intuition en théodicée* (1908, mai), qui nous paraît justifier la doctrine qui vient d'être défendue. En voici les conclusions qui se rapportent le mieux à notre sujet : « Toutes nos idées sont conformes à des lois qui n'ont ni commencement, ni fin, ni déclin... Comment cela, s'il n'existe quelque part un fond immuable d'éternelles possibilités? Otez cette hypothèse, le fait n'a plus d'explication. Mais où réside ce fond de possibilités? Ce n'est pas dans mon esprit. Car la possibilité n'existe en moi que par et pour ma pensée... Le possible n'a pas non plus dans la nature son dernier point d'appui... Va-t-on dire avec Platon que les possibles sont des réalités subsistantes, distinctes des choses et pleinement actualisées? Mais cette hypothèse ne tient pas debout non

plus. Il ne reste donc qu'une explication véritablement rationnelle, c'est que les possibles soient des concepts de l'intelligence divine (concepts plus purs que les nôtres)... Nous ne trouvons pas Dieu dans nos idées ; nous remontons par elles jusqu'à lui : Dieu est la raison suprême des possibles, comme il est la raison suprême de l'être, du mouvement et de l'ordre cosmiques. Ils se fondent sur l'immutabilité de son essence ; et c'est de là qu'ils rayonnent dans la nature, puis de la nature dans notre pensée « Les espèces intelligibles, que perçoit « notre esprit, dit saint Thomas (Ia, q. 84, a. 4 ad. 1), se ramènent, « comme à leur cause première, à quelque principe intelligible par « nature, je veux dire Dieu ; mais elles procèdent de ce principe par « l'intermédiaire des formes sensibles et matérielles ». Nous n'avons du soleil des esprits qu'une lumière réfractée ».

CHAPITRE XXIII

DE L'UNITÉ ET DE LA DISTINCTION

432. **L'un, l'unité. La multitude.** — L'un est *ce qui n'est pas divisé d'avec lui-même*; c'est l'*être sans division*, du moins sous le rapport où notre esprit le considère : l'unité est donc le manque de division.

On ajoute à cette définition que l'un est *ce qui est divisé et distinct de toute autre chose*. Mais alors la définition renferme deux concepts, deux sortes d'unités, deux notions transcendantes (*unum* et *aliquid*), comme on l'a expliqué plus haut (v. nº 390). De ces deux unités, d'ailleurs inséparables, l'unité positive est celle qui consiste dans l'*indivision*.

Ce concept précède absolument celui de *multitude* : car l'unité est dans la définition de la multitude, tandis que celle-ci n'est pas dans la définition de celle-là ; nous connaissons,en définitive,la multitude par l'unité, et non pas l'unité par la multitude. L'idée de distinction ou de division, avec celle de négation, résulte immédiatement de l'idée d'être et précède celle d'unité ; mais celle d'unité précède celle de nombre ou de multitude (1).

(1) Cf. S. Th. : « Divisa non intelligimus habere rationem multitudinis, nisi per hoc quod utrique divisorum attribuimus unitatem. Unde unum ponitur in definitione multitudinis, non autem multitudo in definitione unius. Sed divisio cadit in intellectu ex ipsa negatione entis. Ita quod primo cadit in intellectum ens. Secundo, quod hoc ens non est illud ens ; et sic secundo apprehendimus divisionem ; tertio unum ; quarto, multitudinem » (1ª, q. 11, a. 2, ad 4).

433. **L'unité transcendante et l'unité mathématique.** — L'unité transcendante dont nous parlons ici n'a rien de commun avec l'unité mathématique. Celle-ci est un accident, elle est toute dans la quantité, elle n'est pas l'être lui-même. Entre l'unité transcendante et l'unité mathématique il n'y a que des analogies : l'unité mathématique est dans l'indivision de la quantité, tandis que l'unité transcendante est dans l'indivision de l'être ; l'unité mathématique est toute relative, mais l'unité transcendante a un autre caractère. Par conséquent, on ne saurait appliquer aux êtres eux-mêmes ce qui est vrai du nombre, et dire par exemple que trois esprits valent absolument plus que deux ou que les trois personnes de la sainte Trinité sont plus parfaites qu'une seule.

434. **L'unité qui constitue les choses.** — Les choses ne sont pas constituées par les unités numériques ou mathématiques, mais bien par les unités transcendantes, c'est-à-dire par les entités distinctes. C'est, sans doute, ce que voulaient dire les Pythagoriciens et Platon, quand ils soutenaient que les nombres ont tout constitué et qu'ils sont la substance des choses : ils ramenaient indûment l'unité mathématique à l'unité transcendante pour ne voir partout que *nombre* au lieu d'*être*. Par une erreur inverse, Avicenne ramena l'unité transcendante à l'unité numérique ; il crut que toute unité, même transcendante, ajoutait à l'être comme une qualité, un accident. Mais il n'en est rien (1) : l'unité transcendante, c'est l'être même en tant qu'indivisé ; et plusieurs unités transcendantes sont au fond plusieurs êtres plus ou moins semblables ou analogues entre eux, qu'on ne peut mesurer, additionner, désigner à la manière de simples nombres que par un jeu ou une comparaison de l'esprit (2). Les unités transcendantes ni ne se comptent, ni ne se pèsent : on les ap-

(1) Cf. S. Th. (1ª, q. 11, a. 1, ad 1).

(2) Balmès lui-même n'a pas parlé d'une manière assez correcte sur ce point (*Phil. fond.*, liv. VI, c. 2).

précie d'une manière toute spirituelle. Ils méconnaissent trop ces profondes vérités ceux qui cherchent la grandeur et l'infini de l'être dans le nombre et la dimension, dans les espaces sans fin et les temps sans mesure : la grandeur de l'être est plutôt dans l'unité et la perfection.

435. **Espèces d'unités.** — L'unité est plus ou moins incompatible avec la division : de là plusieurs espèces d'unités :

1° Il y a d'abord la *simplicité* ou *indivisibilité*, qui exclut toute division non seulement actuelle mais possible : ainsi la nature divine est simple absolument ; les esprits, l'âme humaine le sont dans leur essence. Cette unité est la plus parfaite. Il y a ensuite l'*unité de composition*, qui exclut toute division actuelle, mais non pas toute division possible. Ainsi l'homme est un composé. Les composés, à leur tour, sont de plusieurs sortes : 1° les composés *naturels* (par ex. l'homme, composé de corps et d'âme ; la plante, composée de matière et de principe vital); 2° les composés *artificiels* (comme une maison, un meuble, une statue); 3° les simples *agrégats* (p. ex. un monceau de pierres).

2° A un autre point de vue et plus simplement, on divise l'unité en *essentielle* (*unum, unitas per se*) et *accidentelle* (*unum, unitas per accidens*). La première est donnée lorsque l'être est un par l'essence ; la seconde, lorsqu'il est un par l'union accidentelle de ses parties. Ainsi dans la théorie platonicienne l'âme et le corps sont unis accidentellement ; dans la théorie scolastique et chrétienne, au contraire, l'âme et le corps sont unis substantiellement, de manière à ne former qu'une même nature composée.

3° Enfin on distingue encore l'unité *individuelle*, autrement dite numérique, l'unité *spécifique* et l'unité *générique*. Par ex. Pierre est *un* individuellement, tous les hommes sont *une* espèce, et tous les animaux forment *un* genre. — On voit déjà par ces variétés et ces degrés de l'unité que tout être est un d'une manière ou de l'autre. De là cette thèse :

436. **Tout être est un. Remarque sur l'ordre.** — Tout être est un. Qu'est-ce à dire? L'unité n'est pas, comme le disait Avicenne, un accident, une qualité, qui se surajoute à l'être ou s'en sépare comme la couleur, la chaleur, la forme ; mais l'unité est au fond l'être même : elle suit l'être à tous ses degrés, pour ne s'évanouir qu'avec lui. En d'autres termes, l'*être* et l'*un* peuvent se prendre l'un pour l'autre (*Unum et ens convertuntur*), ils s'affirment l'un de l'autre, ils se mesurent l'un sur l'autre ; plus il y a d'être, plus aussi il y a d'unité, et plus il y a d'unité, plus aussi il y a d'être : les concepts sont divers, mais la réalité exprimée est, au fond, la même. Apportons quelques preuves ou plutôt quelques explications :

1° Tout être est ce qu'il est par son essence, il est son essence. Or l'essence est ce par quoi un être est constitué distinctement, ce par quoi il est tel et non pas un autre : c'est-à-dire que l'essence est une. Donc l'être est un.

2° Tout être est ce qu'il est par sa forme substantielle ou accidentelle; or la forme est une comme telle. Car, selon le mot de S. Augustin, « une chose est vraiment formée par cela qu'elle est ramenée à l'unité. »

3° Tout être est simple ou composé. S'il est simple, son unité va jusqu'à l'indivisibilité. S'il est composé, il n'est tel qu'autant qu'il est un de quelque manière (1). Disons plus clairement encore : Si un être n'était pas un, il ne serait plus *un être*, mais *des êtres*, et chacun de ceux-ci revendiquerait l'unité à son tour. Bref il n'y a de réel et de possible que les individualités, tout être est individualisé de quelque manière ; par conséquent il n'y a que des unités.

C'est donc en vain qu'on invoquerait ici contre notre affirmation les divisions des êtres, la variété, le contraste, l'opposition qui les dispersent de mille manières toujours nouvelles et toujours instables : les êtres ne se dispersent sur un point que pour se grouper sur un autre. D'ailleurs

(1) 1ª, q. 11, a. 1.

l'unité coexiste avec la multitude : rien n'empêche que ce qui est multiple par la matière soit un par la forme, que ce qui est multiple par les individus soit un par l'espèce, que ce qui est multiple par l'espèce soit un par le genre. La multitude elle-même ne serait pas *une* multitude, si elle n'avait quelque unité. L'unité suit l'être dans ses profondeurs et jusque sur les confins du néant ; elle le suit également de degré en degré jusqu'au sommet de la perfection. Dieu est Dieu parce qu'il est l'Etre par essence et aussi parce qu'il est l'Unité la plus haute, et toutes ses œuvres sont plus ou moins parfaites dans la mesure où elles reflètent son unité suprême.

L'unité est donc partout : elle éclate en haut et elle est invincible en bas. Le contraste la fait mieux apparaître; car elle est assez étendue, assez souple et assez forte pour enfermer dans son sein les éléments les plus divers. Pour nous servir ici d'une comparaison, il en est de l'unité transcendante comme de l'unité numérique ou mathématique. Celle-ci contient toujours le nombre quel qu'il soit, elle lui sert de fondement et de mesure. Par ex., nous ne concevons le nombre 9 que par les unités inférieures dont il se compose et par l'unité supérieure à laquelle il tend, qui est la dizaine. De plus le nombre 9 est nécessairement *un*, il forme *un tout* par rapport aux parties dont il se compose, les neuvièmes. Nous avons beau augmenter un nombre, il y a toujours quelque unité pour le contenir, comme il y en a pour le constituer : il y a la dizaine, la centaine, le mille... qui ne sont que des espèces d'unités. C'est en vain que nous descendrions au-dessous de l'unité fondamentale de notre système de numération ; car les dixièmes, les centièmes, les millièmes... sont des unités aussi réelles que les autres : elles embrassent tout, pour ne laisser en dehors d'elles que le néant de la *quantité*. Ainsi en est-il de l'unité transcendante : elle ne laisse en dehors d'elle que le néant de l'*être*.

A l'unité se rapporte *l'ordre*, qui résulte de ce que la multitude est ramenée à l'unité : nous en parlerons en traitant de la beauté. Mais dès maintenant nous observerons qu'il ne faut pas confondre l'ordre quelconque (relation de l'être avec d'autres dans le temps ou l'espace, relation de nombre ou de quantité) avec l'ordre proprement dit, intentionnel, qui s'y ajoute, alors surtout qu'il est l'un des éléments les plus importants de la beauté. C'est pour n'avoir pas fait cette distinction, que M. Bergson a nié l'idée de *désordre*, comme il avait nié celle de *néant*, et qu'il s'est attaqué à l'argument téléologique qui établit l'existence de Dieu (1).

437. **L'identité et la distinction.** — A la notion d'unité se rapportent aussi celles d'*identité* et de *distinction*. L'identité est l'unité de la chose avec elle-même. Elle est *physique* ou *morale*, *essentielle* ou *accidentelle*, *réelle* ou *logique*, etc. L'identité physique est celle par ex. d'une personne avec elle-même ; l'identité morale est celle d'une société avec elle-même, après que tous les membres se sont renouvelés ; elle est dans l'esprit et les traditions. Ex. d'identité essentielle : celle de l'homme avec lui-même à travers les quatre âges de la vie ; de l'extrême enfance à l'extrême vieillesse, il n'y a de changé que les accidents. Ex. d'identité réelle, mais non logique : le Fils de l'homme et le Fils de Dieu en Notre-Seigneur Jésus-Christ. Ex. d'identité réelle et logique tout ensemble : Jésus-Christ et le Verbe incarné. (V. Vocabulaire : Identité.)

438. **La distinction et ses espèces.** — A l'identité est opposée la *distinction*, qui est le manque d'identité. Deux choses sont distinctes, lorsque l'une n'est pas l'autre. Comme l'identité, la distinction est *réelle* ou seulement de *raison*, c'est-à-dire logique. La première est donnée antérieurement à l'acte de l'esprit, elle est indépendante de notre manière de voir les choses : ainsi l'âme est réellement distincte du corps. La distinction logique, au contraire, provient de notre esprit, de notre manière de voir : ainsi l'éternité diffère de l'immutabilité.

(1) Voir la critique de ces vues de M. Bergson par M. Bonnifay dans la *Pensée contemp.* 5e année 1908, mai et juin.

La distinction réelle est complètement telle, et comme l'on dit *majeure*, ou *modale*, ou *virtuelle*. La distinction toute réelle est celle d'une chose, d'une réalité d'avec une autre : par ex. celle de la substance et de l'accident. La distinction modale est celle d'une chose d'avec son mode : par ex. celle de l'essence et de l'existence, de la nature et de la personne, d'une ligne et de sa courbure. La distinction virtuelle, qui est plutôt un fondement de distinction qu'une distinction, provient de ce qu'une même chose a une vertu multiple qui répond à divers termes, à divers effets. Ainsi notre âme est triple de cette manière : elle est intellectuelle, sensible, végétative.

Quant à la distinction de raison ou logique, on la divise en deux. Tantôt cette distinction a un fondement prochain dans la chose (elle est dite alors *rationis ratiocinatæ*), et tantôt elle n'a pas ce fondement réel (elle est dite alors *rationis ratiocinantis*). Ex. de distinction logique qui a un fondement réel : celle de l'âme raisonnable et de l'âme sensible dans l'homme. On voit que cette distinction rentre assez bien dans la distinction réelle dite virtuelle. La distinction logique qui a un fondement réel est plus ou moins grande, suivant que les perfections qu'elle exprime sont séparables ou non en réalité. Par ex. la sensibilité peut être séparée de la raison ; et c'est ce qui arrive dans l'animal. Il n'en est pas de même de la justice et de la miséricorde de Dieu qui sont absolument inséparables, quoique distinctes d'une manière qui n'est pas purement logique.

Outre ces distinctions, déjà nombreuses, les Scotistes en cherchent encore une autre : la distinction *formelle* ou *réelle-formelle*. Telle serait la distinction du genre et de l'espèce, qui seraient des formalités ou formes objectives. Mais nous avons établi, en traitant des universaux, que le genre et l'espèce sont formellement subjectifs, bien qu'ils expriment des réalités objectives : il n'y a donc pas lieu de qualifier cette distinction de réelle-formelle. Elle rentre assez bien dans la distinction virtuelle.

439. **Similitude : peut-elle être absolue?** — Une notion inséparable des précédentes, c'est la *similitude*. C'est elle qui ramène à l'unité les choses distinctes, mais qui ont quelque même *qualité*.

Ici on peut se demander avec Leibniz et Clarke si deux êtres pourraient être donnés absolument semblables, ne différant entre eux que d'une manière purement numérique. Clarke affirmait cette possibilité, qui n'impliquerait, d'après lui, aucune contradiction. Leibniz la niait, parce que ces deux êtres, disait-il, seraient absolument *indiscernables* et partant indistincts : de plus il n'y aurait pas de raison suffisante pour cette duplication d'être ; au reste, ajoutait-il, nous ne voyons rien de tel dans la nature, où nous ne trouvons pas deux hommes, ni même deux feuilles, deux brins d'herbe, deux gouttes d'eau qui se ressemblent de tous points.

Il est facile de répondre qu'on ne voit pas pourquoi l'existence d'un être rendrait impossible l'existence de son semblable et que Dieu saurait toujours les discerner. Pour ce qui est de la raison suffisante de cette existence, nous ne pouvons ni la voir ni la nier. La preuve tirée de l'expérience n'est pas plus solide; car notre expérience est fort limitée. Et puis la science moderne ne suppose-t-elle pas aujourd'hui précisément ce que Leibniz a nié, c'est-à-dire une multitude d'atomes ou d'êtres distincts absolument semblables et ne différant que numériquement? L'art lui-même s'évertue, pour ainsi dire, à multiplier les semblables, sans y parvenir jamais, il est vrai, d'une manière rigoureuse. Mais ce qui est impossible à l'homme, pourquoi le serait-il à Dieu?

CHAPITRE XXIV

DE LA VÉRITÉ

440. **La vérité ontologique ou réelle.** — La question de la vérité n'est traitée ici qu'au point de vue ontologique. Nous avons justifié, en logique (nº 197 et suiv.) cette définition générale : « La vérité est la conformité de l'intelligence et de l'objet ». S'il s'agit de la vérité ontologique, cet objet est la chose (*res*), la réalité, particulièrement les réalités fondamentales, celles que considère la métaphysique. Cette vérité appartient éminemment à l'Intelligence divine, à laquelle se rapportent toutes les choses créées, comme à leur cause et à leur mesure. Elle appartient d'une autre manière à l'intelligence humaine, qui ne trouve la *vérité réelle* qu'on se conformant aux choses. Cette doctrine va s'expliquer dans la thèse suivante :

THÈSE. — *La vérité est d'abord et principalement dans l'intelligence, et ensuite dans les choses en tant qu'elles sont conformes à l'intelligence divine : — d'où il suit que tout être est vrai — et qu'il n'y a pas de fausseté absolue ; — d'où il suit encore que la vérité est unique, incréée, éternelle, absolument immuable en Dieu, tandis qu'elle est multiple, créée, temporelle, changeante de quelque manière dans l'intelligence humaine.*

441. **La vérité est d'abord dans l'intelligence.** — Analysons le concept de vérité et comparons-le à celui de *bien*. Le vrai c'est l'être en tant qu'il est l'objet de l'intelligence, de même que le bien c'est l'être en tant qu'il est l'objet de la volonté ; le vrai, c'est l'être compris, de même que le

bien c'est l'être aimé. Or il y a une différence remarquable entre la *connaissance du vrai* et la *volonté du bien*. Tandis que la volonté du bien nous porte vers l'objet, la connaissance du vrai nous livre l'objet et l'amène, pour ainsi dire, en nous-mêmes : nous ne connaissons l'objet qu'autant qu'il est en nous, que nous nous l'exprimons, qu'il nous est donné ; nous ne l'aimons, au contraire, qu'autant que nous nous donnons à lui. C'est là qu'il faut chercher la raison profonde pour laquelle l'amour d'un bien supérieur élève et ennoblit ceux qui le partagent, alors que l'amour d'un bien inférieur les dégrade et les avilit (v. 1199). La science, au contraire, ne saurait par elle-même produire le même effet : la connaissance des choses les plus sublimes ne nous élève point moralement par elle-même, pas plus que la connaissance des choses les plus basses ne nous avilit. C'est que le terme de la volition est hors de nous, plus haut ou plus bas, au lieu que le terme de la connaissance est en nous-mêmes.

Mais puisque le terme du bien est hors de nous, tandis que le terme du vrai est en nous-mêmes, il s'ensuit que les volontés sont dites bonnes par rapport à l'objet bon, tandis que les choses sont dites vraies par rapport à l'intelligence : le bien a sa forme dans les choses, d'où il passe à la volonté, tandis que le vrai a sa forme dans l'intelligence, d'où il passe aux choses ; la vérité n'est formellement que dans l'intelligence, elle est attribuée aux choses par rapport à celle-ci.

Maintenant l'intelligence à la quelle se rapportent les choses et qui les rend vraies est l'intelligence créatrice ou une intelligence créée. Les choses se rapportent essentiellement à la première, dont elles dépendent quant à leur être même ; elles ne se rapportent à la seconde que d'une manière accidentelle. Mais il est évident que c'est dans le rapport essentiel des choses avec l'Intelligence créatrice et non pas dans leur rapport accidentel

avec l'intelligence créée qu'il faut chercher leur vérité absolue (1)

442. **Examen de quelques définitions.** — Ces considérations ne justifient pas seulement notre première affirmation : elles nous permettent, en outre, d'entendre et de concilier diverses définitions de la vérité. En effet, suivant que l'on considère la vérité dans l'intelligence ou dans les choses, on la décrira diversement. On dira par ex., avec saint Augustin : « La vérité est ce par quoi nous est montré ce qui est » ; avec saint Hilaire : « Le vrai est l'être qui se déclare ou se manifeste ». Ces formules conviennent à la vérité considérée dans l'intelligence. Cette autre définition donnée par saint Augustin : « Le vrai est ce qui est », convient, au contraire, au vrai considéré dans les choses et dans sa matière, abstraction faite de sa forme ou de son terme, qui est dans l'intelligence.

Mais nous ne saurions souscrire à la définition de la vérité qui est donnée par Wolf. La vérité n'est pas précisément l'entité même de la chose, l'accord de la chose avec ses éléments et son essence. Il n'y a pas de vérité sans rapport avec l'intelligence, la vérité consiste essentiellement dans ce rapport ; si on enlève ce rapport, le vrai ne diffère plus de l'être, ni la vérité de l'entité.

Nous ne définirons pas non plus la vérité, avec Locke : la conformité de la chose avec l'intelligence *humaine*. Ce dernier mot est à retrancher. La vérité est essentiellement un rapport de l'être avec l'intelligence, et, s'il s'agit de la vérité absolue, cette intelligence ne peut être que divine. Substituer ici l'intelligence humaine à celle de Dieu, et dire par ex., en ne songeant qu'à l'homme, que le vrai est ce qui est vu ou compris, ce serait mesurer le vrai sur l'intelligence de l'homme et tomber finalement dans le scepticisme. Sans doute, la vérité est d'abord dans l'intelligence avant d'être dans les choses, mais il

(1) S. Th., Ia, q. 16, a. 1. — Cf. ce qui a été dit de la vérité en général et de ses espèces (chap. XI, n. 198).

s'agit de l'Intelligence divine qui a créé les choses ; la vérité passe ensuite dans notre intelligence, qui, en comprenant les choses leur donne une seconde vérité, une seconde approbation, mais qui ne peut rien changer à la première.

Et remarquons encore que ce n'est pas précisément la vérité des choses qui cause la vérité de notre esprit, c'est-à-dire que ce n'est pas précisément la conformité des choses avec l'intelligence divine qui cause la conformité des choses avec notre intelligence : autrement il faudrait dire que nous voyons tout par la vérité de Dieu. Mais ce sont les choses mêmes, leur être même qui nous donnent la vérité et la science que nous en avons. — Il est facile maintenant de justifier l'affirmation suivante :

443. **Tout être est vrai.** — Nous affirmons que tout être est vrai comme nous avons affirmé que tout être est un. L'être et le vrai peuvent se prendre l'un pour l'autre, ils peuvent s'affirmer l'un de l'autre. Qu'est-ce, en effet, que le vrai? C'est l'être connaissable, c'est l'être connu, c'est l'être compris. Mais il est évident que l'être est connaissable dans toute la mesure où il est ; il est connu et compris, du moins de son premier Auteur, dans toute la mesure où il est. Qu'est-ce ensuite que la vérité? — La conformité de la chose avec l'intelligence. Or toute chose est telle que Dieu la connaît, telle qu'il la conçoit : toute chose est donc vraie de cette vérité absolue.

Alors même qu'on ne voudrait pas supposer ici l'existence d'une souveraine Intelligence pour établir que tout être est vrai, il faudrait bien admettre que tout être est connaissable dans la mesure même où il est. Tout être serait donc vrai, au moins de cette manière, en tant que connaissable. L'être et le vrai sont inséparables ; la vérité ajoute à l'être un mode, mais, au fond, l'être et le vrai sont un, si bien qu'on peut prendre l'un pour l'autre

et dire indistinctement : *l'être* ou : *le vrai* (*Ens et verum convertuntur*) (1).

444. **Objections.** — 1° On nous objecte que le vrai est dans l'intelligence, tandis que l'être est dans les choses ; d'où il suit qu'on ne peut prendre l'un pour l'autre sans confusion.

Rép. — Nous répondons que le vrai est d'abord et formellement dans l'esprit, mais qu'il est aussi dans les choses ; il est l'être compris, il est donc l'être : l'être et le vrai diffèrent par le mode ou la forme et non par le fond.

2° On objecte encore que le vrai s'étend jusqu'au néant, puisque cette proposition est vraie : le *néant n'est rien* ; donc le vrai ne coïncide pas toujours avec l'être.

Rép. — Cette proposition elle-même, bien qu'elle porte sur le néant, est un être logique, et c'est par là qu'elle est vraie. Ce n'est pas le néant qui est vrai, mais la proposition très réelle qui exprime un rapport donné entre nos concepts.

445. **Il n'y a pas de fausseté absolue.** — Tournons-nous maintenant vers l'opposé du vrai, vers le faux. De même que le néant est connu par l'être, ainsi le faux est connu par le vrai. Vérité et fausseté se répondent toujours de quelque manière, comme l'affirmation et la négation. La vérité est la conformité de l'intelligence et de l'objet : la fausseté est comme une discordance de l'intelligence et de l'objet. La fausseté absolue consisterait en ce que les choses ne seraient pas conformes à l'intelligence qui les a créées ; la fausseté logique consiste en ce que l'esprit est en désaccord avec les choses ou avec lui-même ; la fausseté morale est le désaccord de la conscience avec les actes et les paroles.

Or il suffit de rappeler ces notions pour voir qu'il n'y a pas de fausseté absolue : toute chose est ce que Dieu la

(1) Cf. S. Th. Ia, q. 16, a. 3 ; et *In* I *Periherm.*, lect. III.

connaît, c'est-à-dire elle est ce qu'elle est. Mais il peut y avoir des faussetés relatives par le fait de l'esprit humain, qui juge des choses autrement qu'elles ne sont, ou qui cherche à abuser les autres après s'être trompé lui-même : de là toutes les erreurs et tous les mensonges qui font le malheur et le déshonneur de l'homme, mais par lesquels, il ne peut rien entreprendre sur le fond des choses, c'est-à-dire sur la vérité absolue.

Il y a encore d'autres faussetés relatives, qui viennent toutes d'un jeu de l'esprit : elles aussi sont fondées sur le vrai. C'est ainsi, pour employer cet exemple de saint Augustin, qu'*un vrai comédien est un faux Hector*. Enfin on peut encore ajouter que les choses sont fausses en tant qu'elles sont de nature, étant données nos habitudes ou les circonstances, à nous induire en erreur : ainsi *le vrai cuivre est un faux or* ; *le vrai verre est un faux diamant*. Bref, on voit que le faux réel n'est donné que dans le vrai, il est fondé sur le vrai : sous ce rapport il n'y a pas plus de fausseté absolue que de néant absolu et de mal absolu (1).

446. **Caractères de la vérité.** — La vérité est une, incréée, éternelle, absolument immuable en Dieu, tandis qu'elle est multiple, créée, temporelle, changeante de quelque manière dans l'intelligence humaine. Considérons de nouveau avec attention ce qu'est la vérité, ce qu'il y a de formel dans le vrai, et nous verrons bientôt la légitimité de ces nouvelles conséquences. La vérité est la conformité de la chose avec l'intelligence, elle est formellement dans cette conformité ou ce rapport ; elle est

(1) D'où il ne faudrait pas conclure cependant qu'il n'y a pas d'erreur absolue. L'erreur, en effet, est dans l'esprit et non pas dans les choses. Nous nions seulement qu'il y ait une fausseté absolue dans les choses. Mais l'esprit, en vertu de l'abstraction, qui laisse le vrai pour ne retenir que le faux, peut émettre un jugement absolument faux ; par ex. : l'âme humaine est mortelle. Néanmoins, si l'on prend matériellement cette proposition, c'est-à-dire dans ses termes ou ses idées, elle exprime quelque chose ; l'affirmation et la négation absolument fausses sont donc fondées sur des idées qui ont chacune leur vérité.

principalement dans l'intelligence, elle est donnée dans l'acte et par l'acte intellectuel de connaissance. Or l'intelligence divine est une, elle n'a qu'un acte, elle connaît tout par ce seul et même acte, et l'objet formel par lequel elle voit parfaitement tous les êtres, c'est l'essence divine en tant qu'imitable de mille manières. D'où il suit que la vérité est absolument une en Dieu. Pour la même raison, elle est incréée, éternelle, immuable, elle a tous les mêmes caractères que la science divine, avec laquelle elle se confond.

Au contraire, si nous considérons la vérité dans les créatures, nous trouvons une grande diversité d'intelligences, et, dans la même intelligence, une grande variété d'actes. Il est vrai qu'il ne suffit pas de multiplier les actes pour multiplier les vérités ; on peut méditer longtemps la même vérité, y revenir par une foule d'actes et de considérations. Mais, outre la multitude d'actes, nous trouvons dans l'esprit humain plusieurs principes distincts et surtout une grande diversité d'objets et partant d'idées et de jugements. De là une foule de vérités, c'est-à-dire d'égalités, d'équations successives et diverses de l'intelligence avec son objet ; et les vérités humaines se multiplient indéfiniment, sans que le domaine de la connaissance s'accroisse toujours dans la même proportion.

Pour les mêmes raisons qui la rendent multiple, la vérité humaine est créée, bien qu'elle nous livre de quelque manière l'incréé ; elle est temporelle, bien qu'elle nous manifeste l'éternel ; elle est changeante, muable, elle a commencé, elle est susceptible de progrès, bien que son objet principal n'ait aucun de ces caractères. Bref l'esprit humain peut manquer à son objet ou le connaître plus ou moins : de là l'instabilité et l'imperfection de la vérité humaine, comme de la science qu'elle donne.

Seule la vérité de Dieu est marquée de ces caractères divins de simplicité, d'éternité, d'immutabilité. La vérité humaine ne peut y prétendre, bien qu'elle soit un reflet de la vérité divine. En descendant jusqu'à nous la Vérité

se divise, se fractionne, tout en rappelant sa céleste origine (1).

447. **Les ontologistes.** — C'est ce que les ontologistes n'ont pas compris, quand ils ont prétendu qu'il n'y a qu'une seule vérité, qui rend vrai tout ce qui est vrai, que cette vérité est Dieu même et que partant l'esprit de l'homme ne peut connaître le vrai sans connaître Dieu.

Tout ce que nous pouvons leur accorder, c'est que les vérités que perçoit notre intelligence supposent une vérité première ; c'est que la raison nous force à remonter de vérité en vérité jusqu'à la Vérité suprême, source de toutes les autres. Mais cette Vérité infinie n'est point l'objet formel de notre intelligence. L'intelligence humaine n'est point infinie, et l'objet de sa connaissance, le vrai, lui est proportionné.

Ces explications nous permettent de donner un sens parfaitement correct à certains passages des saints Pères dont se prévalent injustement nos adversaires, par ex. à celui-ci de saint Augustin : « Je vous invoque, ô Dieu de vérité, en qui, par qui et par le moyen de qui toutes les choses vraies sont telles. » Qu'est-ce à dire? Saint Augustin prétend seulement que Dieu est la cause exemplaire et efficiente de toute vérité. Il s'en explique ailleurs, par ex. dans ce passage : « Une est la vérité qui éclaire les âmes ; mais parce qu'elles sont nombreuses, on peut dire qu'il y a nombre de vérités : ainsi le même visage fait voir son image dans plusieurs miroirs. » — Ces explications nous permettent encore de résoudre des objections telles que les suivantes :

448. **Objections.** — 1° Il n'y a rien, au-dessus de l'esprit humain, que Dieu. Donc la vérité, qui est au-dessus de l'esprit humain, c'est Dieu même, et elle est une comme lui.

Rép. — Au-dessus de l'esprit humain rien ne *subsiste* que Dieu, il est vrai, abstraction faite cependant des

(1) Cf. S. Th., 1a, q. 16, a. 6, 7, 8.

natures angéliques ; donc il n'y a au-dessus de l'esprit humain, comme vérité subsistante, que celle de Dieu. Mais il y a une foule de principes, de sciences, de perfections intellectuelles, de perfections morales surtout, qui n'existent pas en elles-mêmes, qui n'existent que dans un sujet, par ex. dans notre âme, et qui valent plus que notre âme, qui sont ce qu'il y a de meilleur en elle ; telles sont les vérités dont nous nous éclairons et auxquelles nous devons tout sacrifier, si la première Vérité le demande.

2° Selon saint Anselme, ce que le temps est aux choses temporelles, la vérité l'est aux choses vraies. Or il y a un temps unique qui mesure toutes les choses temporelles. Il y a donc aussi une vérité unique qui rend toute chose vraie.

Rép. — Le temps suprême qui mesure tous les autres n'exclut pas les temps particuliers. Donc, à plus forte raison, dans un ordre plus élevé encore que celui du temps, la première vérité qui mesure toute chose vraie n'empêche pas une foule d'autres vérités, particulières et proportionnées à la capacité et aux progrès de la créature.

3° En ce qui concerne les vérités humaines, on ne voit pas pourquoi les vérités mathématiques, par ex., ne seraient pas incréées, immuables.

Rép. — Toutes les vérités sont incréées, immuables, éternelles, en tant qu'elles sont en Dieu, dans la Vérité unique de Dieu. Mais en tant qu'elles sont des perfections de notre intelligence, elles sont créées, temporelles et même changeantes, *non pas en ce sens qu'elles soient elles-mêmes sujettes au changement*, mais en ce sens que notre esprit peut les posséder ou en être privé, et en comprendre plus ou moins la portée.

4° Il doit en être des vérités comme du monde intelligible, des universaux, qui sont partout et toujours : *universalia sunt ubique et semper.*

Rép. — Les universaux sont partout et toujours *négativement*, c'est-à-dire qu'ils n'ont pas de limites positives. Mais, avant la création de l'homme, il n'y avait

pas d'idées abstraites et partant point d'universaux proprement dits : le monde intelligible n'était pas le monde de nos idées, mais seulement le monde divin, celui des idées divines, qui ne fait qu'un avec l'esprit de Dieu.

CHAPITRE XXV

DU BIEN ET DU MAL ; DES PERFECTIONS : NÉCESSITÉ, SIMPLICITÉ, INFINITÉ, IMMUTABILITÉ

449. **Le bien. Le bon. Le vrai. Le beau.** — Le bien est ce qui est recherché ou ce qui est désirable, comme le vrai est ce qui est compris ou ce qui est connaissable. Le *bien* est aussi le *bon*. La langue latine n'a que l'un de ces deux mots, qui pourtant ne confondent pas tout à fait leurs significations. Le bien se divise en *honnête, utile* et *délectable* ; or le *bon* désigne plutôt le bien *utile* ou le bien *délectable*, tandis que le *bien* marque plutôt le bien *honnête*, c'est-à-dire un bien supérieur et voulu pour lui-même. Cependant il nous arrivera souvent d'employer l'un ou l'autre de ces mots avec toute l'extension du mot latin *bonum*.

Le bien est tel parce qu'il convient à la nature qui le recherche ; c'est pourquoi on a pu encore le définir en disant qu'il est *ce qui convient à la nature*, ce qui comble ses désirs ou ses tendances.

On voit par là quels sont les rapports du bien avec le *vrai* et leur différence. Le vrai est comme le bien de l'intelligence, et le bien est comme le vrai de la volonté, c'est-à-dire que le vrai et le bien sont liés ensemble comme l'intelligence et la volonté ; mais ils restent parfaitement distincts de même que ces deux facultés.

Le bien diffère aussi du *beau*, quoique le bien, du moins le bien supérieur, soit toujours beau. Le beau est ce qu'il est agréable de connaître, tandis que le bien est ce qu'il est doux de posséder. Mais la beauté est une perfection et par conséquent un bien.

450. **Fondement et forme du bien.** — Dans le bien,

comme dans le vrai, distinguons le fond et la forme. Le fond c'est l'être même, qui est désirable, de même que le fond du vrai c'est l'être même, qui est connaissable. A ce point de vue, on peut dire que le bien, de même que le vrai, c'est *ce qui est*. Mais la forme du bien c'est l'être en tant qu'il est désiré ou aimé, de même que la forme du vrai c'est l'être en tant qu'il est connu.

Ces notions préliminaires justifient déjà la première partie de la thèse suivante, qu'il faut établir et expliquer :

THÈSE. — *Tout être est bon. — Il n'y a donc pas de mal absolu ni de nature essentiellement mauvaise. — Le mal ne peut venir que du bien et accidentellement. — Mais de ce que tout être est bon il ne suit pas que tout soit parfait. — Seulement l'imparfait suppose absolument le parfait : — le contingent suppose le nécessaire ; — le composé, le simple ; — le fini, l'infini ; — le muable, l'immuable.*

451. **Tout être est bon.** — Nous affirmons que tout être est bon, comme nous avons affirmé que tout être est un et vrai. Qu'est-ce, en effet, que le bien ou le bon? — C'est l'être en tant qu'objet de quelque désir ou tendance. Or l'être, par cela même qu'il est, est une perfection, un *acte*, au sens transcendant de ce mot ; il est donc désirable à quelques égards, comme fin dernière ou comme moyen, comme principal ou comme accessoire, comme tout ou comme partie.

D'autre part, le bien est quelque chose de positif. Ce n'est pas une simple négation, puisqu'il attire quelque volonté ou détermine quelque tendance. Donc tout bien est, de quelque manière, et dans la même mesure où il est bien. En un mot, tout être est bien, et tout bien est être : ces deux réalités s'affirment l'une de l'autre et se prennent l'une pour l'autre : *Bonum et ens convertuntur* (1).

452. **Remarques.** — 1° Cependant le bien et l'être ne

(1) Cf. S. Th., Ia, q. 5, a. 1 et 3.

s'identifient pas dans leur forme, dans leur mode, mais seulement dans leur fond. C'est pourquoi, tandis que l'être a ses degrés depuis l'être premier ou substantiel jusqu'aux dernières perfections qui l'achèvent et le consomment, le bien aussi a ses degrés, mais en sens inverse, depuis la perfection qui est dans l'achèvement de l'être jusqu'à la simple existence. D'où il arrive que ce qui est principal comme être est secondaire comme bonté ou perfection ; et réciproquement, ce qui est principal comme bonté ou perfection est secondaire comme être. Exemple : un homme existe ; cette existence est l'être principal ou la réalité première de cet homme, mais ce n'est que le point de départ de sa perfection. Arrivé à l'âge mûr, à la plénitude de ses forces intellectuelles et morales, il remplit sa fin, c'est un homme parfait ; mais cette perfection consiste en des réalités accessoires à la première. Tel est le sens de cet aphorisme scolastique : *Ens simpliciter est bonum secundum quid et bonum simpliciter est ens secundum quid* (V. aussi Vocab. : Bien).

2° Remarquons maintenant cette autre différence entre le bien et le vrai. Le premier se dit proprement des existences, des réalités ; un bien purement imaginaire est un faux bien : le vrai, au contraire, est donné dans l'ordre idéal, non moins que dans l'ordre réel ; il se dit des choses abstraites, des propositions, des jugements par lesquels nous combinons les idées. Pourquoi cette différence? Elle s'explique, si l'on se souvient que le vrai a son terme, sa forme dans l'esprit, tandis que le bien l'a dans les choses : la connaissance s'étend indistinctement au possible et au réel, tandis que la volonté n'est bien attirée que par le réel. Découvrir les possibles, c'est le rôle de l'intelligence : réaliser des projets ou des possibles c'est l'œuvre de la volonté.

453. **Espèces de biens.** — Pénétrons plus avant dans la notion du bien. Il est de plusieurs sortes :

1° Et d'abord, il est *vrai* ou *apparent*. Comme la volonté

suit l'intelligence, son objet peut être dit vrai ou apparent, suivant que l'intelligence dirige la volonté ou l'égare. Le bien vrai est celui qui convient réellement à la volonté ; le bien apparent est celui qui paraît seulement lui convenir, mais qui est faux en réalité.

2° Ensuite le bien est *corporel* ou *spirituel*. Le premier est une perfection du corps : par ex. la santé ; le deuxième, une perfection de l'âme : par ex. la science (perfection intellectuelle) et la vertu (perfection morale).

3° D'une manière un peu différente, on divise le bien en *physique* et en *moral*. Le premier perfectionne la nature; le deuxième, l'esprit et les mœurs.

4° Mais la principale division est celle du bien considéré en lui-même, c'est-à-dire comme fin. La voici. Le bien est *honnête*, ou *utile*, ou *délectable*. L'honnête est désiré comme une fin et pour lui-même ; l'utile est désiré comme moyen ; le délectable est désiré comme une fin et non pas précisément pour lui-même, mais pour ce qu'il procure. Voici l'explication de cette division. Le bien est essentiellement l'objet d'une volonté ou d'une tendance, le terme d'un mouvement. Mais l'*utile* n'est qu'un terme moyen, une fin intermédiaire ; l'*honnête* et le *délectable*, au contraire, sont des fins proprement dites. Seulement l'honnête est la fin en elle-même tandis que le délectable est le repos dans cette fin, la jouissance de cette fin (1).

On sent déjà l'importance de cette division en morale. L'honnête est l'objet de l'amour pur, désintéressé, il donne leur forme aux actes de vertu les plus élevés et en particulier à la charité, à la contrition parfaite ; il fonde la morale du *devoir*. Le délectable, au contraire, donne leur forme à l'espérance, aux actes plus ou moins intéressés. Ces actes peuvent être bons, vertueux, si l'amour du bien délectable n'est pas opposé à l'amour du bien honnête ; mais ils sont égoïstes et facilement coupables dans le cas contraire. Au délectable est attachée la morale du

(1) Cf. S. Th. Ia, q. 5, a. 6.

plaisir, de l'*intérêt*. Le motif suprême de la volonté et de la conduite doit être l'honnête, bien qu'un motif secondaire et subordonné puisse être le bien délectable, et que la délectation ou le plaisir soit la conséquence nécessaire de l'obtention de la fin dernière ou de l'honnête. D'où la morale du *bonheur*, entendu au sens chrétien.

454. **Le mal**. — Au bien est opposé le mal. Le mal est ce qu'il faut fuir, ce qui ne convient pas à la nature, c'est un défaut. Le mal n'est donc pas une pure négation d'être, une simple limitation d'existence et de perfection, mais c'est une négation de bien, l'absence d'une perfection due, une *privation* en un mot (1). Par ex. ce n'est pas un mal que la pierre ne voie pas, mais c'est un mal que l'homme perde la vue.

Puisque le mal est une privation, il s'ensuit qu'il n'a rien de réel en soi : c'est un être logique plutôt que réel ; mais il n'est que trop réel et objectif par le bien qu'il limite indûment : par ex. : la cécité n'est pas, le péché n'est pas ; mais la cécité est dans le corps, et le péché dans l'âme.

Le mal est donc fondé sur le bien, non pas sur celui auquel il est opposé, mais sur un autre : ainsi la cécité n'est pas fondée sur la vue, ni le péché sur l'innocence. (V. aussi Vocab. : Mal).

455. **Espèces de maux**. — 1° On distingue le mal *métaphysique*, *physique* et *moral*. Mais le premier, imaginé par Leibniz, n'est pas un mal proprement dit : il est facile de le voir par ce qui a été dit. Le mal métaphysique, en effet, n'est pas une privation, c'est une simple limitation, et, comme toute créature est limitée dans ses perfections, il s'ensuivrait que toute créature subirait le mal. Mais ce n'est pas un mal que la pierre, par ex., ne vive pas, que la plante ne sente pas, que l'homme ne soit pas un pur

(1) Cf. S. Th. « Malum est defectus boni, quod natum est et debet haberi » (Ia, q. 49, a. 1). — « Malum distat et ab ente simpliciter et non ente simpliciter, quia neque est sicut habitus, neque sicut pura negatio, sed sicut privatio » (q. 48, a. 2, ad. 1).

esprit, qu'il n'ait pas l'agilité du cerf ni la force du lion, c'est-à-dire qu'il n'ait pas les perfections des êtres qui lui sont étrangers. A proprement parler, il n'y a donc que le mal *physique* et le mal *moral*. Le premier est une privation d'un bien physique, le second est une privation d'un bien moral.

2° On distingue aussi le mal de la faute (*culpa*) et le mal de la peine (*pœna*). Le premier est le plus grave et le principe de l'autre ; c'est le désordre même du libre arbitre. Le deuxième, c'est la privation du bien, physique ou moral, qui résulte de la faute.

456. **Réfutation des manichéens**. — A la lumière de ces notions, justifions maintenant les affirmations suivantes, et d'abord celle-ci : Il n'y a pas de mal absolu ni de nature essentiellement mauvaise.

Ici nous rencontrons les manichéens. Ils regardent le bien et le mal, mêlés si intimement ici-bas, comme dérivant de deux principes : l'un bon, et l'autre mauvais, tous les deux souverains et éternellement en lutte. Saint Augustin, qui avait d'abord adhéré à cette erreur, la réfuta ensuite. Les manichéens renouvelaient l'erreur des gnostiques, des marcionites, des mages de la Perse, qui avaient regardé le mal comme une substance et un dieu, au lieu de n'y voir qu'un accident ou un mode. Il serait facile de retrouver chez les philosophes modernes des traces de la même erreur. Bayle et Proudhon, Stuart Mill et Spencer tiennent parfois le même langage que les manichéens (1). Le pessimisme, qui s'est affiché de nos jours, s'inspire de la même erreur et l'accroît encore, puisqu'il conclut à la prépondérance actuelle et souvent même au triomphe définitif du mal sur le bien. Voici maintenant nos preuves :

Le mal, comme tel, supprime quelque bien, c'est-à-dire de l'être, car le bien et l'être ne font qu'un. Donc s'il y avait un mal absolu, il y aurait le néant absolu, le non-être

(1) Voir Stuart Mill, *Mémoires*. — Spencer, *Principes de biologie*. Évolution de la vie. Preuves morales contre la création des espèces.

serait, ce qui répugne. Le mal absolu ne peut exister, pas plus que le néant absolu. « Si le mal était sans bien, disait Aristote, il se détruirait lui-même. » Le mal est comme l'incendie qui ne peut croître qu'autant qu'il y a plus à consumer, mais qui s'éteint par là même qu'il a tout dévoré.

Nous avons ajouté qu'il n'y a pas de nature essentiellement mauvaise. Et, en effet, comment la négation d'être pourrait-elle par elle-même constituer une nature, une substance, un être ? Ensuite comment Dieu, essentiellement bon, pourrait-il créer des natures essentiellement mauvaises? Ou bien comment des natures créées et libres pourraient-elles se rendre, essentiellement, substantiellement mauvaises? Elles ne peuvent changer leur nature et se détruiraient plutôt elles-mêmes. Ajoutons qu'une nature essentiellement mauvaise serait une nature privée de sa propre essence, ce qui répugne. Enfin, s'il y avait des natures essentiellement mauvaises, elles se porteraient vers le non-être, le néant; mais comment le néant peut-il attirer par lui-même ? Le manichéisme se heurte à mille contradictions, sur lesquelles les Pères ont assez insisté.

457. **Origine du mal** (1). — Le mal ne peut venir que du bien et accidentellement (2), c'est-à-dire que le bien seul peut être la cause du mal, et qu'il ne peut causer le mal par lui-même, en tant que bien, mais par ce qui s'ajoute à lui (*per accidens*). Remarquons d'abord qu'une cause peut produire son effet de deux manières : ou bien elle le produit par elle-même (*per se*), par sa propre vertu, sa propre nature, sa propre efficacité : ainsi le feu échauffe, un remède guérit, l'air vivifie, la nourriture soutient les forces, un sacrement sanctifie ; — ou bien elle le produit par ce qui s'ajoute à son action ou l'accompagne (*per accidens*), les circonstances, les occasions, les accessoires : ainsi la nourriture fait du mal à un estomac trop faible

(1) Cf. DE BONNIOT, *le Problème du mal* 1888 ; Xavier MOISANT, *le Problème du mal*, 1908.
(2) Cf. S. Th. Ia, q. 49, a. 1.

pour la supporter ; l'air peut nuire, s'il est chargé de miasmes contagieux. De même, en nous plaçant au point de vue de l'effet, celui-ci est produit directement, essentiellement (*per se*), ou bien indirectement (*per accidens*), c'est-à-dire par là même qu'il accompagne un autre effet directement produit et dont il est inséparable. Celui qui creuse un puits et trouve un trésor est la cause accidentelle de cette découverte, et cette découverte est l'effet accidentel de cette cause.

Il est facile de voir maintenant comment le bien, et le bien seul, peut être la cause du mal. Et d'abord le bien seul peut être une cause pour quoi que ce soit ; car, causer c'est agir, c'est être ; le mal est une négation, il ne peut donc être la cause de rien. Ensuite le bien ne peut être par lui-même, directement, essentiellement, la cause du mal ; car le bien, de sa nature, tend au bien et à la perfection. Il reste donc que le bien soit accidentellement la cause du mal, et que celui-ci soit l'effet accidentel du bien, un effet mauvais s'ajoutant à un effet bon, qui, lui, est directement produit par le bien. L'aigle, par ex., déchire sa proie, et c'est un bien qu'il se nourrisse ; mais, à cet effet, bon en lui-même, s'en ajoute un autre, qui est mauvais, savoir la destruction d'un être plus faible. De même, un peuple se défend contre des envahisseurs et sauve sa liberté : c'est là un bien, qui est l'effect direct, essentiel de sa défense ; mais il y a un effet indirect, accidentel, qui est mauvais, savoir la ruine de ses adversaires et la mort d'un grand nombre, même d'innocents.

On peut se demander ici de combien de manières le bien peut devenir une cause de mal. Le voici. Du côté de la cause, de deux manières : 1° si la cause principale n'a pas la vertu suffisante pour produire tout son effet : ainsi le convalescent ne peut marcher longtemps, parce qu'il est trop faible; l'armée ne peut vaincre, parce qu'elle manque de courage ; 2° si la cause instrumentale est défectueuse ; par ex. si l'armée est battue parce qu'elle est mal équipée. Du côté de l'effet, de deux autres manières :

1° si la matière ou le sujet est mal disposé : ainsi le bois mouillé ne brûle pas ; l'enfant mal né ne profite pas des meilleures leçons ; 2° si la forme ou la perfection à produire est incompatible avec une autre : ainsi pour faire un meuble d'acajou, il faut couper un acajou, ce qui est une destruction. Dans tous ces exemples, on voit que le bien n'est jamais la cause du mal que par accident. Le mal vient de quelque cause imparfaite, remarque à ce sujet saint Thomas (*Malum non habet causam efficientem sed deficientem*). Ce qu'il ne faut pas traduire en disant que *le mal n'a pas de cause* : tout mal, au contraire, a une cause, et, s'il est moral, il a une cause responsable. Saint Thomas veut dire que le mal ne vient que d'une cause défectueuse (Cf. 1055, etc.).

458. **La bonté et la perfection.** — De ce que tout être est bon, il ne s'ensuit donc pas que tout soit parfait. C'est évident, puisqu'il y a place pour le mal à côté du bien. La notion de perfection suit celle de bien, car le bien est ce qui perfectionne la nature. Tout bien est donc une perfection, et, sous ce rapport, la perfection est une notion transcendante, sans limite, comme celle d'*acte*. Mais tout bien n'est pas parfait, c'est-à-dire bon sous tous les rapports : tout être, quoique bon en lui-même, n'a pas obtenu sa fin ; l'imparfait a donc une large part en ce monde, toute celle qui est donnée au mal, depuis le plus grave jusqu'au plus léger.

459. **Espèces de parfaits et de perfections.** — On définit le parfait : *ce à quoi rien ne manque*, du moins selon sa nature. De là déjà deux sortes de parfaits : le parfait *absolu*, qui exclut toute limitiation, ce que Leibniz a appelé le mal métaphysique ; et le parfait *relatif*, qui exclut tout mal proprement dit. Dieu seul est absolument parfait, il contient toutes les perfections possibles : toute créature est imparfaite par rapport à lui.

En laissant le parfait pour considérer plutôt la perfection, c'est-à-dire ce qu'il y a de formel dans le parfait,

on distingue aussi la perfection *absolue*, sans limite par elle-même, comme la vie, l'intelligence, l'amour, la charité, — et la perfection *relative*, qui implique limitation : ainsi la sensibilité, qui implique des organes, un corps, génération et corruption ; le raisonnement, qui implique une connaissance progressive, allant à sa perfection par une multitude d'actes et de degrés ; la foi et l'espérance, qui supposent l'absence de leur objet ; la pénitence, qui suppose le péché commis.

2° A un autre point de vue, on distingue les perfections *formelle, virtuelle, éminente*. La première est celle qui est donnée sous sa forme propre : par ex. le raisonnement existe formellement dans l'homme qui raisonne. La deuxième est impliquée dans la puissance du sujet : ainsi le raisonnement est déjà dans l'enfant. La troisième est donnée sous une autre forme, qui est supérieure : ainsi le raisonnement et la science de l'homme sont éminemment dans l'intelligence divine, qui voit toute chose par un seul acte, et comme d'un seul coup d'œil.

3° Distinguons encore la perfection *partielle*, par ex. celle d'un spécialiste, qui peut être un homme médiocre, et la perfection *totale*, celle qui résulte d'un ensemble de bonnes qualités.

4° Distinguons enfin la perfection *première*, qui est dans l'être même; la perfection *seconde*, qui est dans les accessoires, accidents, compléments ; et la perfection *finale*, qui est l'obtention de la fin. Par ex., pour l'homme, exister c'est la perfection première ; connaître et pratiquer ses devoirs, c'est la perfection seconde ; faire son salut, c'est la perfection finale (1).

On comprend que nous ne devions pas ici traiter de toutes les perfections, car ce serait traiter de toutes choses. Nous nous bornerons donc aux perfections supérieures. On peut les ranger sous quatre chefs : le *nécessaire*, auquel est opposé le contingent ; le *simple*, auquel

(1) Cf. S. Th., Ia, q. 6, a. 3.

est opposé le composé ; l'*infini*, avec le fini ; l'*immuable*, avec le muable. Ces quatre perfections se rapportent assez bien et une à une aux transcendantaux. Remarquons, en effet, que l'être très parfait en tant qu'être, est *nécessaire* ; l'un le plus parfait, est *simple* ; le vrai absolu est *infini* ; le bien absolu est *immuable*. Sans insister trop sur ces correspondances, on ne peut douter que les quatre perfections énumérées soient les principales, celles dont il faut traiter en métaphysique. Avant d'aborder chacune d'elles, établissons d'une manière générale que toute imperfection suppose, absolument parlant, la perfection.

460. **L'imparfait suppose absolument le parfait.** — C'est-à-dire que le parfait existe nécessairement avant l'imparfait. Car l'être est absolument avant le néant, l'existence avant la possibilité, l'acte avant la puissance. Si le néant était de quelque manière avant l'être, jamais l'être ne serait ; s'il n'y avait pas d'existence, il n'y aurait pas de possibilité ; c'est vers l'acte que s'oriente la puissance et c'est l'acte qui la détermine et lui donne son efficacité ; le plus est absolument avant le moins, car ce n'est pas le moins qui peut donner le plus.

Nous restons, on le voit, dans l'ordre absolu, métaphysique, dans l'ordre d'existence, et nous faisons abstraction de l'ordre logique ou de connaissance. Car nous convenons, contre les cartésiens et les ontologistes, que le parfait nous est connu par l'imparfait, l'infini par le fini, etc. Mais, absolument parlant, le parfait précède l'imparfait. Justifions en détail cette proposition.

461. **Le contingent suppose le nécessaire.** — En effet, le contingent n'a pas l'existence par lui-même, il doit donc la recevoir d'un autre. Celui-ci, à son tour, est nécessaire ou contingent. Nous remonterons ainsi d'une cause à l'autre jusqu'à une cause première, qui soit un être nécessaire. Et qu'on ne suppose pas ici une infinité de causes contingentes et enchaînées : alors même que le nombre de causes intermédiaires serait infini (ce que nous n'admettons pas), elles seraient toutes ensemble contingentes et aussi incapables de se donner l'existence que chacune d'elles en particulier. Le contingent suppose donc le nécessaire. — Ajoutons quelques remarques :

1° On voit par là que la nécessité absolue est intrinsèque à l'être nécessaire ; elle consiste en ce que l'être *existe par soi* ; la contingence, au contraire, consiste en ce que l'être *existe par un autre*. Il n'y a pas de milieu entre cette contingence et cette nécessité.

2° Bien que l'être absolument nécessaire soit tel par son essence, il ne s'ensuit pas qu'en connaissant son essence nous connaissions son existence. Il est vrai que l'essence de cet être ne fait qu'un réellement avec son existence ; mais par l'abstraction nous connaissons distinctement l'une et l'autre ; l'idée de son essence n'implique que l'idée de son existence.

3° Enfin, toute cette doctrine sur le contingent et le nécessaire s'applique au *conditionné* et à l'*inconditionné*. Celui-ci existe absolument avant celui-là : le conditionné implique ce qui ne l'est pas.

462. **Le composé suppose le simple.** — Il le suppose de plusieurs manières : 1° D'abord tout composé suppose des éléments simples, car tout composé est résoluble en parties. Celles-ci à leur tour sont composées ou simples ; si elles sont composées, elles sont résolubles à leur tour, et ainsi indéfiniment. Bref, s'il n'y avait pas d'éléments simples il n'y aurait pas de composé. Toutefois le composé ne suppose pas le simple absolu comme élément : autrement il faudrait dire que Dieu seul compose formellement toute chose ; le composé ne suppose que le simple qui est dans le même genre que lui. Ainsi l'idée complexe suppose en définitive l'idée d'être, qui est simple comme idée ; la ligne mathématique suppose le point mathématique ; l'étendue réelle suppose quelque partie dernière, atome ou autre chose, indivisible.

2° Le composé suppose ensuite le simple d'une autre

manière plus remarquable encore : il le suppose comme cause distincte, qui l'a déterminé à l'existence. En effet, le composé résulte de diverses parties. Mais comment celles-ci ont-elles été déterminées à former le tout? Elles ne l'ont pas été par le tout, qui n'existait pas encore. Donc tout composé a une cause distincte de lui. Mais cette cause, à son tour, est-elle composée ou simple? Si elle est composée, l'argument revient. Il faut donc en définitive que le composé soit produit immédiatement ou médiatement par une cause simple.

De tout ceci il résulte : 1° que tout composé est postérieur à ses composants, sinon dans l'ordre de temps, du moins dans l'ordre de nature, de même que le contingent est postérieur au nécessaire, et le conditionné à l'inconditionné.

2° Il résulte encore que tout composé a quelque chose de *potentiel* et d'*actuel* : il est fait pour ainsi dire de *puissance* et d'*acte* : d'acte, puisqu'il est *actuellement* composé ; de puissance, car toutes ses parties et chacune d'elles *peuvent* concourir à former le tout, soit comme matière ou forme, substance ou accident, genre ou différence.

3° Il suit encore que nul composé ne peut être absolument parfait. Ce qui a des parties est nécessairement imparfait par quelque endroit ; car il renferme toujours quelque chose de *potentiel*, il n'est donc pas un acte pur ; de plus, le parfait absolument ou l'infini ne peut résulter de l'addition et de l'union des parties finies, imparfaites. Donc Dieu est un être absolument simple (1).

463. **Le simple et le composé dans l'ordre de la connaissance.** — Nous avons établi que le simple précède absolument le composé dans l'ordre de l'existence. Mais il arrive que, dans l'ordre de la connaissance, le composé précède le simple : nous définissons, en effet, le simple, en disant que c'est ce qui n'a pas de parties, c'est-à-dire ce qui n'est pas composé.

(1) Cf. S. Th., Ia, q. 3, a. 7. — *De Potentia*, q. 7, a. 1.

Au point de vue de la connaissance, le simple et le composé jouissent encore de propriétés à remarquer. Le composé peut être connu dans une ou plusieurs de ses parties et méconnu dans d'autres : de là ces connaissances imparfaites, relatives, très remarquables d'ailleurs, conciliables avec de graves erreurs. Ainsi l'homme peut être connu dans son élément matériel, c'est-à-dire dans son genre, et ignoré quant à son espèce, c'est-à-dire quant à l'âme spirituelle. Certes le matérialiste ne connaît pas l'homme, simplement parlant, puisqu'il méconnaît l'un des principes essentiels de l'homme, et le plus important ; mais sa connaissance de l'homme n'est pas à dédaigner en elle-même.

Il en va autrement pour les objets de connaissance qui sont simples : on les connaît simplement ou bien on les ignore simplement, puisque l'objet n'est pas divisible. Or Dieu est un de ces objets. Celui donc qui croit que Dieu est corporel ne connaît pas Dieu, mais prend autre chose pour lui. Nous ne faisons que traduire la pensée de saint Thomas ; mais il importe de bien l'entendre et de ne rien exagérer. Faudrait-il en conclure que les polythéistes et tous ceux qui ont prêté à la divinité quelque attribut indigne d'elle ont ignoré Dieu de toute manière? Non, car ce qui est simple en soi peut être composé dans notre esprit et connu par divers actes et divers jugements, dont les uns sont vrais et les autres sont faux. Dieu donc, quoique simple, peut être à la fois connu et inconnu sous divers rapports : connu par ex. comme providence, et inconnu comme esprit pur et Dieu unique ou réciproquement.

Mais toutes les fois qu'une vérité est indivisible, simple pour notre esprit, elle est connue simplement ou ignorée simplement, sans qu'il y ait aucun milieu. Telles sont par ex. maintes propositions de géométrie, de philosophie. Nous nous appliquons à nous les démontrer, nous comprenons une à une toutes celles qui les préparent et les avoisinent, sans les comprendre encore elles-mêmes, lors-

que tout à coup la lumière luit, et notre esprit saisit la vérité par un seul acte indivisible, que le temps ne saurait mesurer.

464. **Le fini suppose l'infini.** — Nous voici en présence d'une notion qui a singulièrement exercé la sagacité et la subtilité des philosophes, la notion d'infini (1). L'infini est ce qui n'a pas de limites ; le fini, au contraire, est ce qui en a (v. Vocab.). Mais des notions si simples en apparence cachent bien des difficultés. Remarquons d'abord que la notion de *fini* n'est pas purement négative ni purement affirmative ; car elle exprime à la fois quelque réalité et une limite ou négation. Il n'en est pas de même de la notion d'*infini*, qui n'est négative que dans l'expression, mais qui, au fond, est toute affirmative.

Il suit de là que la notion d'infini n'est pas celle de plusieurs finis additionnés ensemble, en aussi grand nombre que l'on voudra. Locke s'y est trompé, il a confondu l'infini avec l'indéfini. Mais il est facile de voir que si plusieurs finis se combinent, ils ne laissent pas que d'être finis ; leurs affirmations mises ensemble se répètent, s'étendent, mais ne suppriment pas la négation, la limite se déplace et voilà tout. Au reste, il n'est pas besoin de recourir au raisonnement : il suffit de se consulter soi-même attentivement pour s'apercevoir que l'idée d'infini n'est point celle de l'indéfini ou des finis additionnés. Nous concevons très distinctement et le fini, et l'indéfini, qui n'est qu'une espèce de fini, et l'infini proprement dit.

Mais là ne s'arrêtent pas nos déductions. Si le fini multiplié autant qu'on le voudra ne donne pas l'infini, il s'ensuit que la différence du fini avec l'infini ne peut être le fini. A vrai dire, il n'y a pas de différence proprement dite entre les deux : il y a diversité, opposition. Il suit encore qu'il n'y a pas de proportion, de commune mesure, entre le fini et l'infini. Il suit enfin que l'infini

(1) V. Huit, *Les notions d'infini et de parfait* (*Revue de phil.*, 1904 déc. et 1905 janvier) ; Gardair, *L'infinité divine* (Ibid. 1907, oct.).

doit être quelque chose de simple, car, s'il était divisible, chacune des parties serait finie et composerait cependant avec les autre l'infini.

465. **Origine de la notion d'infini.** — Reste toujours à savoir comment nous nous élevons à la notion d'infini, puisqu'elle ne nous est pas donnée par la multiplication du fini. Le voici. La notion d'infini nous est donnée par celle du fini à laquelle s'ajoute la négation de toute limite. La notion du fini, disions-nous, est partie positive et partie négative ; eh bien, retenons ce qu'elle exprime de positif ; mais, au lieu de retenir la négation, supprimons celle-ci, nions-la simplement, et nous aurons la notion d'infini, notion très imparfaite, il est vrai, mais juste et très claire, puisqu'il n'est pas possible de la confondre avec une autre. Le langage lui-même nous indique la marche suivie par l'esprit humain. *Infini* vient de *fini*, auquel s'ajoute la négation ; celle-ci ne tombe que sur la limite du fini, c'est-à-dire sur le fini en tant que fini, et non pas sur l'être qui est fini, sur la réalité que possède le fini. Quoique négative dans son expression, la notion d'infini est donc toute positive, comme nous l'avons dit. Mais, malgré ce caractère positif, il est clair que l'infini ne nous est pas connu en lui-même comme il est, c'est-à-dire d'une manière simple : nous le connaissons par le fini, qu'il n'a pas formellement, et par la négation de toute limite, deux concepts en un, dont le premier est une affirmation et le second une négation de négation, c'est-à-dire une affirmation très indirecte. Nous pouvons maintenant interpréter des formules telles que celle-ci de saint Thomas : « Quelque chose de l'infini est dans l'esprit et quelque chose n'y est pas. »

466. **L'idée de Dieu, d'infini et d'être.** — On voit par là comment l'idée de Dieu peut naître de l'idée du fini. De l'idée du fini l'esprit s'élève à celle d'infini ; or l'infini réel et absolu c'est Dieu même : l'idée d'infini prépare donc l'idée claire de Dieu. Mais il n'est pas permis de con-

fondre l'idée d'*infini*, que nous venons d'expliquer, ni à plus forte raison l'idée de *Dieu*, avec l'idée transcendante d'*être*, comme l'ont fait Rosmini et Vacherot (1). En effet, l'idée d'être en général n'exprime ni qu'il y ait limite, ni qu'il n'y ait pas limite ; ce n'est pas l'idée de fini ni l'idée d'infini, mais encore moins l'idée de Dieu. L'idée de Dieu est, dans notre esprit, l'idée complexe de quelque chose de simple en soi, tandis que l'idée d'être est une idée simple qui exprime une multitude de choses qui ne le sont point. Ensuite Dieu est infini actuellement et absolument, tandis que l'être en général n'est infini qu'en puissance et négativement ; s'il n'a pas de fin, c'est par manque, c'est pure imperfection. En troisième lieu, Dieu comprend toutes les perfections, tandis que l'être en général fait abstraction de toutes les perfections autres que celle de l'être même. Ajoutons encore que l'idée de Dieu exprime une nature déterminée, distincte, tandis que l'idée d'être n'en exprime aucune, elle s'étend à tous les genres, à toutes les espèces, à tous les individus. Enfin l'être général est conçu comme un être de raison ou du moins indéterminé, tandis que l'infini, et à plus forte raison Dieu, est conçu comme un être concret et formellement réel (v. Théodicée).

467. **Erreur de Descartes et des ontologistes.** — Par là sont réfutées les prétentions de Descartes et des ontologistes, qui prononcent que l'esprit humain ne peut s'élever de l'idée du fini à l'idée d'infini, mais qu'il connaît le premier par le second. D'après Descartes, le fini serait connu comme une négation de l'infini ou plutôt comme sa limitation. Avant de concevoir l'être limité, fini, nous devrions concevoir l'être illimité, infini. Ce concept serait inné. Les ontologistes acceptent cette doctrine et ajoutent que c'est par l'idée d'infini ou de Dieu que nous voyons toutes choses. Sans aller aussi loin, bien des spiritualistes confondent plus ou moins l'idée d'infini avec l'idée d'être en général, et prétendent qu'elle est impliquée dans toutes les autres. « Nous voilà certains, écrit par ex. Ad. Franck, que notre esprit conçoit l'infini, puisque sans lui il nous est impossible de concevoir autre chose. »

(1) Voir le décret de Saint-Office condamnant 40 propositions extraites des ouvrages de Rosmini, et le commentaire de ce décret (*Controverse et Contemporain*, mai 1888). — Voir aussi *Un Spiritualisme sans Dieu*, examen de la philosophie de M. Vacherot.

Rien n'est moins exact. C'est l'idée d'être en général qui est impliquée dans toutes les autres, comme étant la plus simple, et non pas l'idée d'infini, qui est déjà complexe. Ensuite il n'y a pas d'idée innée : on le montrera en psychologie. Enfin, et ceci s'adresse aux ontologistes, en supposant que l'esprit humain connût tout par l'idée d'infini et de Dieu, cette idée, qui servirait de véhicule à toutes les autres, serait abstraite comme elles et n'équivaudrait nullement à une vue de Dieu, ni à une vue en Dieu.

468. **Objections.** — Il est facile de résoudre maintenant des objections telles que les suivantes :

1° Le fini ne contient pas l'infini. On ne peut donc de la connaissance du premier s'élever à celle du second.

Rép. — Le fini ne contient pas réellement, essentiellement l'infini, mais il le contient logiquement, c'est-à-dire qu'il nous livre les principes d'une connaissance de l'infini, inadéquate, il est vrai, mais qui suffit.

2° Nier la limite du fini pour arriver au concept de l'infini, c'est-à-dire pratiquer la *méthode d'exclusion* proposée par les scolastiques, ce n'est, en réalité, que reculer la limite, voir le fini toujours plus grand en ajoutant le fini au fini, ce qui est précisément la méthode de Locke.

Rép. — Nullement. Sans voir positivement l'infini, nous concevons son infinité, c'est-à-dire l'absence de limite. Notre concept est imparfait et son objet ne s'imagine pas ; nous désignons plutôt l'infini que nous ne le définissons. D'ailleurs n'est-il pas réellement indéfinissable? Mais notre concept n'en est pas moins juste ; il

est exempt de toute équivoque et proportionné à la faiblesse de notre esprit.

469. **Comment le fini suppose l'infini.** — Cette longue discussion pouvait seule nous permettre de donner son vrai sens à cette proposition fondamentale : *le fini suppose l'infini.* Le fini ne suppose pas l'infini dans l'ordre de la connaissance ; au contraire. Le fini ne suppose pas non plus l'infini comme son élément : il n'y a que les panthéistes qui puissent chercher l'infini dans l'essence du fini. Mais le sens de la thèse est celui-ci : le fini suppose l'infini comme cause extrinsèque, par la même raison que le contingent suppose le nécessaire. Inutile d'insister après tout ce qui a été dit.

470. **La créature peut-elle être infinie?** — Au sujet de l'infini considéré comme perfection, une question nous reste à résoudre : l'être contingent et créé peut-il être infini, au moins de quelque manière?

Nous répondrons d'abord qu'il est absurde d'attribuer à la créature l'infinité absolue ou quant à l'essence. Cette infinité, en effet, c'est l'être même, en tant qu'il n'a aucune imperfection, aucune limitation, elle exclut toute composition. Or la créature existe par un autre, elle est dépendante, bornée, composée de puissance et d'acte, d'essence et d'existence, etc.

Il répugne également qu'une créature ait une activité infinie. En effet l'activité découle de l'essence, et, puisque celle-ci est finie, elle ne peut être le principe d'une activité infinie : nous entendons infinie *actuellement.* Car l'activité de la créature peut être indéfinie et s'exercer un nombre de fois toujours plus grand, dans une durée toujours plus étendue : *Non tot quin plura.*

C'est ici que la question devient difficile : une multitude infinie et actuelle répugne-t-elle? Une durée, une étendue, un espace réels et sans fin actuelle sont-ils chose absurde? En d'autres termes, la créature peut-elle avoir une infinité relative, accidentelle, mais actuelle cependant? On sait que Leibniz a soutenu que le nombre des monades est actuellement infini. Plusieurs aujourd'hui tiennent pour les infiniment petits actuels et les infiniment grands actuels et prennent au pied de la lettre le fameux passage où Pascal donne libre carrière à sa puissante imagination : la matière serait divisible et divisée à l'infini, et l'espace réel s'étendrait autant que l'espace possible et imaginaire (1).

Saint Thomas lui-même a paru hésiter sur cette question, lorsqu'il a affirmé, en se rapprochant d'Aristote, que la foi seule peut nous apprendre sûrement que le monde a commencé (2). Il maintient cette affirmation contre des objections telles que celle-ci : Si le monde n'avait pas eu de commencement il y aurait une infinité de jours ou de laps de temps écoulés ; or l'infini répugne, on ne le traverse pas. Que les jours écoulés aient été successifs, peu importe : leur nombre n'en est pas moins réel, et, à moins de soutenir que le nombre infini ne répugne pas, nous ne voyons pas le moyen de maintenir la première thèse de saint Thomas.

C'est pourquoi, et en nous servant des arguments mêmes du saint Docteur, qui, dans maints endroits, paraît se prononcer absolument contre toute infinité accordée à la créature, nous affirmons que la *multitude* infinie actuellement, aussi bien que la *grandeur* infinie actuellement, répugne.

471. **La multitude infinie.** — La multitude infinie actuellement répugne. Car toute multitude actuelle est mesurée par un nombre. C'est en vain qu'on a cherché à séparer la multitude du nombre ; car il répugne qu'elle soit donnée sans forme, sans détermination, c'est-à-dire sans nombre. Or le nombre est essentiellement fini, précis ; il est composé d'unités et il est mesuré par l'unité ;

(1) On peut voir, sur cette matière, COUTURAT, *De l'infini mathématique* 1896, thèse ; EVELLIN, *Infini et quantité*, 1880, thèse.

(2) I^a, q. 46, a. 2. — Voir, en faveur de l'opinion contraire, I^a, q. 7, a. 4.

on peut y ajouter et en retrancher, on peut le multiplier, le diviser : toutes choses incompatibles avec l'infinité.

472. **La grandeur infinie.** — La grandeur infinie actuelle répugne également, qu'il s'agisse d'une ligne ou d'une surface ou d'un volume ; car la grandeur, aussi bien que la multitude, tombe essentiellement sous le nombre.

Ajoutons, si on veut, que tout corps est mobile ; or, s'il y avait un corps de dimensions infinies, il serait immobile, car il occuperait tout l'espace possible. Mais cette raison peut paraître légère. Même un monde fini serait immuable, il ne pourrait être ni plus haut ni plus bas, ni à droite ni à gauche, à moins qu'il ne coexistât avec un ou plusieurs autres mondes finis, disséminés dans l'espace. Mais s'il était seul, il serait vraiment immuable : seules ses parties seraient mobiles les unes par rapport aux autres.

Une raison meilleure est celle-ci : on n'imagine pas de corps sans figure, sans forme, par conséquent sans limite. Or une quantité qu'on ne peut *imaginer* d'aucune manière est comme un être *inconcevable*.

473. **Objections.** — 1° Tout ce qui est possible peut être réalisé ; or les possibles sont infinis : il y a par ex. une infinité de jours à venir, de générations, de transformations et de mouvements.

Rép. — Ce qui est possible peut être réalisé, mais de la manière qu'il est possible ; d'où il suit que les possibles infinis dont il s'agit ne peuvent être réalisés que successivement ; or on ne voit jamais la fin d'une succession infinie. Bref, tous les possibles sont infinis et réalisables chacun en particulier, mais on ne peut jamais réaliser leur infinité.

2° Dieu connaît tous les possibles ; il en voit donc une infinité ; or il peut réaliser tout ce qu'il connaît.

Rép. — Dieu peut réaliser tout ce qu'il connaît, mais de la manière dont il le voit réalisable, c'est-à-dire successivement, de manière que son œuvre soit toujours

finie. Cette limitation n'accuse pas la toute-puissance de Dieu, mais dénote la faiblesse de la créature. Ensuite, si Dieu voit l'infinité, c'est toujours par l'unité de son essence.

3° La géométrie, les mathématiques supposent, dans une foule de problèmes, l'existence de l'infini : cette supposition, bien loin qu'elle soit absurde, est nécessaire à ces sciences.

Rép. — Elles supposent l'infini en puissance, mais non pas l'infini actuel ; elles supposent par ex. une ligne indéfiniment divisible, un polygone régulier dont chaque côté est aussi petit que l'on voudra. Quant aux lignes divisibles et divisées réellement, à l'infini, composées réellement d'une infinité de points, ce sont des êtres de raison ou moins encore.

4° Mais enfin il n'y a pas de contradiction entre le concept de *grandeur* et celui d'*infini* ; on peut donc les combiner.

Rép. — Oui, s'il s'agit de grandeur métaphysique, de grandeur dans l'être même ; non, s'il s'agit de grandeur proprement dite, de quantité, et d'une quantité réelle, existante, déterminée, distincte. Plusieurs scolastiques, il est vrai, essaient de distinguer entre la *multitude* et le *nombre*. D'après eux, le nombre infini répugnerait seul. Mais nous ne pouvons souscrire à cette distinction.

5° Tous les arguments donnés prouvent, il est vrai, que la quantité infinie réelle répugne, si elle est de même nature que la quantité finie. Mais c'est là précisément la question. L'être infini lui aussi répugnerait, s'il était de même nature que l'être fini. Le moyen donc de sortir de toutes ces difficultés, c'est de dire que la quantité finie et la quantité infinie sont de nature différente.

Rép. — L'Etre infini, il est vrai, n'est pas de même nature que l'être fini, créé ; il s'en distingue par son être même, car il existe par lui-même, par son essence. C'est ce qui nous explique qu'il puisse et doive être infini, et qu'entre lui et les êtres finis il n'y ait pas de res-

semblance proprement dite, mais seulement des analogies. Mais il n'en va pas de même pour la quantité, nombre ou grandeur : qu'elle soit finie ou infinie, elle est créée, elle est un accident corporel, elle est de même nature; fût-il infini en étendue, l'océan serait toujours de l'eau, et l'on ne voit pas comment sa dimension changerait de nature ; fût-il infini, l'espace nous contiendrait comme à présent, et cette portion de l'espace que nous occupons serait alors une partie de l'espace infini. Or c'est là précisément ce qui répugne, que le fini soit une partie de l'infini.

474. **Le muable suppose l'immuable**. — C'est-à-dire que le changement suppose l'immutabilité, comme la contingence suppose la nécessité, et le fini l'infinité. Rappelons d'abord quelques notions. Changer c'est passer d'un état à un autre. Le changement suppose deux termes, et un sujet qui passe du premier terme au second. Celui-ci est le plus important, il spécifie le changement. Le changement est de plusieurs sortes :

1° Il est *substantiel* ou *accidentel* : substantiel, si la substance est changée (ainsi la nourriture devient du sang) ; accidentel, si la substance reste la même sous divers accidents (ainsi le sang, de veineux qu'il était, redevient artériel).

2° Le changement peut provenir d'une *cause intrinsèque* au sujet ou d'une *cause extrinsèque* ; par ex., l'homme peut mourir de deux manières, de vieillesse ou d'accident.

3° On distingue encore le changement intrinsèque ou *absolu*, et le changement extrinsèque ou *relatif*. Le premier affecte le sujet dans sa substance ou ses qualités ; le deuxième est tout extérieur : ainsi le soleil passe du levant au couchant, il est à notre droite ou à notre gauche.

Au changement est opposée l'immutabilité, qui, elle aussi, est *substantielle* ou *accidentelle*, *absolue* ou *relative*, etc.

Remarquons maintenant que dans tout changement, ce qui change, ou le sujet du changement, passe quant à quelque chose de ses réalités ou de ses attributions, mais demeure quant au reste. — Donc l'être qui est susceptible de changement est imparfait, en tant du moins qu'il est sujet au changement, il est composé, il est contingent, etc. — Au contraire, toutes choses égales d'ailleurs, l'être est d'autant plus parfait, simple, nécessaire, qu'il est plus immuable. — Enfin toute créature, est plus ou moins muable, selon qu'elle est plus ou moins contingente, composée, finie, Dieu seul est absolument immuable, nécessaire, simple, infini.

On voit très bien maintenant le sens et la vérité de notre proposition : le muable suppose l'immuable. Le muable ne suppose pas l'immuable comme son élément ou sa cause intrinsèque, ni comme son principe de connaissance ; mais il le suppose comme sa cause extrinsèque. Rien ne peut changer sans y être déterminé de quelque manière, c'est-à-dire sans être *mû* à cet effet (ici nous donnons au mouvement le sens d'*acte*). Mais le mouvement suppose en définitive un premier moteur absolu, immuable lui-même. Bref, le muable suppose l'immuable dans l'ordre réel et absolu, comme la puissance suppose l'acte, et le contingent le nécessaire. Chaque thèse de la métaphysique soutient ainsi quelque dogme de la théodicée (1).

(1) Cf. LABEYRIE, *Dogme et Métaphysique*.

CHAPITRE XXVI

DES CATÉGORIES EN GÉNÉRAL ET EN PARTICULIER DE DE LA SUBSTANCE. — DE LA PERSONNE. (1)

475. **Les catégories.** — Les catégories sont les *modes spéciaux de l'être*, les *genres suprêmes* auxquels se ramènent toutes choses.

Les catégories sont des *modes* de l'être, et non pas des *espèces* d'être proprement dites ; car l'être n'est pas un genre par rapport aux catégories, qui en sont les déterminations particulières. On a vu que l'être est transcendant, c'est-à-dire au-dessus de tout genre. Les catégories, la substance et la qualité par exemple, n'ajoutent pas de différence à l'être, elles n'expriment pas de réalité nouvelle, elles expriment seulement une manière d'être (2).

Il faut dire ensuite que les catégories sont des modes *spéciaux* de l'être. Et en cela elles diffèrent des notions transcendantes ; chaque catégorie convient à un ordre d'êtres seulement. Tout être n'est pas *substance*, ni *accident*, ni *qualité*, etc., tandis que tout être est *un*, *vrai*, *bon*.

Enfin les catégories marquent les *genres suprêmes*, c'est-à-dire les réalités les plus générales qui se trouvent dans les êtres.

(1) Cf. *Revue thomiste* (1900 janvier), *Une nouvelle critique des dix catégories d'Aristote*. — Cl. Piat, *Aristote*, 1903 ; *La personne humaine*, 1898. — Hugon, *Les notions de nature, substance, personne* (*Revue thomiste*, 1908 janv.-février).

(2) Cf. S. Th. *De Veritate*, q. 1, a. 1.

476. **Les catégories en logique et en métaphysique.** — Considérées formellement comme *genres*, comme concepts ou attributs, les catégories viennent en logique, et nous en avons déjà traité ; considérées comme modes de l'être réel, elles viennent en métaphysique. Mais on aurait tort de ne traiter des catégories qu'ici ou là : ce serait confondre l'ordre idéal et l'ordre réel (ainsi Hégel). On aurait tort aussi de distinguer deux sortes de catégories : logiques et métaphysiques (ainsi Rosmini). Ce sont les mêmes catégories en logique et en métaphysique : ici, considérées comme objectives ; là, comme subjectives. Selon l'aspect sous lequel on les considère, elles sont une classification des *concepts* ou une classification des *réalités*, c'est-à-dire des choses que ces concepts expriment.

477. **Les catégories dérivent de l'être considéré comme attribut.** — Les catégories expliquent et divisent l'être réel, elles dérivent de lui. C'est dire déjà qu'elles se rattachent à l'être en tant que tel, c'est-à-dire existant. Rappelons les trois acceptions principales du mot *être* : il signifie l'essence, c'est-à-dire le *sujet* de la proposition, ou bien le *verbe* en tant que verbe et simple lien de la proposition, ou bien enfin l'existence, c'est-à-dire l'*attribut* de la proposition (v. n° 393). Or nous disons que c'est l'être pris dans cette troisième acception qui est la source des catégories.

Kant et Rosmini essaient de dériver les catégories de l'être considéré comme verbe pur ou lien de la proposition. Mais ils se trompent ; car cet être-là n'a pas de réalité objective, il est une simple affirmation de l'esprit, la composition mentale de l'attribut avec le sujet. Si les catégories dérivaient de là, elles seraient purement subjectives et nous ouvririons la porte à l'idéalisme.

Ce n'est pas non plus l'être considéré comme essence ou sujet de la proposition qui est la source des catégories. Car celles-ci n'expriment pas tant l'*essence* que le *mode d'existence*. Ainsi, par la *substance* nous entendons ce qui *existe en soi* ; par l'accident, ce qui *existe dans un autre*.

Au reste, tout ce qui a été dit pour démontrer que la notion d'être, existant, actuel, est absolument la première, indique bien que c'est de là qu'il faut dériver les catégories. Elles sont des *attributs* des choses, comme le mot lui-même l'indique (v. Vocab.) : c'est donc de l'être considéré comme attribut qu'il faut les dériver.

478. **Justification des catégories d'Aristote. — Modifications proposées.** — Maintenant comment se fait cette dérivation? Le voici. Les choses ont l'être ou l'existence de plusieurs manières : en elles-mêmes ou dans les autres. D'où la *substance* et l'*accident*. L'accident est donné absolument, ou bien il implique une relation. Les accidents absolus sont la *qualité* et la *quantité* : la première, qui affecte la forme ; la seconde, qui affecte la matière. Ces accidents ne sont pas sans relation, puisqu'ils se rapportent essentiellement à la substance ; mais ils n'impliquent par eux-mêmes aucune relation extrinsèque ; c'est pourquoi ils sont dits *absolus*. Les accidents relatifs sont : la *relation* proprement dite, qui est donnée quand toute la substance se rapporte à une autre chose : ainsi la créature se rapporte au Créateur, et le fils au père ; l'*action*, qui provient de la force de la substance et se rapporte à un effet ou à un terme ; la *passion*, qui répond à l'action ; la *situation*, qui provient de la relation des parties entre elles ; le *lieu*, qui est une relation de la substance avec ce qui l'entoure ; le *temps* (auquel se rapporte le *mouvement*), qui est une relation de mouvements ou d'actes ; enfin l'*avoir*, qui est une relation de la substance avec ce qui lui est appliqué, etc.

Telles sont les catégories d'Aristote, acceptées et expliquées par les scolastiques. Sans leur attribuer une importance qu'Aristote lui-même n'a pas voulu leur donner (1), il faut reconnaître cependant qu'elles sont fondées

(1) Aristote ne les a pas toujours énumérées de la même manière. Il en signale huit seulement au Ve livre de la *Métaphysique* (Cf. PIAT, *Aristote*).

dans la nature même des choses en même temps qu'elles sont justifiées par notre manière de concevoir. Toute réalité existe en elle-même ou s'ajoute à une autre : de même aussi notre esprit conçoit tout sous forme de sujet ou d'attribut. La qualité, la quantité, le temps, le lieu, etc., existent nécessairement dans les choses et s'imposent également à notre esprit. Bref, nous constatons entre tous nos concepts, avec tous les mots qui les expriment, d'une part, et, d'autre part, les réalités les plus générales, une étroite relation, une remarquable correspondance, qui se traduit fort bien dans les catégories. Elles remplissent le monde intelligible qui est en nous aussi bien que le monde réel qui nous entoure et dont notre pensée est la vivante image (1).

(1) Il est évident que la table des catégories d'Aristote est susceptible de perfectionnement. Lui-même a paru hésiter sur la détermination des dernières catégories. Les six premières ne peuvent être contestées. Après la *substance* (1re catég.), qui est l'être premier et donne aux autres catégories leur réalité, viennent la *qualité* et la *quantité* (2e et 3e), irréductibles entre elles, comme la matière et la forme dont elles découlent. Vient ensuite la *relation* (4e), qui, avec les catégories précédentes, va fonder toutes les autres. Car l'*action* et la *passion* (5e et 6e) impliquent une relation et sont fondées, en outre, sur les qualités actives et passives. Ensuite viendrait l'*espace* (7e catég), qui n'est, au fond, qu'une relation de quantité, savoir, une relation des dimensions de l'univers avec tout ce qu'elles renferment, s'il s'agit de l'espace réel et total. A cet espace se rapporte le *lieu*, qui n'est qu'un espace déterminé, et aussi la *situation* ou le *site*, qui n'est qu'une disposition locale. On remarquera qu'Aristote, qui a énuméré la situation parmi les dix catégories, l'omet, ainsi que l'*avoir*, lorsqu'il semble ramener les catégories au nombre de huit. — Viendrait ensuite le *mouvement* (8e catég.), qui n'a pas été compté par Aristote parmi les catégories, mais qui mérite de l'être. Le mouvement ne peut être ramené à l'espace ; car il y ajoute un élément, tout nouveau : le changement de relation dans l'espace ; il n'est pas fondé seulement, comme l'espace, sur la relation et la quantité, mais encore sur une qualité active, qui est la force ou le principe immédiat du mouvement. L'importance extrême du mouvement dans la nature et dans les sciences physiques, l'impossibilité de le ramener purement et simplement à l'espace et au temps, entre lesquels il se place, nous persuadent d'en faire une catégorie distincte. — En dernier lieu viendrait le *temps* (9e catég.),

On ne peut donc souscrire à la critique méprisante et superficielle que l'auteur de la Logique de Port-Royal a faite des catégories d'Aristote. On ne peut non plus leur substituer celles des pythagoriciens, ni celles des stoïciens, ni celles de Kant, etc.

1° Les pythagoriciens, au dire d'Aristote, comptaient les dix catégories suivantes : le *fini* et l'*infini*, l'*impair* et le *pair*, l'*unité* et la *pluralité*, le *droit* et le *gauche*, le *mâle* et la *femelle*, le *repos* et le *mouvement*, le *droit* et le *courbe*, la *lumière* et les *ténèbres*, le *bien* et le *mal*, le *carré* et toutes les *figures à côtés inégaux*. — Mais on voit que les pythagoriciens se sont bornés à une énumération des contraires ; leurs catégories ne divisent pas l'être lui-même ; elles manquent d'ordre et de profondeur.

2° Les stoïciens ramènent les catégories d'Aristote à quatre : la *substance*, la *qualité*, le *mode* et la *relation*. — Cette énumération pèche surtout par défaut. Que devient la quantité, avec l'espace et le temps, qui sont analogues entre eux, mais qui ne peuvent être réunis sous un même concept général?

3° Kant énumère douze catégories : l'*unité*, la *pluralité* et la *totalité* ; l'*affirmation*, la *négation* et la *limitation* ; la *substance*, la *causalité*, la *communauté* ; la *possibilité*, l'*existence*, la *nécessité*. Ces catégories, qui, d'après Kant, sont les formes de l'entendement humain, répondent à douze espèces de jugements qu'il distingue préalablement (1). — Mais les catégories de Kant sont

qui s'explique par le mouvement. — Quant à la catégorie de l'*avoir* (10e catég.) dans la table d'Aristote), elle convient à tous les modes accidentels (on *est* sa substance ; on *a* ses accidents). Ou bien on peut comprendre sous ce nom les accidents qui ne rentreraient pas dans les précédents : certaines circonstances, etc.

(1) Cf. *Histoire de la philosophie :* Kant, ses catégories. — Ici viendrait la critique des catégories proposées par le chef du néo-criticisme français, Renouvier. Il regarde la *relation* comme la catégorie fondamentale ; puis viennent le *nombre*, l'*étendue*, le *temps*, la *qualité ;* enfin la *cause*, la *fin* et la *personnalité* (V. *Hist. de la phil. ;* Louis PRAT, *Derniers entretiens de Ch. Renouvier*, 1905).

trop subjectives. Il les dérive des jugements, qui sont subjectifs dans leur forme, et qu'il divise d'une manière assez arbitraire. Il n'est pas étonnant ensuite que les concepts transcendants soient mêlés aux catégories et qu'elles servent à tout compliquer au lieu de tout éclaircir.

4° Cousin n'est pas plus heureux quand il ramène tout à l'*absolu* et au *contingent* (1). L'absolu est une notion transcendante ; et si, par absolu, on entend seulement ce qui n'est pas constitué par une relation, l'absolu comprend alors la substance créée, qui pourtant est contingente. Nous pouvons donc conclure tout au moins avec Barthélemy-Saint-Hilaire : « S'il fallait se prononcer pour un système de catégories, c'est encore celui d'Aristote qui semblerait le plus acceptable. »

479. **La substance. L'essence.** — La première catégorie est la substance (*sub stare*, être sous ; en grec ὑποκείμενον, sujet). Cette dénomination est juste, car la substance est ce qui existe en soi, ce qui subsiste, et sert de sujet aux accidents (2). On ne peut la définir, à proprement parler, puisqu'elle est un genre suprême ; entre elle et les autres réalités, il y a donc analogie et diversité plutôt que différence.

Mais l'idée que nous avons de la substance n'en est pas moins claire. Par exemple, nous ne saurions la confondre tout à fait avec l'essence. Celle-ci indique la nature, l'entité, les principes constitutifs, tandis que la substance indique plutôt et formellement le mode d'être, d'existence. Il est vrai qu'Aristote et les Pères grecs prennent le mot οὐσία tantôt dans le sens d'essence, tantôt dans le sens de substance ; mais ils ne confondent pas pour

(1) On dit plutôt, aujourd'hui, l'*absolu* et le *relatif*. On prétend même que l'*absolu* (les essences, les natures, Dieu surtout) échappe à notre connaissance. D'où l'*agnosticisme* et le *relativisme* (V. dans la *Revue thomiste*, 1906 janv.-févr., *Catégories de l'absolu et du relatif*).

(2) Cf. S. Th. *De Potentia*, q. 9, a. 1.

cela ces deux concepts. La substance est *ce qui est en soi* : l'essence est *ce par quoi une chose est ce qu'elle est* ; la notion d'essence est transcendante : celle de substance ne l'est pas ; soit la substance, soit l'accident ont leurs essences respectives, mais l'accident ne subsiste pas.

480. **Origine de cette notion.** — La notion de substance est primitive. En effet, au spectacle des changements qui surviennent dans les choses, l'esprit ne tarde pas à distinguer entre l'accident qui passe (chaleur, mouvement, couleur, figure) et la substance qui demeure. De plus, en réfléchissant sur lui-même, il constate mieux encore cette différence entre ses pensées, qui s'évanouissent ou s'écoulent sans cesse, et sa personne, qui subsiste. Les notions de substance et d'accident sont à ce point naturelles, fondamentales, primitives, que le langage en porte partout l'empreinte : toute proposition, par là même qu'elle se décompose en *sujet* et *attribut*, suppose la distinction de la *substance* et de l'*accident*.

481. **La substance est connue par l'accident.** — Remarquons, en outre, que la substance est connue par l'accident, c'est-à-dire par ses qualités, sa forme, sa figure, son action. Ce sont, en effet, ces modes qui tombent d'abord sous notre attention ; de même qu'en nous ce sont d'abord nos pensées et nos affections qui nous sont présentes, c'est par elles que nous atteignons le moi. La substance nous est donc manifestée par l'accident que nous observons : nous la connaissons d'abord par opposition à l'accident et comme son sujet. Mais cette première notion n'est que la préparation d'une autre plus profonde, plus positive. Le sujet définitif des accidents ne doit pas exister dans un autre sujet, il doit *exister en soi* : tout accident suppose en définitive une substance, comme tout effet suppose une cause.

C'est pourquoi nous définissons la substance : *ce qui existe en soi*, plutôt que : *ce qui n'est pas un accident*, ou : *ce qui est le sujet d'accidents*. Cette dernière définition

serait même fausse ou ne conviendrait qu'à la substance créée. Quant à la précédente, elle est négative, tandis que la nôtre est très positive comme ce qu'elle exprime. — Après ces explications, nous critiquerons certaines définitions fausses ou incomplètes et dangereuses.

482. **Critique de quelques définitions.** — 1° Aristote signale des philosophes anciens qui confondaient la *substance* et le *corps*, et définissaient par conséquent la première par le second. Hobbes et en général les matérialistes commettent nécessairement la même confusion. Mais le corps n'est qu'une substance sensible, étendue, et il n'est pas permis de supposer que toute substance est corporelle ; le corps est seulement la substance la plus facile à connaître de quelque manière et la seule qui s'imagine : voilà pourquoi quelques Pères de l'Eglise, et Tertullien en particulier, emploient le mot de *corps* à la place de celui plus abstrait de *substance*.

2° On ne saurait approuver non plus sans restriction la définition cartésienne de la substance : *ce qui existe d'une manière indépendante*. Prise au pied de la lettre, cette définition ne s'applique qu'à la substance divine, qui seule existe indépendamment. De là à dire qu'il n'y a qu'une substance en ce monde (et c'est l'erreur du spinosisme) il n'y a qu'un pas. Mais il est absurde de confondre ce qui existe *en soi* et non pas dans un autre, avec ce qui existe *par soi*, indépendamment, sans cause extrinsèque, c'est-à-dire Dieu.

3° Cousin ne rencontre pas mieux, quand il cherche la substance dans l'absolu. La substance n'est pas l'absolu à tous égards, elle est seulement ce qui ne se rapporte pas à un sujet ; mais la substance finie se rapporte fort bien à une cause extrinsèque, à un Créateur.

4° Il ne suffit pas non plus de dire avec Leibniz, Wolf, Genovesi, Kant, Maine de Biran, et nombre de spiritualistes modernes, que la substance est une cause, un être doué de force. Plusieurs définissent même la substance

comme une force. Mais, bien que toute substance soit douée de force et soit une cause, la notion de substance n'est point la notion de cause, encore moins celle de force. La *force*, par elle-même, n'est qu'un accident et suppose un sujet, qui est *fort*. Bref, la substance et l'accident ne sont pas exactement dans les mêmes rapports et n'expriment pas précisément les mêmes réalités que la cause et l'effet, ni que l'absolu et le contingent ; mais la substance est simplement ce qui existe en soi, tandis que l'accident est ce qui existe dans un autre.

483. **Espèces de substances.** — 1° En raison de l'abstraction, la substance est dite *première* ou *seconde*, c'est-à-dire physique ou métaphysique. La substance première est la substance concrète, individuelle : par ex. Pierre et Paul, telle plante, tel animal. La substance seconde, c'est la substance abstraite, qui ne subsiste et n'est réelle que dans la première, par ex. l'homme impersonnel, la plante, l'arbre. Comme le font observer les scolastiques, la substance première n'est pas dans un sujet et n'est pas affirmée d'un sujet ; la substance seconde n'est pas dans un sujet, mais elle est affirmée d'un sujet.

2° En raison de sa perfection, la substance est *complète* ou *incomplète*. Ex. de la première : l'esprit pur, Dieu. Ex. de la seconde : l'âme de l'homme et l'âme de la bête, qui sont destinées à entrer dans un composé. Mais l'âme de la bête est incomplète, même au point de vue de la *substantialité*, car elle ne peut exister seule, tandis que l'âme de l'homme n'est incomplète qu'au point de vue de l'*espèce*. L'âme humaine est immatérielle, immortelle, parce que, malgré son union avec le corps, elle exerce des actes spirituels ; elle peut donc exister sans lui.

3° Enfin, au point de vue de l'unité, la substance est *simple* ou *composée*. Dieu, l'ange, l'âme humaine sont des substances simples ; l'homme, l'animal, la plante sont des substances composées.

Après avoir établi la vraie notion de la substance il faut

maintenant en montrer la réalité. De plus, comme parmi les substances il y en a de très nobles, qui sont les personnes, nous devons analyser la personne, la distinguer de la nature et surtout de la mémoire et de la conscience par lesquelles il lui est donné de se connaître.

THÈSE. — *Le concept de substance n'est pas une fiction de l'esprit, mais il exprime quelque chose de réel et d'objectif. — Avec la substance, il y a dans les créatures intelligentes et complètes la personnalité, — qu'on peut regarder comme réellement distincte de la nature particulière de chacune d'elles. — En tout cas, on ne saurait la confondre d'aucune manière avec la mémoire et la conscience, par lesquelles la personne prend connaissance d'elle-même.*

484. **Objectivité de la notion de substance.** — D'après Locke et, en général, d'après les sensualistes et les empiriques, la substance, celle du moins que nous connaissons, ne serait qu'un groupe d'idées sensibles ou de sensations. Un fruit, par ex., nous est présenté ; sa couleur, sa forme, son goût, tout ce que les sens nous apprennent de ce fruit serait toute l'idée de la substance de ce fruit. Autant vaudrait dire, et plusieurs ne reculent pas devant cette conséquence, que ce fruit n'a pas d'autre réalité que celle que nous percevons. Mais cela n'est pas admissible.

En effet, 1° toutes ces qualités sensibles que nous percevons supposent un sujet dans lequel elles existent, à moins de dire qu'elles subsistent en elles-mêmes et de les prendre ainsi pour des substances. Mais, quelle que soit l'explication à laquelle on s'arrête, il faut supposer quelque chose qui existe en soi, et c'est là ce qu'exprime notre concept de substance. C'est en vain qu'on voudrait ne retenir que les phénomènes, les sensations, etc. Ces phénomènes ont nécessairement un sujet, ces sensations ont une cause, et celle-ci, qualité ou substance, existe en soi ou dans un autre. De plus, cette collection de sensations ou de phénomènes, ce faisceau, pour ainsi dire, doit avoir un lien, une racine commune ; or c'est là ce

que nous appelons la substance. De quelque manière qu'on s'y prenne, celle-ci est donc réelle, elle n'est pas purement imaginaire, elle n'est pas non plus purement abstraite : notre concept de substance exprime donc une réalité, ou bien il faut dire que rien n'est réel. Car si les réalités fondamentales s'évanouissent, que deviennent les autres? Si rien n'existe en soi, que deviennent les accidents, les qualités, la force, le mouvement? La base du monde comme de nos concepts ce sont les sujets, les substances.

2° Le langage témoigne de cette vérité. Sans le nom ou substantif, qui répond à la substance, il n'y a pas de proposition, pas de langage. Tout adjectif se rapporte à un substantif, tout attribut se rapporte à un sujet, le verbe lui-même suppose un sujet qui agit ou qui souffre et il sert à relier l'attribut au sujet : toujours le sujet est impliqué dans le langage, même le plus abrégé ou le plus déformé. Mais n'est-ce pas là un indice de la vérité et de la nécessité même des choses?

3° Tout ce que nous avons dit pour démontrer l'objectivité ou la réalité des universaux (chap. xv) trouve ici son application ; car la substance, considérée comme catégorie ou *genre suprême*, doit être comptée parmi les universaux. Quant à la substance première on individuelle, elle est formellement réelle, c'est-à-dire purement et simplement.

Les objections que peut soulever cette doctrine se résolvent facilement, si l'on observe les distinctions suivantes :

Nos sens, il est vrai, ne perçoivent directement que des qualités sensibles ; mais notre esprit comprend la nécessité d'une substance, il a une notion précise de la substance : il la connaît, la distingue, la classe par ses qualités, comme il connaît, distingue, classe une cause par ses effets. — Si la substance s'évanouit lorsque les accidents, les qualités sensibles disparaissent : la quantité, l'énergie, etc., il ne s'ensuit pas que la substance soit ces qualités elles-

mêmes ; il s'ensuit seulement que ces qualités sont le signe de la présence de la substance. — De la substance en général venons à la personne.

485. **La personnalité.** — Avec la substance il y a dans la créature intelligente et complète la personnalité. Marquons ici avec soin les caractères propres de la personne. Il faut entendre, par la personne, *la substance individuelle d'une nature intelligente* : *Rationalis naturæ individua substantia*, dit Boèce. La personne est une substance individuelle, c'est-à-dire complète et incommunicable. Toute substance n'a pas cette perfection ; elle n'est pas toujours un sujet proprement dit, un individu ou une *hypostase* : la feuille de l'arbre, la main de l'homme, l'âme humaine sont des substances, mais non pas des sujets complets. Si on peut les regarder comme des sujets, des suppôts ou hypostases, c'est après leur séparation. C'est ainsi que le cardinal Zigliara accorde le nom d'*hypostase* à une partie séparée de son tout. Mais cette dénomination n'est vraie que dans un sens large, si l'on regarde comme hypostase une substance qui n'a qu'une indépendance et une individualité accidentelle ou de circonstance (1).

Pour parler ici particulièrement des substances inférieures, il y a une individualité, une indépendance accidentelle qui provient d'une séparation, mais qui ne suffit point par elle-même à constituer l'hypostase, à former un nouvel individu, un nouveau sujet. C'est cette individualité que nous trouvons dans les éléments, eau, air, bois, pierre, qui se fractionnent à l'infini, sans former cependant des sujets nouveaux et bien distincts. Mais l'individualité proprement dite, celle qui fait l'hypostase, nous ne la trouvons que dans les êtres vivants.

Maintenant, si à la vie ces sujets joignent l'intelligence, nous avons la personne. Tout ce que nous avons dit du sujet proprement dit s'applique à la personne, qui jouit

(1) S. Thomas s'en explique clairement. Cf. Iª, q. 29, a. 1 ; et q. 75, a. 4.

en outre des priviléges incomparables de l'intelligence. En expliquant donc la définition par laquelle nous avons commencé, nous dirons que la personne est une substance individuelle et intelligente, complète, s'appartenant, relevant d'elle-même, plus ou moins maîtresse de ses actes et incommunicable. Nous avions donc raison de dire qu'avec la substance il y a dans les natures intelligentes et complètes la personnalité. C'est là une perfection distincte, au moins logiquement, de la nature elle-même. Mais cette distinction est-elle réelle?

486. **Distinction de la personne et de la nature.** — Nous admettons que, dans les créatures, la personne en tant que personne ou la personnalité est réellement distincte de la nature particulière de chacune d'elles. Précisons le sens de cette affirmation. Il serait superflu de dire que la personne est réellement distincte de la nature *spécifique*; car il est évident que la personne ajoute à l'espèce humaine, dans chacun de nous, les réalités individuelles. La personne est distincte de la nature spécifique, comme la substance première est distincte de la substance seconde. Mais la personne de Pierre, par ex., ajoute-t-elle quelque perfection à la nature particulière de Pierre? la personne *qui agit* dans Pierre, ajoute-t-elle quelque perfection à la nature *par laquelle* cette personne agit? On peut l'affirmer, en s'appuyant sur les considérations suivantes :

La personne, avons-nous dit, est une substance complète et intelligente, qui s'appartient, et si bien, qu'elle est *incommunicable*. Pesons ce dernier mot. Une chose peut être communiquée à une autre de trois manières principales : 1° comme l'universel est communiqué au particulier, le genre et l'espèce à l'individu (ainsi l'humanité est communiquée à Pierre) ; 2° comme la partie est communiquée au tout (ainsi l'âme, au composé humain) ; 3° comme une nature est communiquée à une hypostase (ainsi la nature humaine en J.-C. est communiquée au Verbe). Or la personne n'est communicable d'aucune de ces manières. La nature particulière, au contraire, n'est incommunicable que de la première manière : elle peut entrer dans un tout substantiel, comme l'âme dans le corps; elle peut appartenir à une personne supérieure, comme l'humanité du Christ appartient à la personne du Verbe. Il suit de là que l'on ne peut confondre absolument la personne et la nature, puisque les propriétés de la première, propriétés des plus importantes, ne sont point celles de l'autre : il doit y avoir quelque différence dans leurs réalités respectives.

Cette conclusion philosophique se confirme, si l'on consent à s'éclairer des vérités de la foi. Le Verbe divin a pris la nature humaine de J.-C. sans prendre la personne humaine. Mais on ne voit guère comment cela eût été possible, si la nature et la personne n'étaient pas réellement distinctes.

Toutefois l'opinion opposée n'a rien par elle-même de contraire à la foi ni de téméraire. Bannez et autres thomistes en conviennent. D'ailleurs il est possible de concilier jusqu'à un certain point les deux opinions, en disant que la distinction entre la personne et la nature, tout en étant réelle, est *modale* seulement. Telle est, au fond, l'opinion de Sanseverino et du P. Liberatore. Le cardinal Zigliara essaie bien de démontrer que la distinction est plus que modale ; mais son argument prouve seulement que cette distinction est plus importante qu'une distinction logique ou accidentelle. Or nous convenons bien vite que le mode dont il s'agit est substantiel ; la personne diffère de la nature non pas comme une chose d'une autre, mais comme une chose de son mode d'existence.

487. **La personnalité n'est pas une négation.** — Ces explications ne satisfont pas Scot ni les cartésiens. Ils pensent que la personnalité est quelque chose de négatif; elle consisterait en ce que la nature subsisterait distincte-

ment, séparément, sans être unie à une autre. Mais on ne peut partager ce sentiment. La personnalité, en effet, est une perfection, et des plus éminentes. Il n'est point indifférent à une nature intelligente d'avoir son complément, d'exister d'une manière indépendante, de s'appartenir : tous ces caractères sont positifs.

Ajoutons que les vérités de la foi paraissent confirmer cette doctrine. Car il n'est pas possible de regarder les personnalités divines comme de simples négations ou limitations ; il n'est pas possible non plus de regarder la personne du Verbe comme ayant rempli un rôle tout négatif par rapport à la nature humaine de J.-C. ; elle a dû lui communiquer une perfection divine, une subsistence divine. L'union hypostatique ne s'explique guère autrement. Sans être *naturelle*, c'est-à-dire faite dans la nature, ni *substantielle* en ce sens qu'elle se serait faite dans une même substance, elle n'est pas pourtant *accidentelle*. — Répondons maintenant à quelques objections :

488. **Objections**. — 1° Si la personnalité se distingue de la nature, ou bien c'est une substance, ou bien c'est un accident; mais elle ne peut être ni l'un ni l'autre.

Rép. — La personnalité ne se distingue pas de la nature comme un être ou une chose d'une autre : s'il en était ainsi, elle serait, en effet, une substance ou un accident. Mais elle s'en distingue comme un mode substantiel de la substance qu'il modifie. La personnalité appartient donc à la substance sans être une substance.

2° Tout ce qui s'ajoute à une chose, tout ce qui lui sert de complément est comme un accident pour cette chose. Or la personnalité est le complément de la nature : elle s'en distingue donc comme un accident.

Rép. — Il y a complément et complément : l'un accidentel, qui est postérieur à l'existence de la chose ; l'autre, substantiel, qui tient à l'être premier. La personnalité complète la nature en lui donnant la subsistence, ce qui

certes n'est point secondaire ou accidentel à la nature.

3° La distinction proposée est par trop subtile et ne paraît pas fondée réellement. Qu'est-ce, en effet, que telle personne humaine, par exemple? C'est tel individu. Qu'est-ce que cet individu? C'est telle nature particulière. Il n'y a donc aucune différence entre la personne et sa nature particulière.

Rép. — Chaque individu est sa nature particulière, sans doute ; mais l'individualité ou la personnalité fait, en outre, que cette nature subsiste d'une manière indépendante et incommunicable. Or c'est là le *formel* de la personne, c'est là cette personnalité qui s'ajoute à la nature comme un mode substantiel, comme l'existence s'ajoute à l'essence réelle.

489. **La personnalité et la mémoire, la conscience.** — On ne saurait confondre d'aucune manière la personnalité avec la mémoire et la conscience par lesquelles la personne prend connaissance d'elle-même. Ici nous retrouvons Locke et les sensualistes, qui confondent le *moi* ou la personne avec la mémoire et la conscience. La personne ne serait qu'une nature consciente d'elle-même. Le mot de *nature* serait même de trop ; car l'empirisme ne prétend pas connaître la nature, mais seulement les actes, les phénomènes, les représentations de la mémoire et les états de conscience. Notre personnalité embrasserait donc ces collections de souvenirs que nous avons du passé et la conscience de notre état présent. Et comme nos souvenirs disparaissent plus ou moins à mesure que le temps nous sépare de leurs objets, et que, d'autre part de nouveaux états de conscience succèdent aux anciens, notre personne serait sans cesse en voie de transformation. De plus, comme il peut arriver, par suite de maladies nerveuses, que nos positivistes appellent *maladies de la mémoire, de la personnalité*, etc., que l'homme perde complètement le souvenir du passé et de ses états antérieurs et croie commencer une vie nouvelle ou jouer un nouveau

personnage, il s'ensuivrait que la personne serait réellement divisible, altérable : on en changerait parfois comme d'un vêtement.

Mais il n'en est rien : 1° Nos adversaires confondent les actes de la personne avec la personne elle-même. Sous les actes de la conscience, de la mémoire, par derrière nos souvenirs plus ou moins fidèles et nos états de conscience plus ou moins mobiles, il faut bien qu'il y ait une substance, une nature : c'est dans ce fond qu'il faut chercher notre individualité, notre personne, qui ne change pas. Nous pouvons la saisir, la connaître de diverses manières, mais elle n'est pas cette connaissance, cette conscience de nous-mêmes. Les maladies les plus singulières n'y peuvent rien. Alors même qu'un homme perd le souvenir de ce qu'il a été et jusqu'à la conscience de son état présent, sa personne est la même : seulement elle ne se connaît pas. Alors même que cet homme oublieux de son passé croit commencer une nouvelle vie et jouer un autre personnage, ce dédoublement du moi n'est qu'apparent, il répond à une dissociation des actes de mémoire et de conscience, à quelque rupture organique, mais non pas à une division réelle de la personne. S'il joue plusieurs personnages simultanément ou successivement, s'il se prend pour un autre, cette multiplication de la personne ne laisse pas que d'être superficielle, elle n'atteint pas le fond, le moi lui-même, mais seulement les actes et les groupes d'actes par lesquels le moi se connaît. De même encore les changements lents ou subits qui surviennent dans les passions et semblent avilir ou relever le caractère n'atteignent pas davantage le moi ; ils atteignent seulement les organes et, par eux, les facultés et les actes : la substance, la personne est par delà. Il est vrai que les positivistes nient la substance ou n'en tiennent nul compte Mais il n'est pas étonnant alors qu'ils tombent dans l'absurde.

2° L'absurdité ici est particulièrement révoltante. La personnalité cesserait d'exister dans certaines folies, dans

l'état de stupeur et dans le sommeil. La personne humaine serait toujours en voie de transformation, et, dans certaines maladies, le changement serait subit et total. Dès lors plus de responsabilité, de mérite, de démérite, de droit, etc., car tout cela suppose la permanence et l'identité de la personne, ou du moins de la partie principale et dirigeante de la personne, comme cela a lieu pour les âmes séparées du corps.

3° En théologie, les conséquences ne sont pas moins absurdes. En effet, si la personne est dans la conscience, il y aura deux personnes en Jésus-Christ, de même qu'il y a deux natures, et une seule personne en Dieu. Inutile d'insister. Cette opinion est inconciliable avec la foi comme avec le bon sens.

CHAPITRE XXVII

DES ACCIDENTS EN GÉNÉRAL, ET EN PARTICULIER DE LA QUANTITÉ, DE LA QUALITÉ ET DE LA RELATION.

---

490. **L'accident. Ses espèces. Modes accidentels.** — L'accident est *ce qui existe dans un autre* comme dans un sujet, ainsi qu'il a été dit, et, pour éviter déjà toute équivoque, l'accident est *ce qui doit exister naturellement dans un sujet.*

La catégorie de l'accident ne se confond point avec l'accident logique, l'un des cinq universaux dont il a été traité en dialectique. L'accident logique est opposé à l'essence, à l'espèce ou substance seconde : c'est, par ex., la main dans l'homme, la feuille et la branche dans l'arbre. L'accident catégorique, au contraire, est opposé à la substance première ou physique : c'est, par ex., la stature dans l'homme, la forme dans l'arbre. Au point de vue des catégories, la main, la feuille, la branche sont des substances ou font partie de substances, elles ne sont pas des accidents.

Les scolastiques distinguent les accidents *absolus* et les accidents *modaux*. Les premiers ne sont pas dits absolus parce qu'ils subsisteraient comme des substances moindres, ni parce qu'ils n'impliqueraient aucune relation, car ils se rapportent essentiellement à leur sujet : ils sont dits absolus parce qu'ils affectent immédiatement la substance sans impliquer de relation extérieure. Ils sont fondamentaux, si on leur compare les autres acci-

dents ; et leur réalité, comme nous le verrons, ne se confond pas avec celle de la substance. Ces accidents sont la qualité et la quantité. Ils sont opposés aux *accidents modaux* ou *relatifs*.

Ceux-ci n'ont pas de réalité distincte de la substance ou plutôt des accidents plus importants qu'ils affectent immédiatement : telle est l'attitude de l'homme, elle n'est pas distincte réellement de l'homme ou plutôt de sa forme extérieure ; telle est encore l'intensité de la chaleur d'un corps, elle n'est pas réellement distincte de la chaleur.

Mais les définitions précédentes ne sont pas reçues par tous les philosophes. Les cartésiens et nombre d'autres regardent tous les accidents comme de simples modes ou états de la substance, à ce point qu'ils n'en seraient pas réellement distincts. Leibniz partagea d'abord cette opinion, en l'atténuant, mais il l'abandonna ensuite pour l'opinion scolastique. Plus d'un philosophe catholique, tout en croyant s'attacher aux doctrines scolastiques, a regardé tous les accidents sans exception comme des modes, d'ailleurs réellement distincts de la substance. Mais, en admettant même que des modes accidentels soient réellement distincts du sujet qu'ils affectent, comment pourraient-ils exister sans ce sujet? Nous établirons donc la thèse suivante :

THÈSE. — *Dans les créatures, il y a, outre la substance, des accidents dits absolus (qualité et quantité), qui en sont réellement distincts, — si bien qu'on ne voit pas qu'il répugne que Dieu les conserve indépendamment de leur substance. — Spécialement pour la quantité, son essence n'est pas celle de la substance corporelle — et elle ne consiste pas dans la divisibilité et l'étendue extérieures, mais plutôt dans la divisibilité et l'étendue intérieures. — Aux accidents absolus s'ajoutent les relations, dont plusieurs sont réelles.*

491. **Accidents réellement distincts de la substance.** — La distinction réelle de la substance d'avec ses principaux

accidents se prouve par les considérations suivantes. Ce qui existe ou n'existe pas sans que la substance elle-même cesse d'être ; ce qui la modifie étonnamment et lui vaut une foule de perfections ou de qualités ; ce qui est le principe ou le terme d'opérations remarquables et très efficaces, que la substance ne pourrait exercer ni recevoir par elle-même, doit être quelque chose de surajouté à la substance et de réellement distinct. Or tels sont les accidents principaux. Que l'on considère, par ex., les substances corporelles : c'est par la forme, la dimension, la dureté, l'éclat, la souplesse et autres qualités sensibles qu'elles sont belles ou repoussantes, utiles ou nuisibles, précieuses ou viles. Or la plupart de ces accidents ou même tous peuvent exister ou disparaître sans que la substance perde rien d'elle-même ; ils permettent à la substance d'agir ou de subir elle-même l'action des causes extérieures. Bref, et puisque les substances ne sont connues que par les accidents, on peut dire que toutes les différences si variées et si étonnantes que nous observons entre les corps tiennent aux accidents.

Il en est de même pour les esprits. La science, les connaissances, les habitudes, les plus hautes facultés, le génie lui-même, que sont-ils à les prendre en eux-mêmes ? Des accidents. Les vertus elles-mêmes, avec le dévouement, la générosité, l'héroïsme, n'ont pas d'autre caractère. A ce titre, ils peuvent jusqu'à un certain point augmenter ou diminuer, apparaître même ou disparaître, sans que la substance ou la personne ait rien perdu de son identité. Les transformations morales sont infiniment plus remarquables que celles qui s'accomplissent dans les qualités sensibles. En vérité, la substance ne suffit donc pas à tout expliquer formellement ; il s'y ajoute des réalités distinctes. On peut hésiter sur le degré de cette distinction, mais non sur la distinction elle-même.

Ici encore il est permis de s'éclairer des vérités de la foi. Elle nous enseigne que l'âme, sans cesser d'être naturelle, est ornée de vertus et de qualités surnaturelles.

Comment cela se ferait-il, si l'âme n'était pas réellement distincte de ses qualités ?

Essayons maintenant de préciser la distinction que nous venons d'établir. Faut-il la qualifier d'*entitative* et dire, par conséquent, que l'accident diffère de la substance comme une chose d'une autre, ou bien suffit-il de la qualifier de *modale?* Il ne nous paraît pas que la distinction modale suffise; car le mode est inséparable de la chose qu'il affecte ; or la théologie, sinon la foi, enseigne que les accidents eucharistiques sont séparables de la substance. Mais nous convenons qu'il est bien difficile à la seule raison de préciser le degré de la distinction et surtout de l'exprimer.

492. **Accidents absolus : peuvent-ils exister séparément?** — On ne voit pas qu'il répugne que Dieu conserve les accidents absolus indépendamment de leur substance, comme cela paraît avoir lieu dans l'Eucharistie. Ici, nous ne prétendons point démontrer positivement que certains accidents absolus peuvent exister sans leur substance : nous prétendons seulement qu'on n'y voit pas d'impossibilité (1). Ces deux prétentions sont bien différentes, et nous choisissons la plus modeste. Certains accidents absolus, comme la quantité et les qualités sensibles, peuvent-ils être séparés de leur substance? La raison ne peut répondre ni oui ni non.

Elle ne peut répondre négativement ; car elle ne voit pas de contradiction à ce que ces accidents existent séparément. Ils ont une réalité distincte de celle de la substance et nous ne voyons pas qu'ils soient de simples modes de la substance. Ils ont besoin, il est vrai, d'un sujet, car leur existence dépend de la sienne ; mais pourquoi Dieu par sa toute-puissance, ne suppléerait-il pas ici à l'absence et à l'action de la cause seconde? Ce qui est essentiel à l'accident ce n'est pas de dépendre d'une substance,

(1) S. Thomas est plus affirmatif. Il est vrai qu'il se place plutôt au point de vue théologique (3ª, q.77, a. 1).

mais d'être soutenu dans son existence ; ce n'est pas non plus d'avoir un sujet actuellement, mais d'être fait pour un sujet, pour une substance (*Est definitio accidentis : cui debetur esse in alio*). Prenons garde à cette distinction et nous résoudrons les objections suivantes :

493. **Objections** — 1° L'accident est ce qui existe dans un autre ; être dans un autre, c'est là même l'essence de l'accident : *accidentis esse est inesse*. Donc l'accident séparé de sa substance est une impossibilité absolue.

Rép. — L'accident est ce qui, par nature, *par aptitude*, existe dans un sujet, mais il n'est pas essentiel à l'accident d'exister *actuellement* dans un sujet. Ce qui est contradictoire c'est seulement de concevoir un accident sans rapport avec la substance.

Instance. — Mais ces accidents séparés seraient actuellement de véritables substances, puisqu'ils n'existeraient pas de fait dans une substance, mais en eux-mêmes.

Rép. — Ils n'existeraient pas de fait dans une substance, mais ils ne se suffiraient pas cependant pour exister et auraient besoin à cet effet d'une action spéciale de Dieu : ils n'existeraient donc pas précisément en eux-mêmes ; leur condition d'existence serait changée, mais non leur nature.

Instance. — Et puis l'accident est essentiellement relatif à la substance ; sans celle-ci, il n'y a donc plus d'accident.

Rép. — L'accident est essentiellement relatif à la substance, mais il n'est pas constitué par cette relation : on ne peut le concevoir sans cette relation, mais il peut exister sans que cette relation trouve son terme réel du côté de la substance.

2° La pensée, la volonté, l'intelligence, la science, la vertu, qui sont des actes ou des habitudes ou des facultés de l'esprit, ne peuvent absolument pas exister sans leur substance. Il n'est pas moins absurde de supposer des accidents corporels séparés de leur substance.

Rép. — Il n'y a point parité entre les accidents de l'esprit et ceux du corps. L'esprit vit et d'une manière supérieure : de là un commerce étroit entre la substance spirituelle et tout ce qui la modifie. Mais le corps ne fait que soutenir l'existence de ses accidents.

3° Jamais le bon sens ne pourra admettre, par ex., que la rondeur d'une pièce de monnaie puisse exister sans cette monnaie. Or ce que le bon sens dit de la rondeur, il faut le dire de tous les accidents.

Rép. — Cette question n'est pas de la compétence du bon sens mais de la science. Au reste, même le bon sens, s'il est aidé par la réflexion, n'oserait prononcer absolument que la rondeur d'une pièce de monnaie est inséparable de cette monnaie. Pourquoi la forme ronde de cette pièce de monnaie n'en serait-elle pas séparable, lorsqu'il ne répugne point qu'une forme exactement semblable se reproduise ailleurs que dans cette pièce de monnaie? Ce qui répugne c'est que la rondeur existe sans une forme, une dimension, une quantité qu'elle modifie ; mais pourquoi la quantité ne serait-elle pas possible sans la substance? Les phénoménistes, moins que les autres, ont le droit de nous le contester.

494. **L'essence de la quantité n'est pas celle de la substance.** — Cette affirmation est une conséquence de la précédente. Car la quantité est l'accident principal dans les corps, il sert comme de fondement aux autres. Si donc il y a une distinction réelle entre la substance corporelle et quelques-uns de ses accidents, la quantité est de ce nombre.

Considérons en particulier que la quantité offre des caractères tout à fait distincts de ceux de la substance ; la divisibilité est ce qui la distingue : la substance, au contraire, existe tout entière sous chaque partie de la quantité totale ; elle est divisible par la quantité et non par elle-même : *Subtracta quantitate, substantia remanet indivisibilis* (saint Thomas). L'océan a des parties sans

fin, que l'on peut toujours multiplier : il en a autant et plus que de gouttes d'eau ; mais la substance même de l'eau, l'essence de l'eau n'est pas divisée avec ces gouttes : chacune d'elles a la nature de l'océan tout entier. L'océan peut augmenter ou diminuer, il couvrait autrefois toute la terre et il se desséchera un jour ; mais la nature même de l'eau ne disparaîtra qu'avec la dernière goutte. Divisibilité indéfinie d'une part, indivisibilité d'autre part : tels sont les caractères de la quantité et de la substance. Il n'est donc pas permis de confondre l'essence de l'une avec l'essence de l'autre.

495. **Où est l'essence de la quantité.** — Pénétrons plus avant. L'essence de la quantité ne consiste pas dans la divisibilité et l'étendue extérieures, mais plutôt dans la divisibilité et l'étendue intérieures. Elle consiste évidemment dans une certaine divisibilité, comme nous l'avons supposé plus haut. Ce qui est sujet à la quantité est divisible, et divisible en parties *de même nature* : c'est là ce qui fait la différence des parties quantitatives et des parties essentielles. L'eau, par ex., est divisible en oxygène et hydrogène ; mais ce n'est pas cette divisibilité de ses éléments qui la rend étendue : c'est plutôt la divisibilité de sa masse, où il y a une multitude de gouttes qui sont déjà de l'eau.

Mais cette première notion de la quantité ne nous suffit pas. Le mot de quantité peut signifier plusieurs propriétés : 1° une divisibilité, et, pour ainsi dire, une étendue tout intérieure, qui n'affecte que le sujet, sans rapport avec l'extérieur, et qui fait qu'il est divisible en parties de même nature, dont l'une n'est pas l'autre ; 2° une divisibilité et une étendue extérieures, qui fait que les divers corps peuvent se comparer dans leur étendue et se mesurer les uns les autres. A ces propriétés principales peuvent s'en joindre d'autres, comme l'impénétrabilité, qui provient de l'occupation de l'espace par un premier corps. Or nous soutenons que l'essence de la quantité consiste dans la première seulement de ces propriétés : la *divisibilité* ou l'*extension* interne. Nous joignons ces deux mots que plusieurs scolastiques opposent l'un à l'autre ; mais nous leur donnons, au fond, le même sens. Il nous paraît aussi vrai de dire que le corps est étendu parce qu'il est divisible, que de dire qu'il est divisible parce qu'il est étendu. Quoi qu'il en soit, tous les scolastiques rejettent l'opinion de Descartes, qui place l'essence de la quantité dans l'étendue extérieure, sensible. Voici leurs raisons :

Il faut regarder comme l'essence d'une chose ce que l'esprit conçoit comme le principe intrinsèque de cette chose, ce qui suffit pour la faire connaître et la constituer, ce qui ne pourrait être nié d'elle sans la rendre inintelligible et impossible. Or telle est pour la quantité la divisibilité ou l'étendue intérieure dont nous avons parlé. En effet, ce qui fait, en dernière analyse, qu'une substance est sujette à la quantité, c'est qu'elle est divisible, c'est qu'elle a des parties placées en dehors les unes des autres et qui peuvent se mesurer réciproquement. Admise une telle substance, nous concevons la quantité comme réelle ; si on ne l'admet pas, la quantité est impossible. La divisibilité interne est donc bien l'essence de la quantité.

La divisibilité et l'étendue externes n'offrent point, au contraire, les mêmes caractères ; on les conçoit comme dérivées d'une divisibilité ou d'une étendue plus intime à la substance. Avant de se comparer aux choses extérieures, les parties de la substance doivent se comparer entre elles ; avant de mesurer ensemble ce qui les entoure, elles doivent se mesurer elles-mêmes : ce n'est même que parce qu'elles se mesurent au dedans qu'elles mesurent le dehors. Il serait étrange que la quantité consistât précisément dans ce qui est extrinsèque et que les corps n'eussent leur quantité que par ce qui les entoure, par les relations qu'ils soutiennent avec les corps extérieurs. On comprend très bien que ces relations constituent le lieu et l'espace, qui sont des relations de quantités, mais elles

ne sauraient constituer la quantité elle-même. La quantité d'un corps ne consiste pas en ce que ce corps occupe l'espace ou le lieu, mais en ce qu'il *puisse* l'occuper au moyen de ses parties : ce n'est pas la quantité des corps qui résulte de l'espace; c'est plutôt l'espace qui résulte des quantités des corps.

Ici encore les vérités de la foi sont des indications précieuses et confirment nos conclusions philosophiques. Le corps de Jésus-Christ est dans le saint sacrement ; il y est impassible, tout entier, sans diminution, sans altération ; il a donc toutes ses propriétés, sa stature, ses proportions, mais sans que les saintes espèces le mesurent, il n'est mesuré que par lui-même.

Concluons de tout ceci que l'impénétrabilité des corps, leur faculté d'occuper l'espace, de mesurer ce qui les entoure, etc..., ne sont que des propriétés secondaires. On voit par là que non seulement les substances nous échappent, mais encore les essences des accidents : nos sens ne saisissent que la superficie des choses, et il n'y a que l'esprit qui puisse pénétrer au delà. (Cf. nº 674.)

496. **Objection.** — Si l'on nous objecte ici que cette quantité est inimaginable et que l'on ne se représente pas de corps qui ne soit dans un lieu, nous répondrons que cette quantité se conçoit et que cela suffit. En supposant même qu'un corps ne puisse exister sans être dans un lieu, on ne voit pas d'impossibilité à ce que ce corps soit dans ce lieu sans le mesurer et sans en être mesuré à son tour.

497. **La qualité.** — Un autre accident important et absolu, c'est la qualité. Elle est même plus remarquable que la quantité, car elle affecte les esprits aussi bien que les corps. Impossible de la définir, à proprement parler, de même que les autres genres suprêmes ; mais elle est assez connue par elle-même : c'est elle qui *qualifie* la substance, c'est-à-dire qui la modifie, la dispose en elle-même, a complète dans son existence et sa causalité.

Il importe de distinguer ici la catégorie de la qualité, dont nous voulons parler, des autres qualités qui ne méritent ce nom que d'une manière indirecte. 1º Dans un sens très large, on appelle qualité tout ce qui est attribué à une substance ou à un sujet : de cette manière, l'unité, la vérité, la bonté, l'existence, etc., sont des qualités. Mais il est évident qu'il s'agit ici de qualifications, d'attributs ou de modes quelconques, et non de qualités réelles, proprement dites. — 2º D'une autre manière, la qualité sort de sa catégorie et affecte toutes les autres en s'ajoutant à elles, pour ainsi dire ; car il y a des qualités de quantités ; par ex. la forme est grande ou petite ; il y a des qualités d'action, de passion, de temps, de lieu. Mais la *catégorie de la qualité* est un accident distinct de tous les autres et qui affecte immédiatement la substance.

Elle diffère de la *quantité*, qui elle aussi affecte immédiatement la substance, en ce que la quantité dérive du principe matériel de la substance, de la matière première, tandis que la qualité se rattache à la forme substantielle. Elle diffère de la *relation*, qui n'est pas un accident absolu et n'affecte la substance ou ne lui appartient que par rapport à autre chose. Mais, malgré leur distinction essentielle, la qualité, la quantité, la relation et en général tous les accidents reviennent en quelque sorte les uns sur les autres et achèvent de se déterminer mutuellement ; car il y a, comme nous le disions, des qualités de quantité etc., et il y a aussi des quantités de qualité, etc. On qualifie les nombres et on mesure les qualités ; les nombres ont leurs proportions, c'est-à-dire leurs relations, et les qualités ont leurs opposées, c'est-à-dire leurs relations encore. Ceci fera mieux comprendre ce qui suit.

498. **Propriétés des qualités.** — Les qualités ont diverses propriétés ; on a surtout remarqué les trois suivantes:

1º *Les qualités ont leurs contraires.* C'est-à-dire qu'à chacune d'elles en correspond généralement une autre qui l'exclut dans le même sujet : ainsi à la lumière corres-

pondent les ténèbres ; aux vertus, les vices ; à la science et aux connaissances, l'ignorance ou l'erreur et la fausse science. Et si par qualités nous entendons non seulement la catégorie de la qualité mais toute qualification, il faudra dire que toute chose a son contraire: le fini, l'infini; l'être, le néant ; le bien, le mal, comme l'avaient fort bien remarqué les pythagoriciens.

2° *Les qualités sont susceptibles d'augmentation et de diminution.* C'est-à-dire que généralement elles tombent de quelque manière sous la quantité, comme nous l'avons expliqué plus haut : ainsi il y a plus ou moins de lumière, de science, de force, de vertu.

3° Enfin *les qualités sont le fondement de la ressemblance ou similitude et de la dissimilitude.* C'est-à-dire que les choses sont dites semblables à cause de leurs qualités communes. L'égalité, au contraire, est fondée sur la quantité (v. Vocab. : Qualité. Egalité).

499. **Espèces de qualités.** — Les scolastiques réduisent à quatre principales toutes les espèces de qualités: l'habitude et la disposition ; — la puissance ; — la passion (v. Vocabulaire) ; — la forme et la figure. L'habitude et la disposition préparent à agir ; la puissance est la faculté même d'agir, dont l'habitude n'est qu'une détermination, bonne ou mauvaise. Il ne faut pas confondre cette puissance, qui n'est qu'une qualité, un accident, avec la puissance, notion transcendante, qui est opposée à l'acte et à l'existence. Quant à la forme et à la figure, ou bien elles proviennent de la nature même du sujet (ainsi la forme humaine dans l'homme, la forme de plante dans la plante, la forme de cristal dans les minéraux), et alors ce sont des qualités proprement dites ; ou bien elles proviennent d'une action extérieure et sont de simples limites de la quantité (ainsi la forme humaine dans la statue), et alors ce sont des qualités de quantité plutôt que des qualités proprement dites, car elles affectent la quantité sans affecter immédiatement la substance même.

A un point de vue moins philosophique, on peut distinguer les qualités sensibles et celles qui ne le sont pas. Les qualités sensibles se divisent comme les sens : les unes sont visibles, les autres tangibles, etc.

500. **L'habitude.** — Nous parlerons spécialement de l'habitude. Elle est une disposition permanente, stable, qui prépare le sujet à agir bien ou mal. Il est des habitudes qui perfectionnent le sujet en lui-même plutôt qu'elles ne le disposent à l'action : ainsi la grâce sanctifiante. Mais, d'une manière générale, on peut dire que l'habitude se rapporte toujours de quelque manière à l'action, puisqu'elle perfectionne la nature, qui est le premier principe d'action : c'est pourquoi *l'habitude est* dite *une seconde nature* (v. Vocabulaire : Habitude).

De la définition même de l'habitude il suit qu'elle n'est pas, à proprement parler, dans la matière, car celle-ci est déterminée inflexiblement à sa fin et à ses opérations: il n'y a pas de milieu pour elle entre la puissance et l'acte. Cependant, si l'on considère que la matière peut s'assouplir par l'usage, que les difficultés peuvent diminuer par l'exercice ou par l'action de causes extérieures, on ne sera pas étonné que la matière elle-même paraisse sujette de quelque manière à l'habitude. Il en est de même, à plus forte raison, pour les plantes et les animaux ; les uns et les autres s'acclimatent; les animaux surtout paraissent susceptibles de véritables habitudes. Est-ce qu'on ne les dresse pas, est-ce qu'on ne les *habitue* pas aux exercices les plus compliqués et les plus difficiles? Cependant l'animal est tout passif dans l'éducation qu'on lui donne ; il reçoit, si l'on veut, l'habitude, mais il ne la prend pas ; en tout cas elle ne le dispose ni au bien ni au mal moral (1).

501. **L'habitude est nécessaire.** — L'habitude parfaite, sinon même l'habitude proprement dite, est donc le pri-

(1) Cf. S. Th. 1ª, 2ᵉ, q. 49, 50, etc. Le saint Docteur paraît accorder moins encore : « Et ideo, proprie in eis (brutis) habitus esse non possunt » (q. 50, a. 3, ad 2).

vilège de l'homme. Ajoutons qu'elle lui est nécessaire ; car ses facultés sont nombreuses et indifférentes entre le bien et le mal, son attention est bornée et la force qu'il peut dépenser à chaque instant donné est des plus minimes. Il ne lui reste donc que la ressource d'accumuler cette force dans les habitudes, de promener son attention sur toute sa personne, afin qu'au moment de l'action générale et décisive tout soit en ordre et tout s'accomplisse très bien, comme naturellement et par instinct. C'est là le résultat merveilleux et libre de l'habitude, qu'elle s'appelle *science*, *art* (habitudes intellectuelles) ou *vertu* (habitude morale) (1).

502. **La relation**. — Aux accidents absolus s'ajoutent les relations, dont plusieurs sont réelles. La catégorie de la relation dont il s'agit ici, n'est pas un rapport quelconque, par ex. le rapport de l'être avec l'intelligené qui constitue la vérité, ni le rapport de l'être avec la volonté qui constitue le bien Nous laissons maintenant de côté la relation transcendante pour ne nous occuper que de la relation catégorique : elle est ce par quoi un sujet se rapporte à un terme. Telles sont par ex. l'*égalité*, qui est fondée, comme nous l'avons vu, sur la quantité ; la *similitude*, qui est fondée sur la qualité; la *paternité*, qui est fondée sur la génération; la *causalité*, qui est fondée sur quelque autre action. La quantité, la qualité, l'action causent donc de quelque manière la relation qui s'ajoute à elles ; les autres catégories, le lieu, le temps, etc., suivent plutôt la relation qu'elles ne la causent.

Analysons maintenant la relation. Elle implique trois éléments essentiels : 1° un *sujet*, c'est-à-dire ce qui se rapporte à une autre chose, ce qui possède et ce à quoi on attribue la relation : ainsi le père, dans lequel est la paternité ; 2° un *terme*, c'est-à-dire ce à quoi se rapporte le sujet : ainsi le fils par rapport au père ; — 3° un *fondement* de relation, c'est-à-dire une raison, une cause qui fait que le sujet se rapporte à son terme : ainsi la génération, qui est le lien du père et du fils, la cause de la paternité et de la filiation. Le sujet et le terme de la relation pris ensemble sont dits les deux termes de la relation ; ils sont *corrélatifs*, si la relation est mutuelle. S'il n'y a pas mutualité, comme cela arrive entre Dieu et la créature, les deux termes ne sont plus corrélatifs, mais l'un est dit relatif et l'autre absolu.

(1) Voir sur les habitudes au point de vue psychologique et moral nos 984 et suiv. ; 1198 et suiv.

503. **Espèces de relations**. — 1° On vient déjà de remarquer la relation *mutuelle* et celle qui ne l'est pas. Il y a cette différence entre les deux que les deux termes de la relation mutuelle ne peuvent être donnés d'une manière formelle que simultanément : par ex. il n'y a pas de père sans fils, ni de fils sans père, ou plutôt il n'y a pas de paternité sans filiation ni de filiation sans paternité. La relation mutuelle est ensuite de deux sortes : tantôt le premier terme est au second ce que le second est au premier (ainsi deux objets de même couleur, de même dimension) ; et tantôt les termes sont inégaux (ainsi le père n'est pas au fils ce que le fils est au père).

2° Déjà aussi ont été signalées la relation *transcendante* et la relation *catégorique* ou prédicamentale. Celle-ci est la seule dont il soit question maintenant. L'autre est un rapport qui provient de l'essence même du sujet considéré : ainsi l'âme est ordonnée au corps; la matière, à la forme ; la faculté, à son objet ; l'accident, à la substance. La relation catégorique, au contraire, est contenue dans un genre, elle est un accident, elle est tout entière dans ce rapport accidentel d'un objet à l'autre.

3° Au point de vue du fondement immédiat, on distingue les relations d'*égalité* ou de *proportion*, fondées sur la *quantité* ; les relations de *causalité* ou de principe à terme, fondées sur l'*action*; les relations de *ressemblance*, fondées sur la *qualité*, la *forme* (1). Cette division atteint

(1) Cf. S. Th., 1 a, q. 28, a. 4.

la relation en elle-même ; avec la suivante, elle est très importante.

4° Enfin, en raison de son objectivité, la relation est dite *réelle* ou *logique*. La première est donnée indépendamment de l'opération de l'esprit : elle a lieu par conséquent entre deux termes réellement distincts, et son fondement n'est pas moins réel que ses termes, si bien que l'esprit ne fait que la découvrir, sans la créer d'aucune manière. Telles sont toutes les relations des causes avec leurs effets. La seconde, au contraire, résulte d'une opération de l'esprit, qui crée des termes logiques ou dédouble un terme réel : c'est par ex. la relation du *genre* avec l'*espèce*, c'est-à-dire des universaux de ce nom, ou la relation d'un être réel avec un être de raison, la relation de l'être avec le néant, du présent au futur, d'une chose avec elle-même.

Parmi les relations réelles, les unes sont *incréées* et les autres *créées*. Les premières sont, d'après la théologie : la paternité, la filiation, la spiration active et la spiration passive dans la sainte Trinité. Les secondes sont en nombre infini, pour ainsi dire. Mais sont-elles réelles? ou plutôt comment sont-elles réelles?

504. **Il y a des relations réelles.** — D'une manière générale, il n'est pas raisonnable de contester la réalité de nombre de relations. Elles sont données indépendamment de toute opération de l'esprit. Ce n'est point parce que nous connaissons l'ordre de l'univers que cet ordre existe, que tant de créatures sont faites les unes pour les autres, se recherchent ou se combattent et se fuient ; l'ordre existe alors même que nous ne le voyons pas encore, et l'ordre est dans les relations de toute sorte qui unissent les créatures et déterminent leur place, leur rôle dans l'ensemble de l'univers (1). Il serait absurde de dire que l'ordre n'est pas autre chose que l'ensemble, et qu'il suffit, par ex., d'ajouter une à une toutes les pièces d'une machine pour la composer. L'ordre provient, sans doute, de la perfection intrinsèque de chaque chose ; mais il provient aussi et formellement des rapports extrinsèques qui s'y ajoutent. Bref, dans l'ordre, il faut considérer les choses qui sont ordonnées et l'ordre lui-même ; or celui-ci n'est pas moins réel que celles-là, et ne se confond point avec elles.

(1) Cf. S. Th., *De Potentia*, q. 7, a. 9 ; et *Summa theol.*, 1ª, q. 28, a. 1.

Venons à une démonstration moins générale. De quoi se compose toute relation réelle? De deux termes réels et distincts et d'un fondement réel par lequel un terme entre en communication avec l'autre. Or tous ces éléments sont donnés dans nombre de relations : dans celles de cause à effet par ex., comme aussi dans celles d'égalité, de ressemblance. Niera-t-on la réalité de l'action des causes, ou des dimensions sur lesquelles sont fondées les proportions, ou des qualités sur lesquelles sont fondées les ressemblances? Evidemment on ne le peut sans tomber dans l'absurde.

Mais c'est ici que la question devient subtile et embarrassante. La réalité des relations diffère-t-elle de la réalité de leur fondement? En d'autres mots, la relation se distingue-t-elle réellement de celui-ci? La relation d'égalité est-elle autre chose en définitive que la quantité comparée? et la relation de similitude est-elle autre chose que la qualité? et la relation de causalité, autre chose que l'action? Oui, disent les uns ; car la relation est essentiellement un rapport, tandis que le fondement n'en est pas un par lui-même, il est absolu. Non, disent les autres, parce que la relation est donnée par là même que le fondement est donné; parce qu'il arrive souvent qu'une chose devient semblable ou égale à une autre sans qu'elle ait changé en elle-même ; parce que cette nouvelle essence, cette nouvelle réalité n'explique rien, et qu'en la supposant on pèche par excès de subtilité.

Mais ces raisons ne détruisent pas la première. Si la relation est donnée par là même que le fondement est donné, cela prouve seulement qu'elle résulte de ce fonde-

ment. Ensuite, pourquoi s'étonner qu'une relation s'ajoute à une chose qui n'a pas changé en elle-même, puisque la relation est extrinsèque? Enfin cette réalité n'est pas inutile, car elle explique les précédentes avec lesquelles il est bon de ne pas la confondre. D'ailleurs, il ne faut rien exagérer ; la relation n'est qu'un mode, plus incapable que les autres modes accidentels d'exister sans son sujet. Mais si quelques auteurs pèchent par excès de subtilité, les autres ne commettent-ils pas mille confusions sous prétexte de se montrer plus clairs et plus simples, et ne se font-ils pas de la réalité multiple des choses une idée trop grossière, incapable de satisfaire des penseurs plus exacts et plus difficiles?

505. **Propriétés des relations.** — Terminons par quelques mots sur les propriétés des relations ; voici les pricipales :

1° Elles n'ont pas de contraire. C'est-à-dire qu'elles ne s'excluent pas dans le même sujet. Par exemple Ulysse peut être le *fils* de Laerte et le *père* de Télémaque.

2° Elles n'existent pas plus ou moins, elles sont incapables d'augmenter ou de diminuer par elles-mêmes : une chose, par exemple, est égale ou inégale, semblable ou dissemblable par rapport à une autre.

3° On peut les retourner, et dire par exemple : *le père du fils*, et *le fils du père* ; *le chef-d'œuvre de cet artiste*, et *l'artiste de ce chef-d'œuvre*.

4° Dans les relations mutuelles, les corrélatifs sont donnés simultanément et jamais séparément : par exemple il n'y a pas de père sans fils, ni de fils sans père.

5° Les corrélatifs sont connus simultanément, ils se manifestent et se définissent l'un l'autre.

CHAPITRE XXVIII

DE L'ESPACE ET DU TEMPS (1).

506. **Espace et temps.** — Nous voici en présence de deux catégories importantes, qu'il faut comparer sans cesse l'une à l'autre pour les mieux pénétrer. Ce n'est pas certes, que l'espace et le temps aient rien de commun, ainsi que l'a cru Leibniz, qui regarde l'espace comme une *coexistence* : il n'y a entre eux que des analogies. Mais ces analogies sont profondes. De plus, il s'y ajoute des oppositions non moins instructives que les ressemblances.

L'espace et le temps se ressemblent en ce qu'ils sont l'un et l'autre quelque chose de continu, une quantité ; ils peuvent augmenter et diminuer sans fin et se mesurent mutuellement : l'espace est mesuré par le temps employé à le parcourir, et le temps par l'espace parcouru. De là cependant nulle confusion. La notion de chacun est claire, distincte, irréductible ; elle n'est éclairée par l'autre que pour l'éclairer à son tour : si, par ex., l'immensité du ciel est l'image de l'immensité des siècles, l'exiguïté du temps est l'image de celle de l'étendue, et le moment présent, que nul ne peut retenir, nous fait songer au mouvement d'un point insaisissable.

(1) Voir NYS, *La nature de l'espace d'après les théories modernes*, 1908 ; FARGES, *L'idée de continu dans l'espace et le temps*, 1892 ; Van BIÉMA, *L'espace et le temps chez Leibniz et chez Kant*, 1908, thèse ; WARRAIN, *L'espace, les modalités universelles de la quantité* 1908 ; BOUCHER, *Essai sur l'hyperespace, le temps, la matière et l'énergie* 1905 ; JOUFFRET, *Mélanges de géométrie à quatre dimensions*, 1906; LECHALAS, *Etude sur l'espace et le temps*, 1906.

Il y a cette opposition entre l'espace et le temps, que les parties de l'espace coexistent, tandis que celles du temps se succèdent : l'espace demeure, et le temps s'écoule. Dans l'espace, il n'y a pas de succession : si l'espace est parcouru, le temps s'y ajoute.

L'espace peut paraître avoir plus de réalité que le temps, car il existe tout entier, tandis que le présent seul existe ; mais si le temps le cède sous ce rapport, il l'emporte d'une autre manière. Envisagé simplement comme succession, il échappe à la mesure de l'espace, il s'étend jusqu'à l'esprit, aux actes spirituels, et il mesure ainsi de quelque manière toute existence, sauf celle de Dieu. L'espace et le lieu, au contraire, n'affectent et ne mesurent que le corps. Mais nous devons analyser toutes ces notions, les définir autant qu'il est possible et justifier certains points de doctrine, que résume la thèse suivante :

THÈSE. — *On peut définir l'espace réel, qui est le lieu universel des corps, comme la relation des dimensions de l'univers avec tout ce qu'elles renferment. — Quant au temps, c'est essentiellement une succession, et, s'il s'agit du temps proprement dit, c'est une succession uniforme, c'est le nombre et la continuité dans le mouvement. — On ne saurait donc confondre le temps, même infini, avec l'éternité.*

507. **Le lieu, l'espace. Espace réel, imaginaire.** — On peut concevoir le lieu comme la superficie intérieure d'un contenant par rapport à son contenu, mais considérée comme immobile et n'ayant jamais changé. Plusieurs corps peuvent se succéder dans le même lieu, mais le lieu lui-même ne change pas. Au fond, le lieu n'est qu'une détermination fixe et invariable de l'espace. Celui-ci est l'étendue qui enferme toute chose corporelle dans son sein, c'est la relation des dimensions mêmes de l'univers avec tout ce qu'elles renferment. Quant à la *situation* ou à la *disposition*, autre catégorie, qui s'ajoute à l'espace, elle n'est que l'ordre que gardent entre elles les parties d'une chose qui occupe un même lieu ou un certain espace.

On distingue l'espace *réel* et l'espace *imaginaire*. Celui ci n'existe que dans l'imagination. Mais y en a-t-il un autre? Y a-t-il un espace réel, objectif, et, s'il y en a un, en quoi consiste précisément sa réalité? Est-il vide? Est-il plein? Les questions se pressent. Avant de les résoudre, signalons les diverses opinions.

508. **Opinions sur l'espace.** — Démocrite, Leucippe, Epicure ont pensé que l'espace était le *vide*, et que celui-ci était comme un réceptacle universel, distinct des corps qui s'y meuvent dans toutes les directions.

Gassendi renouvela cette opinion et regarda l'espace comme un être éternel, incréé, indépendant, *sui generis*, ni substantiel, ni accidentel, ayant des dimensions, mais bien différentes de celles des corps.

Contrairement à Démocrite, Platon et Aristote avaient enseigné que l'espace est *plein*. Platon ne distingua même pas l'espace d'avec la matière. Aristote, plus subtil, dit que l'espace est la superficie du dernier ciel, qui enveloppe toutes choses, si bien que l'espace serait une sphère immense englobant tous les corps.

Descartes pensa que l'espace ne faisait qu'un avec les corps et que l'essence de ceux-ci était dans l'étendue. C'était confondre trois choses distinctes : les corps, leur quantité ou leurs dimensions, et l'espace. Il pensa non seulement que *la nature a horreur du vide*, mais encore que le vide répugne, et par conséquent que tout est plein et que l'espace réel est infini.

Newton, Clarke ont confondu l'espace avec l'immensité même de Dieu; l'espace serait constitué par là même que Dieu est présent partout. Newton en vint même à dire que l'espace est le *sensorium* de Dieu.

Leibniz soutint contre eux que l'espace est le plein et non pas le vide ; mais il crut pouvoir le définir comme *la coexistence des choses matérielles*.

Kant poussa beaucoup plus loin et fit de l'espace *une forme à priori de la sensibilité extérieure*, si bien que l'in-

tuition de l'espace précéderait de sa nature l'expérience ou la perception des choses qui sont dans l'espace.

509. **Critique**. — En critiquant ces diverses opinions, nous aurons par là même justifié la nôtre. Et d'abord, il est absurde de dire que l'espace réel est le vide; le vide absolu n'est rien, il n'a pas de dimensions, pas d'extension, il ne peut rien contenir. Quant à l'espace de Gassendi, c'est quelque chose d'inconcevable, à moins que ce ne soit Dieu même ; mais alors son opinion tombe sous la même critique que celle de Newton. L'opinion de ce dernier est inconciliable avec les principes les plus élémentaires de la théodicée. Car si l'espace n'est autre chose que l'immensité divine, s'il est un attribut de Dieu, la divinité est divisible, étendue, etc., puisque Dieu ne fait qu'un avec ses attributs. Cette erreur ressemble au panthéisme des stoïciens, pour lesquels le monde n'est que la matière animée par la divinité.

On ne peut non plus approuver sans restriction l'opinion de Platon et de Descartes, qui confondent l'espace avec la matière elle-même : ils sont sur la voie de la vérité, mais sans y atteindre tout à fait. L'espace contient les corps, mais les corps sont contenus; ils ne se contiennent pas eux-mêmes, du moins en tant que corps ; s'ils se contiennent eux-mêmes de quelque manière, c'est par leurs dimensions.

L'opinion de Descartes est particulièrement répréhensible, lorsqu'il confond les espaces imaginaires avec l'espace réel et place l'essence des corps dans cet espace. Cette opinion mène à celle de Kant. Celui-ci, en effet, a soutenu, en somme, que l'espace n'est que subjectif ou imaginaire, qu'il est une pure forme de la sensibilité.

Leibniz n'est pas plus heureux que Descartes quand il cherche l'espace dans une *coexistence* des choses matérielles. Sans doute, les corps coexistent dans l'espace ; mais cette coexistence ne le constitue pas. Et puis il faudrait dire que toutes les choses coexistantes, ou existant

simultanément (par ex. les purs esprits), constituent l'espace ; mais rien n'est plus faux. L'espace ne peut d'aucune manière se ramener à la *simultanéité*; celle-ci, de sa nature, est indépendante de l'espace, elle n'a rien de commun avec lui, elle n'est qu'une identité de temps.

L'opinion de Kant est plus insoutenable encore. De ce que les sens ne peuvent rien percevoir si ce n'est dans l'espace, il ne s'ensuit pas que l'espace soit une forme de la sensibilité. La perception des corps et de cette partie de l'espace où ils sont enfermés est simultanée ; on voit à la fois un corps et quelque chose de ses dimensions ; celles-ci déterminent déjà un lieu, un espace. Quant à l'idée abstraite de lieu ou d'espace, elle ne tarde pas à se former par une opération de l'esprit.

Cette idée, comme les autres catégories, et en général tous les universaux, est à la fois objective et subjective: objective dans ce qu'elle exprime ; subjective, dans la manière dont elle l'exprime. Il le faut bien ; car, d'une part, l'espace abstrait n'est que dans l'esprit, et, d'autre part, l'espace concret, celui que nous percevons, est certainement existant. Sa réalité se prouve comme celle des autres objets des sens. Il y a même cet avantage en ce qui concerne l'espace qu'on ne saurait l'imaginer s'il n'existe en quelque manière. La représentation de l'espace suppose quelque espace réel, au moins celui qui est occupé par les organes, comme on l'a expliqué déjà, contre les sceptiques, en parlant de l'objectivité des sensations.

510. **Vraie notion de l'espace**. — Concluons que l'espace est bien tel que nous l'avons défini. Il n'y a pas d'espace réel sans corps réel ; l'espace est inséparable du corps, sans se confondre pourtant avec lui. Pour trouver l'espace réel, il faut considérer l'univers dans ses dimensions, et celles-ci dans leur relation avec ce qu'elles contiennent. L'espace est donc une relation, une relation de dimensions. On prend quelquefois le lieu pour l'espace, et l'espace pour le lieu ; mais, à proprement parler, le lieu

n'est qu'un espace déterminé, et l'espace est le lieu général de tous les corps. En vérité, l'espace n'a pas de lieu, il contient tous les lieux sans en avoir lui-même aucun ; il n'est pas quelque part, il n'est ni en haut ni en bas, ni à droite ni à gauche. Nous supposons, bien entendu, qu'il n'y a pas d'autre espace réel que celui que nous considérons : s'il y en avait plusieurs, il deviendrait lui-même un lieu, un espace déterminé, et ce serait alors l'ensemble de tous les espaces particuliers qui serait l'espace et n'aurait pas de lieu.

511. **Le vide absolu est-il possible**? — Mais peut-on concevoir ainsi plusieurs espaces particuliers ou plusieurs mondes indépendants qui seraient séparés par le vide absolu? Ne faut-il pas que tous les mondes soient réunis en un seul par un même milieu continu? En d'autres termes, le vide absolu est-il possible entre les corps, entre les systèmes stellaires et entre les atomes, s'il y a des atomes? Descartes pense qu'il n'y a point de vide absolu entre les corps ; si une sphère absolument vide était donnée, ses parois se confondraient en un point, car il n'y aurait plus rien qui les séparât. — Mais on ne voit pas pourquoi deux corps se toucheraient par là même que rien de réel ne les séparerait. La séparation peut être réelle alors même qu'il n'y a pas d'intermédiaire réel. La réalité de la séparation provient de ce que deux corps ne se touchent pas, ne communiquent pas, et non pas de ce qu'ils communiquent par un intermédiaire. Si donc deux corps ne communiquent pas, et si de plus il est possible de placer entre eux un troisième corps, il y a le vide.

Maintenant ce vide est-il donné réellement entre les corps? Ceux qui l'affirment pensent que la dilatabilité des corps n'est explicable que par le vide entre les molécules et les atomes. — Mais d'abord ce vide n'est pas absolu, car on suppose que l'intervalle entre les atomes est rempli par l'éther. Ensuite on ne voit pas d'impossibilité absolue à ce qu'un corps ait plus ou moins de quantité sans condensation ni raréfaction proprement dite. Ceux qui le nient penseront plutôt que l'action des corps à travers l'espace n'est explicable qu'autant que l'espace est plein. Mais, s'il est vrai que l'action corporelle dite à *distance* répugne, il est faux que cette action soit la seule possible dans le cas où il y aurait des vides entre les molécules et les corps : les molécules, en effet, peuvent agir par le choc, et, d'ailleurs, les corps peuvent être continus et comporter des vides à la manière d'un réseau. On peut imaginer d'autres hypothèses, qu'on ne peut ni réfuter ni justifier. Venons donc à des conclusions plus certaines.

512. **L'espace réel est fini**. — Y a-t-il du vide hors de l'univers, ou plutôt l'univers, avec l'espace réel, est-il fini ou infini dans ses dimensions? Tout ce qui a été dit de l'impossibilité d'une quantité (nombre ou multitude) infinie servira ici de réponse (v. 471, 472). L'espace réel est fini, et par delà ses limites il n'y a que la possibilité de pousser plus avant. Mais alors même qu'avec Descartes et nombre de modernes on accorderait cette infinité à l'espace et à l'univers, elle n'aurait rien de commun avec l'infinité même de l'être, la seule qui constitue la divinité. Elle n'aurait même rien de commun avec l'immensité divine en vertu de laquelle Dieu est tout entier partout, et contient l'espace sans être contenu par lui. Par son immensité même l'univers accuse sa dépendance et sa faiblesse, tandis qu'il témoigne merveilleusement de la puissance de son Auteur.

Maintenant quelle est la forme générale de l'univers ou de l'espace réel? Est-ce une sphère? Nous ne voyons aucune raison suffisante de l'affirmer et rien n'empêche que l'univers soit variable dans sa forme, comme aussi rien n'empêche qu'il n'empiète sur les espaces possibles et leur cède à son tour, tantôt se dilatant et tantôt se con-

centrant, suivant des lois qu'il nous est à peine possible de soupçonner (1).

513. **Le temps ; sa nature.** — Si personne ne me demande ce que c'est que le temps, dit saint Augustin, je sais ce qu'il est ; mais si l'on me le demande et s'il faut s'expliquer, je ne le sais plus. Le temps, en effet, est une de ces réalités générales trop claires pour être définies, trop profondes pour être parfaitement décrites ; il ne comporte pas de définition proprement dite ; il est d'autant plus insaisissable qu'il est partout, mesurant toute existence corporelle et même de quelque manière toute existence finie. Essayons néanmoins de déterminer sa nature.

Les scolastiques définissent le temps : *le nombre ou la mesure dans le mouvement.* Pesons chacun de ces termes.

Et d'abord le temps ne se conçoit pas sans le *mouvement*, il est essentiellement mobile. Le mouvement est défini : *l'acte de l'être qui est en puissance et qui ne cesse pas pour cela d'être en puissance* (*Actus entis in potentia prout est in potentia*). Ce qu'on pourrait traduire plus brièvement : *l'acte qui s'accomplit*, qui est en voie de s'accomplir. L'acte ainsi défini, diffère de l'*opération* qui est *un acte accompli*, ou, plus longuement, *l'acte de l'être en puissance et qui cesse par là même d'être en puissance.* Le mouvement, au contraire, est un acte commencé, qui se poursuit, qui n'est pas arrivé à son terme. Le mouvement proprement dit, le seul que nous ayons à considérer ici, est le mouvement local, c'est-à-dire le déplacement d'un mobile dans l'espace (2). Mais, par analogie, le mouvement se dit de tout acte, même spirituel ; d'où il suit que le temps atteint de quelque manière les opérations et les êtres spirituels.

(1) Cf. Balmès, *Philosophie fondamentale*, l. III. Plusieurs de ses opinions sur l'étendue et l'espace sont critiquables, parfois même inadmissibles.

(2) Voir ce qui a été dit plus haut sur ce mouvement, que nous regardons comme une catégorie. (478 note.)

Nous avons dit que le temps est le *nombre* dans le mouvement. C'est-à-dire que par là même que nous comptons les progrès du mouvement et que nous distinguons un second progrès d'un premier nous concevons le temps. En effet, le temps devient, il s'écoule, il passe, il fuit. C'est donc une succession. Et plus la succession se prolonge, plus il y a de temps ; moins elle se répète, plus le temps se ralentit. Qu'on observe, par exemple, ce qui arrive dans les heures de sommeil ou de tranquillité profonde, alors que l'esprit se repose et que ses actes sont lents ou même suspendus : le temps s'efface de la même manière et le moment du réveil paraît toucher le dernier moment de la veille. D'autres fois, au contraire, le temps se précipite, et d'autant plus vite que l'action est plus intense. C'est que le *temps est un nombre, le temps est une succession.* On peut vivre ainsi beaucoup de temps en peu d'années et peu d'années en beaucoup de temps. C'est dire que ce temps concret ou ce mouvement vécu par chaque créature, n'est point ce temps uniforme et abstrait qui n'existe formellement que dans notre esprit, et qui sert à mesurer toutes choses temporelles. Mais n'anticipons pas.

Nous avons dit encore, et ce n'est pas sans dessein, que le temps est le nombre ou la *mesure* dans le mouvement. Le temps est un nombre, mais ce n'est pas un nombre discret. Il ne suffit pas d'une série, d'une succession de mouvements ou d'actes distincts pour constituer le temps proprement dit ; il faut de plus que ces actes ne soient pas divisés, mais unis en un même mouvement. Autrement le temps se confondrait avec la succession, tandis qu'il y ajoute et éveille une idée distincte. Bref le temps est un mouvement continu. On le compte, mais à la manière d'un continu, comme quand on dit : deux, trois, quatre kilomètres, et non pas à la manière des choses distinctes, comme quand on dit : deux, trois, quatre personnes (1).

1) Cf. S. Th., q. 10, a. 1 et 6.

514. **Trois éléments du temps : passé, présent et futur.** — De cette continuité du temps découle une propriété remarquable. Entre deux parties distinctes du temps, une première et une seconde, on peut toujours en placer une troisième ; car, entre deux parties continues, il y a toujours un point intermédiaire. Donc le temps se compose essentiellement de trois parties : le *passé*, puis le *futur*, entre lesquels le moment *présent*. Celui-ci est comme un point qui se meut dans l'espace et dont le passage laisse pour trace le passé, et dont la direction indique le futur. Le passé et le futur se rapportent au présent, ils sont joints l'un à l'autre par le présent. Celui-ci est le seul existant : le passé n'est plus et le futur n'est pas encore. Donc le temps pris dans sa totalité n'existe réellement que dans l'esprit, qui par la mémoire ressaisit le passé et par la prévision et l'espérance vit déjà dans l'avenir.

On remarque encore que le passé, le futur et le présent, pris chacun isolément, ne méritent pas précisément et directement le nom de *temps:* c'est leur union qui fait le temps. Mais indirectement, si on les considère comme divisibles eux-mêmes par rapport à un certain point pris comme présent, ils prennent le nom de temps. C'est ce que nous faisons souvent, quand nous employons certains temps des verbes : futur antérieur, plus-que-parfait, etc., etc. Pour le présent, il désigne d'ordinaire non seulement l'instant présent, qui est indivisible, mais un temps appréciable, une heure, un jour, etc., où l'on pourrait distinguer par conséquent un commencement, un milieu, une fin. En réalité donc le temps est toujours composé de trois éléments, savoir : deux extrêmes et un milieu qui se continue avec chacun d'eux et les relie ensemble.

515. **Le temps de l'esprit.** — De ces considérations il résulte clairement que le temps entendu au sens strict, ne s'applique pas aux actes de l'esprit, ni par conséquent à ceux de l'intelligence humaine. Car le mouvement continu, uniforme, n'est donné que dans les corps. Tous les

actes spirituels en tant que tels s'accomplissent *in instanti*. Il n'y a pas précisément d'acte spirituel qui soit *en voie de s'accomplir* : il est seulement en voie de préparation. Les actes spirituels sont donc soumis à la succession, mais non pas au temps, c'est-à-dire au progrès uniforme. Mais comme on entend souvent par le temps une simple succession, on peut soumettre au temps les opérations spirituelles et, avec elles, les esprits. Ainsi s'explique le mot de saint Augustin, disant que Dieu meut la créature spirituelle *dans le temps*, et la créature corporelle *dans le temps et dans le lieu* (1). De plus, en ce qui concerne l'homme, comme l'intelligence dépend plus ou moins des facultés sensibles et que celles-ci sont liées aux organes et aux mouvements du corps, il s'ensuit que l'intelligence humaine tombe de quelque manière sous le temps proprement dit, les minutes, les heures, les mois, les années : le génie lui-même ne saurait toujours se passer du temps, celui que nous mesure le soleil avec la vie.

516. **Dernières questions sur le temps.** — Achevons tout ceci par quelques considérations du plus haut intérêt. Un certain mouvement continu et uniforme est donné dans la nature et, avec lui, le temps proprement dit. Mais tous les corps ne se meuvent pas du même mouvement. Faudra-t-il dire qu'il y a autant de temps divers que de mouvements, autant d'années différentes par exemple qu'il y a de planètes poursuivant leurs révolutions autour du soleil? On sait, en effet, que l'année de Mars, de Jupiter, de Saturne, etc., n'est point celle de la Terre, elle est *sui generis*. Ce n'est pas tout, le même corps ne se meut pas toujours du même mouvement ; mais, par exemple, la planète précipite son mouvement quand elle est à son périhélie ; la plante accélère son progrès au printemps ; la vie de l'homme elle-même, du moins la vie organique, est plus intense dans la jeunesse. Dirons-

(1) Cf. S. Th., 1ª, q. 85, a. 4, ad. 1 ; et *In lib.* I *Sentent.*, Dist. VIII, q. 3, a. 3, ad 4.

nous, à cause de tout cela, qu'il y a autant de temps divers que de créatures et même que d'espèces de mouvements? Evidemment non. Faisons ici les observations suivantes:

1° Le temps qui nous sert à mesurer toutes choses est *abstrait* ou du moins *imaginé*. Il n'y a peut-être pas dans la nature de mouvement absolument uniforme et constant; mais nous le concevons, et c'est à lui que nous comparons tous les autres pour les mesurer.

2° On observera aussi que notre temps n'a rien d'absolu, il est relatif à notre planète. Mais rien n'empêche qu'il y ait un temps absolu auquel se rapportent tous les autres. Il faut même, semble-t-il, que ce temps soit donné de quelque manière ; car, au centre du système du monde, il doit y avoir un mobile auquel se rapportent tous les autres. C'est là qu'il faut chercher l'unité absolue du temps (1), si on peut la découvrir, de même que c'est là qu'il faut chercher l'unité absolue de mesure. Et, comme le remarque saint Thomas, le temps considéré ainsi dans le premier mobile, en est l'accident de même qu'il est la mesure de son mouvement ; il se compare ensuite aux autres mobiles comme une mesure séparée (2).

517. **Critique des opinions sur le temps.** — Nous pouvons critiquer maintenant les opinions si diverses des philosophes sur la nature du temps :

1° Héraclite le regarde comme corporel ; d'autres anciens le regardent, au contraire, comme incorporel, mais comme une chose, cependant, et un accident réel des corps. — Mais il est évident, après ce qui a été dit, que le temps n'est pas un corps ni un accident donné tel quel hors de l'esprit. Le temps est quelque chose d'abstrait ;

(1) On a cherché l'unité de temps dans la conscience, dans le temps nécessaire pour éprouver un bon sentiment et faire un acte de vertu. C'est là certainement une des plus belles unités de temps que l'on puisse proposer. Mais comment la déterminer? Et puis cette unité n'est pas absolue ; elle n'est que l'unité fondamentale de la vie de l'homme de bien.

(2) 1ª, q. 10, a. 6.

c'est une mesure générale que l'esprit conçoit à la vue du mouvement. Le concept de temps, comme celui des autres catégories, est objectif dans ce qu'il exprime, mais subjectif dans la manière dont il l'exprime.

2° Platon regarde le temps comme le mouvement du ciel : ce qui est vrai, si l'on veut parler du temps auquel les autres se rapportent, et si l'on a en vue le temps réel plutôt que le concept du temps.

3° Aristote enseigne que le temps est une idée que l'esprit se forme. Et, en effet, le temps est formellement une idée ; sous ce rapport, il est subjectif, il échappe à l'appréhension de l'animal. Mais cette idée est objective : elle nous est donnée par la vue du mouvement et elle exprime sa continuité.

4° Gassendi n'est pas plus heureux dans sa définition du temps que dans celle de l'espace. Il regarde le temps comme quelque chose d'incorporel qui s'écoule, qui s'écoulait avant la création du monde et qui s'écoulerait encore si rien n'était. Mais c'est confondre le temps réel avec l'idée abstraite du temps ou du moins avec le temps imaginaire et possible. Le temps réel n'existe qu'avec les corps, dont il est l'accident.

5° Newton, Clarke ont confondu le temps avec l'éternité de Dieu, comme ils avaient confondu l'espace avec l'immensité divine. Mais cette confusion du temps et de l'éternité entraînerait logiquement la confusion de la créature et du Créateur.

6° Leibniz ne voit dans le temps qu'une succession des choses. Mais le temps proprement dit est plus qu'une succession : c'est une succession constante, uniforme.

7° Epicure et les sensualistes pensent que le temps est perceptible aux sens et ne se distingue pas du mouvement des corps. Mais ils ne saisissent pas ce qu'il y a de formel dans le temps, c'est-à-dire la mesure. Si cette mesure est considérée dans un mouvement particulier, on peut dire qu'elle tombe sous les sens. Mais si elle est générale et abstraite, elle n'est saisie que par l'intelligence. Ainsi

nous voyons que les animaux connaissent et discernent fort bien certains temps, comme le comportent leur mémoire et leur instinct, mais l'homme seul connaît le temps en général.

8° Kant regarde le temps comme une forme *à priori* du sujet, immédiate par rapport à la sensibilité interne, médiate par rapport à la sensibilité externe. C'est une forme *à priori*, pense-t-il, parce que tout ce que nous éprouvons, soit par le sens interne, soit par le sens externe, nous le percevons dans le temps. — Mais, comme nous l'avons dit de l'espace, de ce que nous ne percevons rien que dans le temps, il ne s'ensuit pas que le temps soit une forme *à priori*. Nous percevons d'abord les choses qui sont dans le temps et nous percevons par là même le mouvement, le changement, la succession ; puis, notre esprit se forme l'idée abstraite du temps. D'après Kant, le temps serait tout subjectif, il n'aurait pas de réalité ; mais cela ne peut être admis. Enfin la succession des pensées ne saurait être confondue avec celle qui donne le mouvement local et qui seule tombe sous le temps proprement dit. Le temps est hors de l'âme plutôt que dans l'âme, et il n'atteint celle-ci que parce que l'âme dépend du dehors : *Intellectus est supra tempus.*

9° Malebranche cherche l'idée du temps en Dieu; mais le temps ne nous est pas connu par l'éternité ; c'est plutôt le contraire qui a lieu.

10° Cousin regarde le temps comme une notion absolue, que nous suggère la raison impersonnelle. Mais il n'y a pas de raison impersonnelle, et le temps n'est pas absolu de tout point : rien, au contraire, n'exprime mieux le contingent, rien n'est plus relatif.

11° Locke pense que l'idée du temps nous vient de ce que nous expérimentons une succession dans nos pensées. — Mais le temps est un concept plus élevé que cette expérience, et ne s'applique qu'imparfaitement à cette succession mentale. Le temps est constant, uniforme, continu, tandis que la succession de nos pensées

n'offre rien de tel. C'est pourquoi, pour mesurer le temps, nous ne recourons pas à nos pensées, si ce n'est indirectement, mais plutôt au mouvement, à celui du soleil ou de nos chronomètres.

12° Les spiritualistes étrangers à la scolastique, Royer-Collard, etc., ont trop cherché le temps, à l'imitation de Locke, quoique ce fût avec un autre esprit, dans le sujet pensant. Royer-Collard écrit : « La durée est un grand fleuve qui ne cache point sa source comme le Nil dans les déserts ; ce fleuve coule en nous, et c'est en nous seulement que nous pouvons observer et mesurer son cours. » Rien de plus faux. Sans doute, le temps (idée abstraite) n'est perçu que par l'esprit ; mais le temps proprement dit n'est pas perçu dans l'esprit. L'esprit est au-dessus de ce temps. « Je veux marcher, je marche, continue Royer-Collard. Le mouvement commencé par un acte de ma volonté, qui remplit un premier instant, se continue par un autre acte, qui me donne un second instant ; par un troisième, qui me donne un troisième instant. Je prends pour unité de durée l'instant déterminé par l'effort qui produit un pas. » Il prend donc pour marquer l'unité de temps un mouvement corporel. C'est donc à ce mouvement que s'applique le temps proprement dit et non pas aux opérations de l'esprit.

518. **Le temps et l'éternité.** — Le temps dont nous avons étudié la nature, est l'image de l'éternité. Nous pouvons maintenant préciser leurs différences. Les scolastiques distinguent le *temps*, *l'éternité* et *l'éviternité*. Le temps correspond à ce qui change, à ce qui est successif, à ce qui devient (et ici nous étendons le temps à tout ce qui est successif). L'éternité correspond à ce qui ne change point. L'éviternité correspond à ce qui n'admet pas de changement en soi, dans son essence, mais en admet dans ses accidents, qualités ou opérations. L'homme est temporel ; Dieu est éternel ; l'âme est éviternelle ou immortelle par nature, spirituelle en un mot. Ces explications valent déjà des définitions.

L'éternité est une durée, c'est-à-dire une permanence d'être, *sans aucune succession*, sans aucune vicissitude, par conséquent sans principe ni fin. Mais ce dernier caractère de l'éternité est tout négatif. Un temps qui serait sans commencement ni fin, en supposant qu'il pût être donné, ne serait pas l'éternité, car il serait successif. L'éternité est une durée permanente absolument, une possession parfaite, à la fois totale et présente, d'une vie interminable : *Interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio*. Et comme nous ne pouvons concevoir adéquatement une telle perfection, il faut se la représenter par ce qu'il y a de plus parfait dans le temps, c'est-à-dire comme un présent qui ne manquerait de rien, ni de ce qu'il y a de bien dans le passé, ni de ce qu'il y a de bon dans l'avenir. Il faut la concevoir comme un présent qui embrasse tous les temps, de même que l'immensité indivisible de Dieu embrasse tous les espaces, réels et possibles.

De même que nous avons connu l'*infini* par le *fini*, de même maintenant nous connaissons l'*éternité* par le *temps*. De même que pour nous élever du fini à l'infini nous avons retenu ce qu'il y a de positif dans le fini, c'est-à-dire l'être, en supprimant la limite, de même maintenant, pour nous élever du temps à l'éternité, nous retenons ce qu'il y a de positif dans le temps, c'est-à-dire le présent, la durée, et nous supprimons la limite et la succession du passé et du futur ; nous établissons comme un *présent* permanent.

Bien au-dessous de l'éternité, mais au-dessus encore du temps, se place l'*éviternité*, ou l'immortalité. Elle est la durée de l'être qui est immuable en soi, mais non pas dans tous ses accidents, qualités, opérations, etc. Tel est l'ange ; telle est aussi l'âme humaine, considérée comme substance spirituelle, immortelle, impérissable : elle ne tombe sous le temps que par l'union contractée avec le corps (1).

(1) Cf. S. Th., 1ª, q. 10, a. 1, 4, 5, etc.

CHAPITRE XXIX

DES CAUSES (1).

519. **La cause, l'effet.** — Après avoir traité de l'être en tant qu'il *est*, il faut le considérer en tant qu'il *agit*, c'est-à-dire traiter des *causes*. L'action est d'ailleurs une catégorie qui reste à examiner. La cause est ce qui contribue à la production d'un nouvel être, à l'apparition d'une nouvelle existence. La cause répond à l'effet : l'effet est ce qui est produit, ce qui reçoit l'action de la cause.

Les notions de cause et d'effet comptent parmi les premières. L'enfant, dès l'éveil de son intelligence, cherche les causes, il interroge sur le pourquoi et le comment. Cette curiosité, déjà si vive chez lui, s'accroît avec l'âge, elle est l'aiguillon du philosophe et du savant : l'étude, en effet, qui les passionne tous deux, n'est que la recherche des causes, des causes prochaines ou des causes premières.

L'importance de l'idée de cause se trahit de mille manières dans le langage par les mots les plus usuels et les plus nécessaires, entre lesquels le mot *faire* est certainement le plus remarquable. Il entre dans une foule de locutions, il joue pour ainsi dire le rôle de verbe auxiliaire (*faire voir*, *faire entendre*, *faire faire* etc.) et compte

(1) V. DE RÉGNON, *Métaphysique des causes ;* abbé BELLANGER, *Les concepts de cause et l'activtié intentionnelle de l'esprit*, 1905, thèse ; DE VORGES, *Cause efficiente et cause finale*, 1888 ; FONSEGRIVE, *La causalité efficiente*, 1893.

à lui seul des centaines de dérivés (*facile, difficile, efficace, affaire*, etc.).

520. **Analyse de la cause**. — Si nous analysons l'idée de cause, nous y trouvons trois éléments ou conditions : 1° La cause doit être réellement distincte de l'effet. Par conséquent la causalité ne se confond pas avec l'activité, *agir* ne se confond pas avec *causer* et *faire*. Dieu est actif sans sortir de lui-même et de la Trinité de ses personnes; mais *il ne fait rien*, à proprement parler, c'est-à-dire qu'il ne produit pas d'effet : il est *acte* et *principe* sans être *cause* (1). — 2° L'effet doit dépendre réellement de la cause; car c'est par la vertu de la cause qu'il est produit. — 3° La cause doit précéder l'effet, au moins d'une priorité de nature, sinon d'une priorité de temps. Car il faut être avant d'agir (v. priorité, n° 64).

Si l'on nous objectait ici que la cause et l'effet sont *corrélatifs* et que par conséquent ils sont simultanés par leur nature même, nous répondrions que les corrélatifs sont simultanés si on les prend formellement, en tant qu'ils se rapportent l'un à l'autre ; mais si l'on considère les êtres mêmes entre lesquels il y a corrélation, cette simultanéité n'est plus nécessaire. En d'autres mots, sitôt qu'une cause est cause, l'effet est donné ; mais elle peut et doit être donnée en elle-même avant l'effet. Par exemple le père n'est tel qu'autant qu'il a un fils, mais comme homme il a dû précéder son fils dans l'existence.

521. **La cause et le principe**. — Par cette analyse, nous voyons déjà la différence de la cause d'avec le principe. Le principe est *ce dont une chose procède de quelque manière que ce soit*, à titre d'occasion, de condition, etc., tandis que la cause est ce dont une chose tient son existence. Donc toute cause est principe, mais tout principe n'est

(1) Cf. S. Th. « Hoc nomen *causa* videtur importare diversitatem substantiæ, et dependentiam alicujus ab altero, quam non importat nomen principii » (I a., q. 33, a. 1).

pas cause. La cause est une espèce de principe ; et l'effet une espèce de conséquent.

Le principe peut précéder son conséquent de plusieurs manières : par le temps ; par la nature ; par l'ordre seulement ou l'origine. Le principe doit-il précéder son conséquent de ces trois manières ensemble? Evidemment non. D'abord la précession temporelle n'est pas nécessaire : le feu par ex. est vraiment le principe de la chaleur, bien qu'il la précède seulement par nature. Mais la précession de nature n'est pas même nécessaire, bien que, en fait, tous les principes créés aient cette précession. En Dieu, le Père est le principe du Fils et du Saint-Esprit, bien qu'il n'ait sur eux aucune précession de temps ni de nature et qu'il soit seulement le premier par l'ordre ou l'origine. Cela suffit pour qu'il y ait *principe*.

522. **La cause et l'occasion, la condition**. — A la cause nous devons comparer aussi l'*occasion* et la *condition*. Celle-ci est ce qui permet à la cause d'agir, en la disposant ou en supprimant les obstacles. Ainsi la lumière, qui est une cause de la vue, n'est qu'une condition par rapport à l'action de lire ou d'écrire. L'occasion (*occasio* : *cadere*, choir, arriver) n'est guère qu'une coïncidence, une circonstance plus ou moins heureuse, qui invite à l'action sans la produire. La nuit, pour le voleur, est une occasion de vol ; pour le penseur, c'est une occasion de méditer. Dans le langage ordinaire, l'occasion est prise quelquefois pour une simple coïncidence, et d'autres fois pour une vraie condition. On parlera d'une occasion heureuse qu'il ne faut pas laisser passer, mais *prendre aux cheveux*, parce qu'on ne la trouvera jamais après, et qu'elle assure le succès en même temps qu'elle le permet. Mais l'occasion la plus heureuse et la condition la plus indispensable, comme aussi les simples antécédents, ne sauraient être confondus avec la cause proprement dite. A celle-ci, à son efficacité est lié positivement l'effet ; et voilà pourquoi l'effet nous donne la science de la cause.

C'est ce que nous établirons dans la thèse suivante :

THÈSE. — *La cause n'est pas un simple antécédent, ni l'effet un simple conséquent ; mais la cause est ce qui produit l'effet, et cette claire notion est objective. — En ce qui concerne la cause efficiente, son existence et sa nature se manifestent de quelque manière par les effets. — Il n'est pas douteux que les êtres créés, esprits et corps, soient de vraies causes efficientes les uns à l'égard des autres et non pas de simples occasions. — Leur action, non plus que leur force, ne se confond avec leur substance. — En ce qui concerne les causes intrinsèques, l'existence de la forme substantielle n'est pas douteuse, pas plus que celle de la manière première.*

523. **La cause n'est pas un simple antécédent.** — Les sensualistes n'ont pas mieux respecté la notion de cause que celle de substance. C'était logique. Si la substance n'est, à notre connaissance, qu'une collection de phénomènes ou de sensations, pourquoi la cause et l'effet seraient-ils autre chose qu'un rapprochement et une succession? Si toutes nos idées sont sensibles, comme d'autre part nos sens ne perçoivent pas de causalité entre les phénomènes, mais seulement une priorité des uns par rapport aux autres, il suit que la notion de cause se confond avec celle d'antécédent, et la notion d'effet avec celle de conséquent.

Mais nous soutenons : 1° que l'idée de cause est distincte, 2° qu'elle est objective, aussi bien que celle de substance.

1° En effet, il résulte déjà de ce qui précède que l'idée de cause est une des idées premières ; elle est fort claire et nul ne la confond avec celle d'antécédent : le langage lui-même en témoigne. Qui confondra jamais *précéder* avec *causer*, *succéder* avec *dépendre*, *venir après* avec *provenir de*, *devancier* avec *auteur*, *successeur* avec *fils*, etc.?

2° Ensuite cette idée est objective ; car le principe de causalité, nous l'avons montré (v. chap. XVI), est absolument vrai : *Rien ne commence sans cause*. Les positivistes, il est vrai, peuvent nous contester de connaître d'ordinaire les vraies causes : nous ne connaissons bien souvent que de simples antécédents ; nous observons que tels phénomènes se produisent dans tel ordre et forment telle série, par ex. que le frisson est le symptôme de telle maladie et que tels accidents se produisent jusqu'à la mort ou à la guérison. Est-ce que chaque anneau de la série est une cause par rapport aux anneaux inférieurs qu'il paraît soutenir? On peut se le demander. Que de fois nous nous arrêtons, malgré nos efforts, à la superficie des choses ! Mais, grâce à des expériences nombreuses, bien conduites, nous parvenons sur plus d'un point à percer la dure écorce de la vérité, à démêler la cause d'avec l'antécédent, la condition, l'occasion et les autres circonstances. Au reste, notre affirmation est indépendante de ces difficultés et de nos échecs. Il y a des causes alors même que nous n'en connaîtrions pas une. La cause s'impose, son objectivité est évidente par là même que les effets le sont.

524. **Origine de l'idée de cause.** — On voit par là qu'il n'est pas nécessaire d'expérimenter la cause pour la connaître et affirmer sa réalité. Nous n'expérimentons à proprement parler et directement aucune causalité extérieure, mais seulement des successions. Nous l'accordons aux positivistes. Mais notre esprit se démontre la nécessité d'une cause derrière les effets. De plus, en revenant sur lui-même, il expérimente sa causalité aussi bien que sa substantialité. L'idée de cause est donc expérimentale au regard de la conscience. Cette conscience de notre propre causalité a fait croire à Maine de Biran et à d'autres spiritualistes, qui s'inspirent de lui, que l'idée de cause nous était suggérée exclusivement par cette expérience interne ; mais ils ont commis une exagération manifeste. L'idée de cause peut nous être donnée *à priori* (1),

(1) Nous disons *a priori*, c'est-à-dire par une sorte de déduction, mais non sans aucune sensation ou perception sensible préalable.

on peut le dire, en vertu même de ce principe que *rien n'arrive sans principe suffisant*. L'idée d'effet, l'idée d'un simple phénomène qui commence suggère l'idée d'une cause, en même temps qu'elle implique clairement l'existence de celle-ci. L'idée de cause s'éclaire ensuite et s'impose vivement à notre attention par l'examen de notre propre causalité.

Tout ce qui vient d'être dit s'applique surtout à la cause efficiente ; mais elle n'est pas la seule. Avant de l'approfondir disons donc un mot des autres.

525. **Division des causes**. — Les scolastiques distinguent quatre causes : *efficiente, matérielle, formelle, finale* (1). La 2e et la 3e sont dites intrinsèques, parce qu'elles constituent l'effet ; les autres sont extrinsèques. Cette division est adéquate et s'explique ainsi. Il n'y a pas d'effet sans cause, c'est-à-dire sans une *cause qui, par une action physique, donne à l'effet d'exister*. Cette première cause est la cause efficiente. Mais, ou bien la cause efficiente produit son effet de rien, ou bien elle le produit au moyen d'une matière préexistante. Dans ce dernier cas, nous avons la cause matérielle, qui est *ce dont une chose est faite*. Mais, soit que la cause efficiente produise son effet de rien, soit qu'elle le produise d'une matière préexistante, il faut qu'elle constitue son effet dans une espèce déterminée ; car il n'y a pas d'être réel et universel, il n'existe que des êtres déterminés. Or la cause formelle est *ce qui constitue un être dans son espèce*. Cette cause est dite aussi *forme substantielle*. Enfin la cause efficiente n'agit que pour une fin qu'elle se propose ou vers laquelle une cause supérieure la dirige. Or c'est là précisément la définition de la cause finale : elle est *ce pour quoi la cause efficiente agit*. L'énumération est complète, et l'on ne voit pas d'où pourrait provenir une nouvelle causalité.

A ces causes se ramènent donc toutes les autres : par

(1) Cf. S. Th., 2a, 2ae, q. 27, a. 3.

ex. la *cause instrumentale* se ramène à la cause efficiente qui s'en sert ; le *motif*, à la cause finale, etc. Et puis rien n'empêche que la même cause soit efficiente et finale sous divers rapports : ainsi Dieu est le principe et la fin de toutes choses.

On remarquera, en outre, que toutes ces notions générales sont employées, au moins par analogie, dans l'ordre moral : on parlera, par ex., de la matière d'un discours et de sa forme, de la matière et de la forme des sacrements. Cela nous explique les confusions où tombent certains philosophes sur la question des causes (1).

526. **La cause efficiente ; ses espèces**. — La cause efficiente est la principale ou du moins la plus remarquée : c'est elle qui par son action physique produit l'effet. Elle diffère donc des causes intrinsèques, qui composent l'effet (matière et forme) et de la fin, qui n'a d'efficacité qu'en se faisant connaître.

1° La cause efficiente est *essentielle* (*per se*) ou *accidentelle* (*per accidens*). Celle-ci est jointe accidentellement à la cause véritable qui produit l'effet, plutôt qu'elle ne le produit elle-même : ainsi une nourriture saine et modérée peut être une cause accidentelle de maladie ; elle est par elle-même, essentiellement, une cause de force et de santé (v. n° 457).

2° On distingue la cause *principale* et la cause *instru-*

(1) Tel auteur, par exemple, tout en reconnaissant le mérite de la division scolastique des causes, l'entend mal et y porte le trouble : « Aristote, dit-il, est le premier qui ait établi cette classification, d'ailleurs pleine de sagacité et de profondeur ; après Aristote elle a été consacrée par tous les philosophes scolastiques, et elle est entrée ensuite avec quelques modifications dans le langage de la philosophie moderne. Mais qui ne s'aperçoit que le même terme exprime ici des rapports essentiellement différents, bien qu'étroitement enchaînés les uns aux autres ? Ce qu'on nomme la cause matérielle n'est pas autre chose que l'idée de substance (!) ; la cause formelle nous montre le rapport nécessaire de l'action et de la pensée, de la volonté et de l'intelligence (!), etc. » (*Dictionn. des sciences phil :* Cause). Il n'est pas étonnant que la scolastique soit méconnue lorsqu'elle est ainsi interprétée.

mentale. Celle-ci n'agit qu'en vertu de la première : ainsi le pinceau entre les mains de l'artiste. Mais elle concourt cependant par ses qualités propres à la production de l'effet. Il le faut bien : autrement l'instrument n'aurait rien de la nature de la cause ; il ne contribuerait pas à la production de l'effet ; on pourrait aussi bien s'en passer, sans le remplacer par aucun autre.

L'instrument peut être animé et libre (ainsi l'âme, sous l'inspiration de la grâce) ou bien organique (ainsi la main, qui est le premier des instruments sensibles) ou bien inanimé. L'instrument inanimé peut être immédiat (ainsi une épée, un bâton) ou bien médiat (ainsi un mécanisme, qui se suffit avec un premier mouvement donné). Les théologiens montrent que l'humanité de Jésus-Christ était l'instrument de la divinité, instrument animé et uni ou conjoint. Saint Thomas ajoute que les instruments animés et intelligents ne laissent pas que d'être libres et ont besoin d'habitudes qui les rendent plus souples sous l'action divine : de là les dons du Saint-Esprit. Bref, les instruments sont des moyens ; ils peuvent, comme eux, être des personnes ou des choses, naturels ou surnaturels (1).

La cause principale est *première* ou *seconde.* Dieu seul est cause absolument première et indépendante. La cause seconde ne se confond pas avec la cause instrumentale, bien que toute cause seconde soit de quelque manière instrumentale par rapport à la cause première. Ainsi l'artiste est cause seconde par rapport à Dieu, mais il ne laisse pas que d'être cause principale par rapport à son œuvre.

3° La cause est *libre* ou *nécessaire.* La première se possède elle-même et répond de ses actes ; la seconde est aveugle ou déterminée par ailleurs.

4° On distingue la cause *prochaine* (immédiate) et la cause plus ou moins *éloignée* (médiate). Ainsi la cause prochaine du mouvement de l'aiguille d'une horloge est le rouage auquel tient l'aiguille ; mais la cause éloignée est le ressort. Or il est à remarquer que l'effet est déterminé surtout par sa cause immédiate : c'est elle qui lui donne ses caractères précis. Le même ressort meut les deux aiguilles sur le cadran ; mais les causes prochaines différencient leurs mouvements.

(1) Cf. S. Th., 3ª, q. 62, a. 1, 5, 8.

5° La cause efficiente est encore *totale* ou *partielle.* La première suffit à produire tout l'effet ; la seconde exige le concours d'une autre. Dans un duel, le vainqueur est cause totale de la victoire ; dans une bataille, chaque soldat n'est qu'une cause partielle.

6° On distingue encore, dans la cause efficiente, le sujet *qui* agit (*principium quod*) et la nature ou la qualité *par laquelle* il agit (*principium quo*). C'est ainsi qu'on peut assigner tour à tour comme cause d'un chef-d'œuvre, d'une bonne action, l'artiste lui-même et son art, l'honnête homme et son honnêteté.

7° La cause est *universelle* ou *particulière.* La première s'étend à des effets de diverse nature : ainsi l'âme, qui est le premier principe intrinsèque de la pensée, de la sensation et du mouvement ; le soleil, par rapport à tous les mouvements et à toutes les transformations de la nature : Dieu surtout, par rapport à tout ce qui existe. La cause particulière, au contraire, ne produit que certains effets : ainsi l'œil est fait spécialement pour voir ; l'oreille, pour entendre.

8° La cause est dite *univoque* ou *équivoque* ou *analogue,* selon qu'elle produit des effets de même espèce (ainsi le blé produit le blé), ou d'une autre espèce (ainsi le soleil fait germer les plantes), ou d'une nature qui n'a rien de commun avec la nature de la cause (ainsi Dieu produit toute créature).

9° Selon le concours qu'elle prête ou le rôle qu'elle joue, la cause achève l'œuvre et la couronne, ou la prépare seulement, en dispose la matière, seconde la cause principale, etc.

10° Enfin la cause est *physique* ou *morale*. La première agit physiquement : ainsi le feu brûle ; la seconde agit moralement : ainsi les conseils d'un père. Mais il est évident que la cause morale se rapporte moins à la cause efficiente qu'à la cause finale, en tant qu'elle présente de motifs de conduite.

527. **Les effets manifestent la cause**. — Revenons maintenant à notre thèse. Elle vise les positivistes et autres agnostiques, qui regardent comme chimériques, ou du moins comme inconnaissables, les natures et les causes. Ils sont d'abord réfutés par cette considération, que tout effet, même le moindre, accuse l'existence d'une cause prochaine et finalement d'une cause première et absolue (v. n° 461. Le contingent suppose le nécessaire). Aussi, des positivistes comme Spencer, admettent-ils l'existence d'un Inconnaissable.

Mais ce n'est pas seulement son existence que la cause révèle par son effet : elle manifeste encore de quelque manière sa nature, son essence (v. n° 408). Car l'effet est à l'image de la cause ; rien ne se fait sans raison suffisante, et celle-ci doit être cherchée principalement dans la cause efficiente. La raison humaine peut donc, par les effets et par le dehors, atteindre plus d'une fois la cause elle-même dans ce qu'elle a de plus intime. C'est ainsi que la pensée de l'homme, son savoir, ses aspirations infinies nous révèlent une âme supérieure et immortelle. C'est ainsi encore que tous les effets créés pris ensemble nous introduisent de quelque manière dans la connaissance de la nature même de Dieu. Car, puisque Dieu a tout fait comme cause première, efficiente et finale, il faut bien qu'il contienne en lui-même toutes les perfections : *Nemo dat quod non habet*. Il ne peut les contenir sans doute que d'une manière *éminente* : autrement il se limiterait. Il ne peut être aussi qu'une cause *analogue*, pour la même raison. Mais il est cause *universelle* : c'est dire qu'il n'y a pas de créature qui ne parle de lui, parce qu'il n'en est pas qui ne se rapporte à lui.

Tout effet révélera ensuite, outre son premier Auteur, les causes particulières dont il tient son existence : les accidents révéleront la substance ; les opérations, la nature ; les individus, l'espèce, etc. Cette connaissance sera peut-être laborieuse et fort lente; mais enfin elle sera possible : autrement il faudrait rompre la relation essentielle qui rattache l'effet à ses causes.

528. **Conséquences**. — Quelques conséquences importantes découlent de tout ce qui précède.

1° L'effet ne peut être plus parfait que sa cause adéquate ; car tout ce que l'effet contient est dans celle-ci sous la même forme ou sous une forme plus noble. Mais l'effet peut être plus parfait que sa cause matérielle : ainsi la plante est plus parfaite que la terre d'où elle est sortie. Il peut être plus parfait aussi que sa cause partielle ; car celle-ci ne rend compte que d'une partie de l'effet.

2° Ceux qui supposent un monde en voie de progrès sans placer Dieu à l'origine, commencent leur système par une absurdité. Et il ne suffit pas de placer un idéal vers lequel gravite la créature : il faut encore placer au sommet des choses une cause efficiente et intelligente; car, sans elle, l'idéal ne peut rien, il n'est rien. Où sera-t-il si l'intelligence créatrice n'est pas?

3° Enfin, en rappelant que la cause peut produire des effets de même nature ou de diverse nature, nous avons montré qu'il n'est pas nécessaire de multiplier les causes autant que les effets. Rien n'empêche de rattacher des effets innombrables à quelques causes seulement, et celles-ci à une seule comme à un centre auquel toute la sphère est suspendue. — Abordons maintenant l'examen de l'occasionnalisme.

529. **Causalité des créatures**. — La causalité est chose si excellente que plusieurs ne l'ont accordée qu'à Dieu seul. Il ne serait pas cause première, mais unique : les causes secondes ne seraient en réalité que des occasions.

Cette erreur n'est point nouvelle ; elle s'était produite chez les anciens et saint Thomas l'a décrite et réfutée (1). Quelques nominalistes la reprirent au moyen âge. Descartes exagéra si bien l'opposition de l'âme avec le corps qu'il devint impossible d'expliquer leurs mutuels rapports : il fallut supposer que Dieu agissait dans le corps à l'occasion des volontés de l'âme. Leibniz fut conduit ainsi à imaginer l'harmonie préétablie, qui sera réfutée spécialement en psychologie. Malebranche poussa l'occasionnalisme jusqu'à ses dernières conséquences.

530. **Réfutation de l'occasionnalisme.** — Ce système est faux. — Toutes les créatures sans exception, les esprits et les corps, sont de vraies causes. Ce n'est pas certes qu'elles agissent indépendamment de Dieu et de son concours ; car il n'y a pas d'être sans l'Etre suprême ; il n'y a pas d'action ni de détermination sans l'Acte pur. Mais de même que l'être de la créature est distinct de l'Etre divin, de même aussi l'action de la créature est distincte de l'acte divin. Insistons, pour mieux le montrer, sur quatre points :

1° *La nature des choses.* L'action suit l'être (*Agere sequitur esse*) ; elle se mesure sur lui, elle en est la conséquence et la manifestation. Un être sans force, sans la vertu d'agir, ne se conçoit pas : toute nature tend à l'action comme à son terme naturel. Si Dieu est capable de créer, s'il influe sur tout ce qui s'accomplit, c'est parce qu'il est l'Etre dans sa plénitude. Il faut donc attribuer à la créature une action proportionnée à son être. Nier cette action, c'est s'exposer à nier l'être même de la créature ou à le confondre avec l'Etre divin.

L'argument est plus frappant, si l'on observe les êtres vivants. Tout en eux est pour l'action : l'œil, pour voir ; l'oreille, pour entendre ; la feuille, pour respirer ; la racine,

(1) Cf. 1ª, q. 105, a. 5 ; Cg. lib. III, cp. 69 ; *De Potentia*, q. 3, a. 7.

pour pomper les sucs de la terre. Or ce serait étrange que tout fût ordonné à l'action et n'y parvînt jamais.

2° *La sagesse de Dieu.* Il est de la sagesse de proportionner les moyens à la fin. Mais, si les créatures n'agissent point, les unes ne sont pas le moyen d'obtenir les autres ; tous les moyens, en somme, sont indifférents et arbitraires : le feu brûle parce que Dieu le veut et non pas en vertu de sa nature même. Dieu aurait pu intervertir tous les rôles ; en réalité, tout serait inutile.

3° *L'ordre de l'univers.* La divine sagesse ne s'est pas bornée à produire un ordre apparent, elle a produit certainement un ordre réel. Si tous les êtres créés sont réels, à plus forte raison l'ordre qu'ils observent entre eux le sera-t-il, car c'est un bien plus parfait que l'existence de chaque créature en particulier. Mais un ordre réel résulte de relations vraies, naturelles, fondées elles-mêmes sur des actions réciproques. Il comporte donc les relations de cause à effet et d'effet à cause. Et ce serait supposer que Dieu n'a pu donner la causalité à ses créatures que de dire qu'il s'est réservé l'action qu'elles paraissent exercer.

4° *La science humaine.* La science n'arrive à connaître les essences, les natures, que par leurs effets. Donc, si ces effets ne leur appartiennent pas, les conclusions de la science n'ont plus de fondement. Impossible de savoir, par ex., si un être, si notre âme est simple ou composée, corps ou esprit, bonne ou mauvaise. Le scepticisme théorique et pratique est invincible.

On peut ajouter quelques considérations en ce qui concerne l'activité de l'âme. Cette activité est un fait de conscience : nous nous sentons actifs dans nos pensées et surtout dans nos volontés ; alors même que la maladie ou le sommeil paralyse nos membres, nous sentons bien notre volonté, notre activité, qui est trahie souvent par les organes. Et puis il faut bien admettre quelque activité dans l'âme, si l'on ne veut nier la liberté ; car l'acte libre est essentiellement une volonté délibérée,

c'est-à-dire une action combinée de l'intelligence et de la volonté. Si l'âme était privée de toute action, Dieu penserait pour nous, voudrait pour nous, serait responsable du bien et du mal qui se fait en nous.

En ce qui concerne les corps, leur activité tombe de quelque manière sous les sens ; elle ne peut être niée sans une sorte de folie. Et puis qu'est-ce bien qu'une occasion dont la présence est toujours si efficace? N'est-ce pas lui attribuer tous les caractères extrinsèques de la cause et recourir sans raison à une intervention perpétuelle de Dieu, qu'on ne peut ni démontrer ni raisonnablement supposer?

Inutile d'insister. L'occasionnalisme ne serait qu'un système mystique et fantaisiste, s'il n'avait des affinités étroites avec l'idéalisme et le panthéisme ; car, après avoir nié l'action des corps, on nie bien vite leur réalité, et, en ne voyant partout que l'action divine, on supprime la créature ou bien on la transporte en Dieu. L'occasionnalisme se pare, il est vrai, de quelques prétextes : Dieu est partout, il agit en toute créature, toute action est renfermée dans la sienne, il est la cause de tout bien et de toute perfection, etc. Résolvons donc ses objections.

531. **Objections** — 1° L'activité productrice est quelque chose de divin. Mais rien de divin n'entre dans la créature.

Rép. — L'activité pure, la première, celle qui ébranle toutes les autres à titre de cause universelle est quelque chose de divin, c'est Dieu même ; mais l'activité seconde, celle que nous assignons à la créature n'est rien de tel. Dieu ne se réserve pas plus l'action qu'il ne se réserve l'être.

2° Dieu fait tout. Donc la créature ne fait rien.

Rép. — Dieu fait tout comme cause première ; mais l'universalité de son action n'empêche pas l'action particulière et subordonnée de la créature.

3° La cause première doit être parfaite et totale. Or une cause de ce genre exclut le concours de toute autre.

Rép. — Elle exclut un concours de même ordre que son action, mais non pas une coopération d'un autre ordre et qui n'empêche pas que tout mouvement vienne d'elle médiatement. Au reste, il est bien évident que Dieu n'a nul besoin de cette coopération des causes secondes : il les emploie pour leur communiquer quelque chose de sa perfection, de sa causalité, comme il leur a communiqué quelque ressemblance de son être (1).

4° Si les créatures agissaient, elles se perfectionneraient elles-mêmes. Mais c'est Dieu qui est la cause de tout bien, de toute perfection, de tout progrès.

Rép. — Elles ne se perfectionneraient pas elles-mêmes indépendamment de Dieu, mais avec son concours, ou plutôt sous son impulsion.

5° Du moins les corps sont inactifs, inertes, passifs.

Rép. — Les corps sont inertes, c'est-à-dire qu'ils n'ont par eux-mêmes aucun mouvement local déterminé ; mais ils ont des forces qui trouvent d'une manière ou de l'autre leur application : ils sont donc actifs, et en vertu même de leur essence, comme on l'expliquera en cosmologie.

532. **L'action et la vertu d'agir de la créature.** — L'action des créatures, non plus que leur force, ne se confond avec leur substance. Jusqu'ici nous avons parlé de la cause elle-même : il faut parler maintenant de ce qui la fait telle, de ce par quoi elle produit son effet, c'est-à-dire de sa force et de son action. Mais l'action et la force sont-elles réellement distinctes de la substance? Il ne s'agit évidemment que des créatures. La nature créée ne serait-elle que le principe médiat de son effet? Saint Thomas le pense. Les modernes ont un autre sentiment. Nous tenons pour la distinction réelle et l'action médiate. Voici pourquoi :

(1) Cf. S. Th., Cg. lib. III, cp. 70.

L'action de la créature peut exister ou n'exister pas, commencer, finir, être suspendue ou se précipiter sans que la substance change, sans que la créature souffre d'ailleurs aucune diminution essentielle. Nos pensées, nos volontés, sujettes à tant de vicissitudes, ne font pas que notre âme change avec elles ; nous sommes, au fond, toujours les mêmes, quoi que nous fassions, quoi que nous subissions. Il en est de même des corps. Ils peuvent exercer mille actions différentes, ou bien n'en exercer aucune, sans changer eux-mêmes. Il s'ensuit que l'action est réellement distincte de la substance ; l'action n'est pas seulement la substance en tant qu'elle agit, comme le veulent les cartésiens, mais c'est quelque réalité, quelque actualité passagère et distincte de la substance qui est son principe. On voit par là combien les scolastiques accordent d'efficacité aux causes secondes, tandis que les modernes ne voient partout que des dispositions nouvelles, des aspects nouveaux de réalités déjà toutes existantes. Le langage lui-même témoigne de cette distinction : nul, par ex., ne confond l'*âme* et la *pensée*, le *germe* et la *germination*, etc., c'est-à-dire la substance et l'action. Il y a là autre chose que des différences de concepts : il y a des différences réelles, qu'il ne faut pas exagérer, mais qu'il faut admettre.

Nous avons dit aussi que la force ou la vertu d'où procède immédiatement l'action est réellement distincte de la substance. En effet, la puissance et l'acte auquel elle est essentiellement ordonnée sont dans le même genre suprême, si bien que, si l'acte est accidentel, la puissance sera accidentelle ; si l'acte est substantiel, la puissance sera substantielle (v. nº 421). Or l'action ici ou l'acte est accidentel : donc la puissance ou la force de l'accomplir sera accidentelle et partant distincte de la substance.

Il est presque inutile d'ajouter que l'action et la force sont réellement distinctes entre elles, comme elles le sont de la substance. On nous reprochera de multiplier les

entités ; mais nous ne faisons que les reconnaître, en évitant de graves confusions.

533. **Objection**. — L'acte suit l'être et ne fait même qu'un avec lui ; ce qu'on dit de l'être il faut le dire de l'acte et réciproquement. Or la substance *est* immédiatement, sans aucun intermédiaire. Donc elle agit immédiatement par elle-même, sans vertu ni action distincte d'elle-même.

Rép. — Dissipons une grave équivoque. L'acte qui ne fait qu'un avec l'être, c'est l'acte transcendant, dont il a été parlé au commencement de la métaphysique. Mais l'acte ou mieux l'*action* dont il s'agit et la puissance d'agir sont des accidents qui s'ajoutent à la substance créée, ou plutôt qui en procèdent, mais qui en sont distincts. Cette action et cette puissance d'agir suivent l'être substantiel et se mesurent sur lui, mais sans se confondre avec lui. C'est par elles que la substance peut agir et qu'elle agit de fait ; elles ne sont pas tant l'effet de la substance que le moyen par lequel elle produit tous ses effets.

534. **Autres questions**. — Restent quelques questions secondaires :

1º La cause efficiente peut-elle agir lorsqu'elle n'est plus? — Evidemment elle ne peut plus agir par elle-même ; mais elle peut agir et indéfiniment par ceux de ses effets qui subsistent. C'est ainsi que les plantes, les animaux, les hommes des temps anciens agissent par l'hérédité ou par leurs œuvres sur le monde présent, qui n'est, à certains égards, que la continuation du passé et la préparation du monde à venir.

2º La cause efficiente peut-elle agir lorsqu'elle est absente? — Evidemment elle ne peut agir qu'autant qu'elle est présente de quelque manière par ses effets ou par quelque intermédiaire. C'est ainsi que le soleil agit puissamment sur la terre sans y atteindre autrement que par les vibrations qu'il imprime à quelque fluide universel.

3° Le même effet peut-il être produit par plusieurs causes? — La question est complexe. Voici la réponse aux divers sens qu'elle comporte. Le même effet peut être produit une même fois par plusieurs causes partielles qui agissent conjointement : ainsi chaque soldat de l'armée victorieuse a remporté la victoire. Il peut être produit aussi par plusieurs causes totales, mais subordonnées: ainsi Dieu est la cause totale et première de tout acte moral ; l'homme en est la cause totale et seconde. Mais le même effet ne pourrait être produit une même fois par plusieurs causes totales de même ordre : autrement chacune d'elles deviendrait partielle en réalité.

Maintenant le même effet peut-il être produit indifféremment par l'une ou l'autre cause : par ex. le même épi pourrait-il être produit par l'un ou l'autre grain? Le même homme, Alexandre, aurait-il pu avoir un autre père que Philippe? Il peut sembler que non ; car les effets ressemblent aux causes ; si les causes changent, il faudra donc que les effets changent également. Mais on peut répliquer à ceci que la même cause peut produire divers effets : le même grain peut produire plusieurs épis, le même père peut avoir plusieurs enfants fort différents entre eux : pourquoi donc diverses causes ne pourraient-elles pas produire, l'une ou l'autre indifféremment, le même effet? De plus, au-dessus de toutes les causes du monde, il y a la cause première : pourquoi ne pourrait-elle pas, en se servant de l'une ou de l'autre cause seconde, produire le même effet? Quoi qu'il en soit, et en admettant même cette possibilité, il est bien certain que cette flexibilité de la cause seconde a une limite. Dieu lui-même ne peut se servir de toute cause seconde pour produire tout effet.

535. **La matière première et la forme substantielle.** — En ce qui concerne les causes intrinsèques, l'existence de la matière première et de la forme substantielle n'est pas douteuse ; elles sont de vraies causes. Nous ne faisons que

toucher ici cette question si controversée de la matière et de la forme. Elle se représentera en cosmologie (v. 657 et suiv.) et en psychologie, lorsque nous traiterons de la constitution des corps et du composé humain.

La matière est *ce dont une chose est faite*. Elle est dite *première* ou *seconde*. La matière première est ce dont est fait un tout substantiel : c'est le sujet qui reçoit une forme substantielle. La matière seconde est ce dont est fait un tout accidentel : c'est le sujet qui reçoit une forme accidentelle. Le marbre de la statue est une matière seconde ; mais le marbre lui-même, ou du moins sa première substance élémentaire, atome ou autre chose, résulte de matière première et de forme substantielle, c'est-à-dire de deux principes: l'un principe de l'extension, l'autre, de l'activité ; l'un, qui rend le corps divisible ; l'autre, qui lui donne son être distinct et son unité.

A la matière répond donc la forme. Celle-ci est *substantielle* ou *accidentelle*. La forme substantielle donne l'être substantiel : elle répond à la matière première, qui est son sujet, et avec laquelle elle se combine pour former une substance déterminée, distincte par son espèce. La forme accidentelle donne l'être accidentel; elle répond à la matière seconde ; elle fait que la substance déjà constituée soit de telle ou telle manière, ronde ou carrée, chaude ou froide.

Or il nous suffit de ces notions pour établir déjà l'existence de la matière première et de la forme substantielle. En effet, il est évident que, dans tous les êtres corporels il y a, malgré leurs oppositions, quelque chose de commun. La science n'a fait que confirmer ici les premières conclusions du bon sens. La matière passe dans tous les corps et sous toutes les formes, comme à travers un crible ; elle monte par voie de transformation du minéral à la plante, de la plante à l'animal, de l'animal à l'homme lui-même ; elle est tour à tour solide, fluide, gazeuse, elle revêt toutes les formes et prend tous les états ; elle est céleste ou terrestre, car les globes qui roulent sur nos têtes

ne paraissent pas différer du nôtre quant à leurs composants. Après avoir regardé plusieurs éléments comme premiers, la science soupçonne qu'ils sont tous composés d'un principe commun et passif. Or c'est là ce qu'on appelle la matière première.

Mais en même temps que nous trouvons dans tous les corps quelque chose de commun, qui persiste à travers tous les changements, sans augmenter ou diminuer, nous trouvons aussi des différences très grandes, qui établissent mille contrastes et mille variétés. Or ces principes de la diversité des corps nous les appelons des formes. Les unes sont accidentelles, comme la forme proprement dite, qui est de sa nature tout extérieure ; les autres sont substantielles : tels sont les principes qui spécifient les corps, en particulier les corps animés, l'homme, l'animal et la plante (1).

Nous avons ajouté que la matière et la forme sont de vraies causes. Cela résulte de leur nature et de leur rôle. C'est grâce à la matière, en effet, et mieux encore à la forme, que les êtres corporels sont composés, produits, arrivent à l'existence, deviennent réels, de possibles qu'ils étaient.

On peut se demander enfin si la matière peut être dite cause par rapport à la forme et réciproquement. — On répond qu'il y a, en effet, entre elles une certaine causalité réciproque : la matière soutient la forme, elle est son sujet ; et la forme donne à la matière d'exister distinctement, d'entrer dans un être réel et déterminé (2).

(1) Dans ces derniers temps on a prétendu (Hamelin et même M. Rivaud) que, dans la doctrine d'Aristote, la matière première n'était pas une réalité, mais un concept, une possibilité. Cette interprétation de l'aristotélisme n'est pas admissible. Pour Aristote, comme pour saint Thomas, la matière première est une réalité fondamentale, qui est déterminée par la forme.

(2) Cf. S. Th., *Opusc. De principiis naturæ*. — *De veritate*, q. 9, a. 3, ad. 6.

CHAPITRE XXX

DE LA CAUSE FINALE (1).

536. **La cause finale ; ses espèces.** — La cause finale est *ce pourquoi l'effet est produit* : elle termine l'œuvre, dans l'ordre de l'*exécution*, après l'avoir commencée dans l'ordre de l'*intention*.

La cause finale s'identifie avec la *fin*, et celle-ci avec le *bien*. La division de la cause finale coïncidera donc naturellement avec celle de la fin, et aussi avec celle du bien.

1° Or la fin est dite *dernière* ou *intermédiaire* ou *prochaine*. Celle-ci est la première obtenue, la première atteinte dans l'ordre de l'exécution, mais la dernière voulue dans l'ordre de l'intention. La fin dernière, au contraire, est celle sur laquelle se porte d'abord l'intention ; les autres ne sont voulues successivement qu'à cause d'elle.

2° La fin est *objective* ou *formelle*. La fin objective c'est la chose même qui est recherchée. La fin formelle c'est l'obtention même de celle-ci.

3° La fin est *principale* ou *accessoire*. La première détermine l'action ; la deuxième ne fait que la favoriser. Gagner la bataille et servir son pays doit être la fin prin-

(1) V. DE RÉGNON, *Métaphysique des causes* ; Jean NAUJOKAS, *De causa finali apud Anaxagoram, Socratem et Platonem*, 1903, thèse soutenue à l'Univ. de Fribourg ; DE VORGES, *Cause efficiente et cause finale*, 1888. ; Lucien ROURE, *Un débat sur les causes finales* (*Etudes* du 20 janv. 1903) ; *La cause exemplaire*, dans *Revue Aug.*, déc. 1907.

cipale d'un général d'armée; acquérir de la gloire ne doit être qu'une fin accessoire.

2° On distingue la *fin de l'œuvre* et la *fin de l'ouvrier* ou de l'agent. La première est objective : c'est la fin à laquelle tend l'œuvre de sa nature ; la deuxième est subjective, elle est dans l'intention. L'enfant prend un remède pour plaire à sa mère ; mais son acte a pour fin la santé.

5° La fin est *naturelle* ou *surnaturelle*. Celle-ci est au-dessus des forces de la nature et ne peut être obtenue que par la grâce divine : ainsi la vision de Dieu. (V. encore Vocab. : Fin.).

On peut résumer toute la doctrine sur la cause finale dans la thèse suivante :

THÈSE. — *La fin est une vraie cause, distincte de la cause efficiente, — et plus importante qu'elle à certains égards. — Elle est non moins universelle. — D'où il suit qu'il n'y a point de place pour le hasard ou la fortune. — La recherche des causes finales n'est pas inutile dans les sciences. — A la cause finale on peut rapporter la cause exemplaire ou l'idéal.*

537. **La fin est une vraie cause.** — Il est étrange qu'une pareille vérité ait pu être niée. Voici par quelles subtilités. Les Epicuriens, Spinosa, etc., ne distinguent pas la fin d'avec l'effet ; tous les ennemis des causes finales ne pensent pas autrement aujourd'hui. D'après eux, les forces qui agissent en ce monde et produisent tous les phénomènes ne sont sollicitées par aucune idée préconçue, par aucun but à obtenir : elles sont seulement de nature à produire tels et tels effets liés entre eux. L'ordre de l'exécution est rigoureux ; les effets sont les conséquences des causes efficientes : mais cette logique des effets n'est pas antérieure à leur production ; il n'y a pas d'ordre d'*intention*, il n'y a que l'ordre d'*exécution*. C'est notre esprit qui prête à la nature ses propres pensées et renverse l'ordre réel en le considérant du point d'arrivée,

en plaçant les causes à la place des effets et ceux-ci à la place des causes. Bref, la fin est un simple effet de la cause efficiente : elle n'agit pas sur la cause efficiente, qui est déterminée par sa nature même. On voit par là que la négation des causes finales entraîne le déterminisme absolu.

Cette seule considération vaut déjà une réfutation. Mais il faut opposer des raisons directes. La fin c'est le bien, et c'est le propre du bien d'attirer à lui les natures qui le connaissent. Le bien devient donc une vraie cause, dès qu'il est connu, aimé, désiré. Ajoutons que cette cause est indispensable, si la cause efficiente est un être intelligent. On ne peut pas le nier en ce qui concerne les actes humains. Il ne suffit pas d'avoir dans sa nature et entre ses mains tous les moyens d'agir : il faut encore qu'un bien à obtenir nous apparaisse et nous sollicite ; et nul d'entre nous ne confondra cette fin, cet idéal que nous cherchons à réaliser, avec l'effet qui sera réalisé. Celui-ci dépend de notre action; mais notre action à son tour dépend de l'idéal ou de la fin. Notre activité, il est vrai, se meut comme dans un cercle, elle retourne à son principe ; elle va du bien désiré au bien réalisé ; le bien est tout à la fois principe et fin ; c'est du bien que part l'impulsion et c'est au bien qu'elle aboutit : *Appetitivus motus circulo agitur* (1). Mais on accordera du moins, et cela nous suffit, que la même chose n'est point principe et terme, cause et effet, sous le même rapport : elle est cause comme idéal, elle est effet comme réalité. L'intention se porte d'abord sur l'effet préconçu : celui-ci en tant que connu et aimé, nous presse d'agir ; et en tant que réalisé, il est le fruit de notre action. Mais il n'est pas permis de confondre l'idéal avec le fait, ni par conséquent la cause finale avec l'effet. Ajoutons que l'effet, quel qu'il soit, n'épuise jamais l'idéal que nous avons conçu, il ne répond jamais pleinement à ce que nous avons cherché, et c'est là une

(1) Cf. S. Th., 1ª 2ᵉ, q. 26, a. 2.

autre preuve que la cause finale et l'effet sont distincts.

Maintenant dira-t-on que, l'homme excepté, il n'y a pas de cause finale dans la nature, et que nous ne devons pas prêter à celle-ci les procédés de l'esprit humain, qui d'abord conçoit un plan, puis le réalise, découvre un bien, puis le recherche avec plus ou moins d'ordre et de persévérance? Mais c'est là une erreur qui trouvera en théodicée sa réfutation. Il est vrai que si l'on nie *à priori* l'existence d'une souveraine Intelligence, on s'interdit le droit d'affirmer les causes finales. Mais si l'on étudie la nature sans parti pris, on conviendra de leur existence, et par conséquent de l'existence d'une souveraine Intelligence.

538. **La cause finale est distincte de la cause efficiente.** — Analysons, pour le montrer, sa causalité propre. La fin ou le bien n'agit qu'autant qu'il est connu etaimé de la cause efficiente. Le *bien*, voilà donc la racine même de la causalité que nous analysons ; le bien *connu*, voilà le progrès de cette causalité ; enfin le bien *aimé, désiré*, voilà la perfection et l'acte de cette causalité. Arrivée à ce point, la cause finale agit, elle produit son effet propre, elle est cause en acte. L'effet pourra ne pas suivre, car il y a tant d'obstacles qui peuvent arrêter la cause efficiente ; mais, autant qu'il appartient à la cause finale, l'effet existe ou existera.

Or il est évident que cette causalité ne rentre pas d'ans celle de la cause efficiente. Sans doute celle-ci n'agit quoautant qu'elle est sollicitée par la fin, mais son action prsipre ne commence qu'après celle de la cause finale : impos able dès lors de les confondre. Dira-t-on que la cause finale agit physiquement sur la cause efficiente et que celle-ci, à son tour, et dans la mesure exacte où elle a été sollicitée, produit son effet, si bien que la cause finale ne serait en réalité que la première cause efficiente? C'est inadmissible. La cause finale agit par l'amour, par le désir qu'elle inspire, tandis que la cause efficiente agit par son action physique, son efficacité consiste dans l'accomplissement

de l'effet. En accordant même que l'action de la cause finale soit physique et inéluctable — ce que nous n'accordons pas, du moins dans les cas où l'amour inspiré est libre — cette action physique ne se confondrait pas avec celle de la cause efficiente. La cause finale fait aimer de la cause efficiente l'effet que celle-ci accomplit. Que la cause finale ou le bien soit la cause déterminante de l'amour, nous le voulons bien ; mais elle n'est pas précisément la cause efficiente de cet amour, qui procède formellement de la volonté, ni par conséquent de l'effet qui procède ensuite de cet amour, ou plutôt des puissances que cet amour soutient.

539. **Excellence de la cause finale.** — La cause finale est plus importante que la cause efficiente à certains égards. C'est ce qui résulte déjà de l'analyse précédente. La cause finale agit avant la cause efficiente, elle influe sur elle et, par elle, sur l'effet et sur tous les moyens employés : elle est donc la première des causes, eu égard à la priorité de son action (1).

Mais elle l'emporte encore à d'autres égards. La fin est par elle-même plus noble que la cause efficiente, puisque celle-ci se subordonne à cette fin, en cherchant à l'obtenir ou à la réaliser. Or la cause finale répond à la fin ; c'est la fin elle-même, c'est le bien cherché, désiré par la cause efficiente et qui lui manque (2).

Remarquons encore que *la cause finale est la première dans l'ordre de l'intention*, tandis que *la cause efficiente est la première dans l'ordre de l'exécution*. Or, au point de vue moral, l'intention l'emporte sur l'exécution : c'est elle surtout qui décide de la moralité des actes. On peut dire que l'ordre moral tout entier est l'ordre de l'intention. La cause finale est donc la première ; elle l'emporte sur les autres autant que l'ordre moral l'emporte sur l'ordre physique.

(1) Cf. S. Th. 1ª 2ᵉ, q. 1, a. 2.
(2) Cf. S. Th. 1ª, q. 105, a. 6 ; et q. 106, a. 3.

540. **Universalité de la cause finale.** — La cause finale n'est pas moins universelle que la cause efficiente. Rien ne se fait sans cause. Ce principe, incontestable en ce qui concerne la cause efficiente, n'est pas moins vrai, si on l'entend de la cause finale. Rien ne se fait sans elle, c'est-à-dire que tout être cherche une fin. Il peut la connaître ou l'ignorer, se conduire lui-même comme l'homme, quand il agit avec réflexion, ou être dirigé comme la flèche et la balle ; mais il cherche toujours une fin, soit qu'il se la détermine, soit qu'on la lui ait déterminée (1).

1° La preuve en est d'abord dans l'impossibilité où seraient les causes créées de produire tels et tels effets, d'obtenir telle ou telle fin, si elles n'étaient déterminées d'une manière ou de l'autre, librement ou fatalement. S'il n'y avait pas de fin, de détermination, il n'y aurait pas d'action précise, définie, c'est-à-dire qu'il n'y aurait pas d'action du tout. Or, ces causes déterminantes qui provoquent telles ou telles actions des causes efficientes, nous les appelons des causes finales. Et qu'on ne nous objecte pas ici que les causes peuvent être toutes déterminées comme efficientes sans recourir pour cela à une cause finale. Car si l'on considère les causes efficientes avant toute influence de la cause finale, elles ne sont point déterminées à tel effet : c'est la fin seule qui peut les orienter (2).

2° En second lieu, nous voyons de fait une multitude de choses dans la nature converger vers des fins très précises, vers un but évidemment préconçu : l'œil est fait pour voir, l'oreille, pour entendre, etc. Plus la science étudie et découvre, plus elle voit que toute chose a sa raison d'être dans cet univers. Bien des fins nous échappent sans doute ; mais celles que nous connaissons nous sont un sûr garant que rien n'arrive sans motifs, et qu'au-dessus de toutes les fins particulières il y a une fin générale, qui les ramène toutes à l'unité, de même qu'au-dessus de toutes les causes efficientes il y en a une d'où elles procèdent toutes (1).

(1) Cf. S. Th., 1ª 2ᵉ, q. 26, a. 1.

(2) Cf. S. Th. Cg. lib. III, cp. 2.

3° D'ailleurs il faut bien que la sagesse de Dieu égale sa puissance ; et puisqu'il a tout fait, il faut qu'il ait tout ordonné à un but supérieur. « Là où la sagesse est infinie, dit Bossuet, il n'y a point place pour le hasard. »

4° Enfin toute cause efficiente est intelligente ou aveugle. Si elle est intelligente et agit comme telle, elle agit pour une fin. Si elle ne l'est pas, ou si elle n'agit pas comme telle, elle obéit à une cause qui est intelligente ou qui est dirigée par quelque intelligence. C'est donc l'intelligence, en définitive, et avec elle la moralité, l'intention, la cause finale, qui explique tout (2).

541. **Le hasard. La fatalité.** — Absolument parlant, il n'y a donc point de place pour le hasard ou la fortune. Qu'est-ce, en effet, que le hasard ? C'est quelque chose d'imprévu, d'inattendu, dont on ne sait ni la loi ni la cause ; c'est le conséquent d'un principe dont on ne peut mesurer ni prévoir l'action. Il n'y a donc pas de hasard absolu ; car il n'y a pas d'effet sans cause ni de mouvement sans but ; la cause finale est universelle comme la cause efficiente, rien ne peut lui être soustrait. L'ignorant regarde comme l'effet du hasard une maladie subite, une éclipse, une tempête ; mais le savant, qui connaît les causes, sait ramener tous ces effets à leurs lois. Or, par rapport à Dieu, tous les hommes ensemble sont ignorants ; le hasard les surprend, mais il ne met jamais en défaut Celui sans qui rien ne se fait et qui ordonne tout chose à une fin (3).

(1) Cette raison, mais non la première, est admise par Paul Janet dans ses *Causes finales*. Il rejette donc la démonstration métaphysique, mais non la démonstration expérimentale.

(2) D'ailleurs, tout être, intelligent ou non, agit selon sa nature et produit des effets à sa ressemblance. Il tend par conséquent à une fin (Cf. S. Th. *loc. cit.*)

(3) Cf. S. Th., 1ª, q, 22, a. 2 ad 1.

Quant au fatum ou à la fatalité, que l'on confond quelquefois avec la fortune et le hasard, c'est *ce que l'on ne peut empêcher*. Le fatum exclut la liberté, comme le hasard la prévoyance. Le hasard est fatal; mais tout ce qui est fatal n'est pas l'effet du hasard : car il y a des nécessités à la fois prévues et inéluctables. Seulement le fatum, de même que le hasard, ne limite d'aucune manière l'activité de la cause première, éminemment libre et prévoyante. Tout ce qu'on peut dire, c'est que Dieu, ayant créé librement, est lié en quelque manière par ses propres lois, celles du moins qui découlent de la nature même des choses et sans lesquelles la vérité et la sainteté divines ne se conçoivent pas.

542. **La recherche des causes finales**. — La recherche des causes finales n'est pas inutile dans les sciences. Les mêmes philosophes qui ont nié les causes finales devaient en proscrire la recherche. D'autres, avec eux, sans nier ces causes, ont regardé les arguments qu'on en tire comme stériles et propres seulement à égarer l'esprit humain : ainsi Bacon. Descartes n'est guère moins sévère : il regarde la recherche des causes finales comme puérile, absurde en philosophie et inutile dans les sciences naturelles. Mais Leibniz, en proclamant le principe de la raison suffisante, releva la recherche des causes finales du discrédit où elle était tombée. Les positivistes l'ont condamnée de nouveau et logiquement, puisqu'ils refusent de mettre une souveraine intelligence à l'origine des choses.

Mais il est incontestable que si, d'une part, toute chose a une fin, et si, d'autre part, la nature des choses doit être proportionnée à cette fin et pourvue de tous les moyens de l'obtenir, il est fort utile de connaître celle-ci. Si, par ex., nous savons que tel animal vivait dans l'eau ou dans l'air, se nourrissait de chair ou de substance végétale, nous saurons par là même qu'il était pourvu de tous les organes que comportait son milieu et son régime alimentaire.

Si la recherche des causes finales a égaré souvent l'esprit humain, comme toute autre méthode dont on abuse, elle a été aussi le principe des plus belles découvertes dans la plupart des branches de la science, notamment dans les sciences naturelles. En cherchant à se rendre compte de l'utilité propre de chaque organe, on pénètre plus avant dans la connaissance des lois et des fonctions de la vie. Dans les sciences astronomiques elles-mêmes, les hypothèses qui ont précédé les découvertes étaient souvent inspirées par un plan général et un but que l'on prêtait à la nature ; les inventeurs ne font souvent qu'interpréter les desseins et comme deviner les intentions de la Providence. Quant aux sciences historiques, morales, sociales, les causes finales y règnent en maîtresses : c'est détruire ces sciences que de les réduire à la connaissance des causes efficientes et de leurs effets.

543. **La cause exemplaire ou l'idéal**. — On peut rapporter aux causes finales la cause exemplaire ou l'idéal. La cause exemplaire se rattache à la fin, sans se confondre cependant avec elle de tous points. Il faut donc préciser leurs rapports. L'idéal est une idée de l'ordre pratique ; elle est non seulement un principe de connaissance, mais encore un principe d'action ; c'est l'idée qui dirige l'action de la cause efficiente, c'est le plan qu'elle s'est tracé, c'est le modèle qu'elle a devant l'esprit et dont elle poursuit la reproduction ou la réalisation.

Maintenant cette idée est-elle une cause, une cause finale, et n'a-t-elle pas d'autre caractère? — Nous répondons qu'elle est une cause, à coup sûr, puisqu'elle influe sur l'effet. Nous répondons ensuite qu'elle participe de la cause finale, puisqu'on cherche à la reproduire, à la réaliser, et qu'elle détermine à l'action la cause efficiente elle-même. Enfin nous répondons qu'elle participe non seulement de la cause finale, mais encore de la cause efficiente, en tant qu'elle est une idée de l'auteur, qui agit par elle et déterminé par elle. En d'autres termes,

cette idée relève et de la fin qu'elle exprime, qui est son objet et son principe, et de l'auteur qui l'a conçue et agit à sa lumière. Elle a encore un autre caractère : elle se rapporte de quelque manière à la cause formelle intrinsèque, c'est-à-dire à l'effet considéré dans sa forme ; car l'auteur se propose de réaliser son idée, de créer un effet qui lui ressemble, c'est-à-dire qui soit de même forme.

La cause exemplaire ou l'idéal jouit de tous les privilèges de la cause finale. Elle est à certains égards la première de toutes les causes, car nulle cause efficiente n'agit si ce n'est déterminée par elle ; elle est nécessaire et universelle, car il n'est pas d'œuvre d'art qui ne soit inspirée par quelque idéal ; et la nature, qui est comme une œuvre d'art par rapport à son Auteur, doit être réglée elle aussi par les archétypes divins.

CHAPITRE XXXI

DU BEAU (1).

544. **Le beau. Place de l'esthétique.** — Le beau est ce qu'il fait bon connaître, c'est *ce dont la connaissance plaît* : *Id cujus apprehensio placet* (2). Cette définition de saint Thomas nous paraît être la plus brève et la plus profonde qu'on puisse donner du beau, et nous essaierons d'en dégager tout ce qu'elle contient. Mais auparavant déterminons la place de ce chapitre.

La beauté est une perfection et des plus hautes. Les uns en traitent après avoir parlé du bien; d'autres, après avoir parlé de toutes les perfections. Pour nous, si nous en traitons à la fin de la métaphysique générale, ce n'est pas que le beau se sépare du *vrai* et du *bien* : c'est entre eux, au contraire, qu'il a ses racines (v. nº 449). Mais le beau n'est complet, du moins pour nous, il ne mérite, ou plutôt il n'obtient d'ordinaire son nom, que s'il devient sensible de quelque manière. De là ses relations étroites avec d'autres connaissances ou facultés, qui ne sont pas philosophiques par elles-mêmes : les beaux-arts, la poésie, l'éloquence, la littérature, le goût, les sentiments, la sensibilité.

(1) Voir les ouvrages de Lévêque, Taine, etc., sur le beau, l'art, l'esthétique ; de Wulf, *Etudes historiques sur l'esthétique de S. Thomas*, 1896 ; Vallet, *L'idée du Beau dans la philosophie de S. Thomas*, 1888. Lacouture, *Esthétique fondamentale*, 1900 ; Paul Gaultier, *Le sens de l'art*, 1907.

(2) Le beau, en effet, s'adresse à la faculté de connaissance : *Pulchrum respicit vim cognoscitivam* (S. Th. 1ª, q. 5 a. 4, ad 1).

Ce caractère complexe du beau fait qu'on peut en traiter, avec quelque raison, en psychologie, en même temps que des facultés esthétiques, qui le perçoivent. Celles-ci (le jugement, le goût) ne sont qu'une certaine intelligence apte et habituée à juger des caractères et des conditions du beau. On pourrait aussi bien traiter du beau en logique, en tant qu'il est un objet de critique. Mais il est mieux d'en traiter à la suite de la métaphysique générale ; car le beau, considéré en lui-même, est *objectif* et touche aux plus hautes perfections. Il est même absolu.

545. **Le beau est objectif et absolu.** — Notre esprit ne le crée pas, non plus que la vérité, mais il le découvre. Sans doute, il y a des beautés de pure imagination et d'invention humaine ; mais elles se rapportent toujours de quelque manière au beau absolu, car jamais l'homme n'est le maître d'en poser arbitrairement toutes les lois. Il n'y a pas de beauté véritable qui soit de pure convention. Il est vrai que telle chose peut être réputée belle en un pays et dans un temps, qui ne l'est point ailleurs ou dans d'autres circonstances. Mais, d'abord, il n'est point sûr que tout ce que les hommes ont regardé comme beau à une époque le fût réellement ; et ensuite le beau, bien qu'il soit absolu dans sa racine et ses principes, est susceptible de revêtir diverses formes plus ou moins conventionnelles, comme la plupart des symboles, et d'accepter ainsi des déterminations variées, qui peuvent même paraître contraires. On comprend qu'il soit soumis dans une large mesure à l'empire des usages, des coutumes, des circonstances, disons même de la *mode*. De là l'histoire de l'architecture, des arts, du mobilier et des costumes.

546. **Le beau et la philosophie.** — Il ne nous appartient pas de suivre le beau sous toutes ses formes particulières, ni par conséquent de poser toutes les règles de la littérature, de la poésie, de la critique d'art. Si le philosophe s'occupe du goût et de l'esthétique, ce n'est qu'à un point de vue supérieur, en tant que le goût fait partie de la logique et que l'esthétique pose les lois générales du beau. Nous nous attacherons donc à notre rôle, qui est de marquer les conditions essentielles du beau, de définir sa nature, ses sources et ses premiers principes.

547. **Le beau, le vrai, le bien.** — Il importe d'abord de déterminer les rapports du beau avec les notions supérieures d'unité, de vérité, de bien, etc. C'est entre le vrai et le bien, avons-nous dit, qu'il prend racine. Il tient du vrai, car le vrai seul est beau, le vrai seul est aimable. Il tient du beau, parce qu'il plaît, il éveille un plaisir d'un genre tout nouveau, un plaisir *désintéressé*.

Qu'est-ce à dire? C'est-à-dire que *le beau plaît par la connaissance* même que nous en avons et non pas précisément par sa possession. Le beau n'est pas *ce qui étant connu plaît* : autrement il se confondrait avec le bien ; mais il est ce qui plaît par la connaissance. La connaissance n'est pas la condition seulement de la jouissance du beau, mais sa cause, tandis qu'elle n'est que la condition de l'amour. Le beau plaît parce qu'il est connu, tandis que le bien plaît parce qu'il est possédé. Le beau n'est point tel parce qu'il plaît, mais il plaît parce qu'il est beau, suivant une remarque de saint Augustin. Le beau plaît toujours, mais ce qui plaît n'est pas toujours beau. Le beau est donc distinct du bien, et en particulier de l'agréable, qui n'est qu'une espèce de bien (1).

Il est également distinct du vrai, car la vérité n'atteint pas toujours à la beauté. Lorsque les vérités que nous considérons sont trop limitées ou d'un genre trop abstrait, nous ne les qualifions pas de belles : ainsi les vérités mathématiques, la vérité des faits historiques d'un caractère commun. Et cependant, dans toute vérité, pour qui sait comprendre, il y a comme les premières lignes d'un tableau qu'il serait facile d'embellir. Le vrai prépare le beau, alors même qu'il ne l'atteint pas ; il le prépare si

(1) Cf. S. Th. 1ª 2ᵉ, q. 27, a. 1 ad. 3.

bien qu'on a pu définir le beau, *la splendeur du vrai, l'éclat du vrai.*

Mais pourquoi le vrai devient-il éclatant, splendide, séduisant, pourquoi plaît-il? Il plaît par d'autres caractères encore que ceux de la vérité, mais qui tous cependant, de même que la vérité, s'adressent à la faculté de connaître ; ce sont, avec l'unité : l'ordre, qui est l'unité dans la multitude, la variété, l'harmonie, les proportions, la symétrie, etc.

548. **Le beau et l'unité ; l'ordre.** — L'unité, notion transcendante, précède la vérité et le bien ; elle précède aussi la beauté et la fonde. Ce qui est beau possède l'unité, mais une unité développée, qui admet les oppositions et les contrastes. Les variétés et les dissemblances, loin de nuire à la beauté, la rendent plus éclatante, si elles se fondent sur l'unité, s'y ramènent et l'expliquent. L'unité triomphe lorsqu'elle courbe sous sa loi des éléments qui paraissaient inconciliables; c'est alors surtout qu'elle est belle. Qu'est-ce qui fait, par exemple, la beauté du corps humain; celle de la plante, d'une œuvre d'art, d'un édifice? N'est-ce pas l'unité qui assemble tant d'éléments divers et les fond dans un même tout harmonieux, où rien n'est inutile, où tout concourt, se complique sans se rompre et ne lutte que pour mieux s'accorder? C'est pourquoi on a pu définir la beauté : *l'unité dans la variété,* ou encore : *la splendeur de l'ordre.* Cette définition est juste ; elle atteint même l'essence du beau plus directement que celle par laquelle nous avons débuté, qui n'atteint le beau que par ses effets. Cependant nous préférons celle-ci ; car en disant que le beau est *ce qui plaît par la connaissance,* nous indiquons mieux les qualités essentielles qui le distinguent du bien et nous montrons en même temps ses relations avec l'intelligence et la volonté.

549. **Caractères du beau.** — Quoi qu'il en soit, le beau se reconnaîtra aux caractères suivants : 1° il causera un amour désintéressé, c'est-à-dire venant tout de la connaissance de l'objet et ne cherchant que cette connaissance ; 2° il sera entier, il sera un par l'ensemble, l'idée, le but, etc. ; 3° il sera par conséquent proportionné, harmonieux dans toutes ses parties; 4° enfin il aura un certain éclat sensible aux yeux ou à l'imagination. Ces trois derniers caractères ont été signalés par saint Thomas, comme le premier (1).

550. **Les lois du beau d'après Kant.** — Kant a cherché à exprimer les caractères du beau dans les quatre lois suivantes : 1° le beau est essentiellement *désintéressé* ; 2° le beau est ce qui plaît *universellement* et *sans concept* ; 3° le beau est *une finalité sans fin* ; 4° le beau n'est pas seulement l'objet d'une satisfaction universelle; il l'est encore d'une satisfaction *nécessaire.*

De ces quatre lois nous avons expliqué la première. — La deuxième est incontestable dans une de ses parties : nous avons montré comment le beau n'est pas purement conventionnel, mais se rattache toujours de quelque manière à la nature même des choses et à l'absolu; il est essentiellement objectif. Mais Kant prononce ensuite arbitrairement que le beau est ce qui plaît *sans concept.* Si une fleur plaît alors même qu'on ne sait ce qu'est une fleur; si nombre de choses admirées sont indéfinissables, il ne s'ensuit pas que la connaissance plus approfondie de l'objet nuise par elle-même à la perception de sa beauté et au sentiment que nous en avons : bien au contraire. — Quant à cette *finalité sans fin* de la troisième loi, elle consiste en ce que toutes les parties de l'objet concourent à une fin ou plutôt forment un même ensemble (*finalité*) et en ce que, d'autre part, le beau ne soit pas ordonné lui-même à une fin extérieure. Bref, le beau

(1) « Ad pulchritudinem tria requiruntur : primo quidem integritas sive perfectio, quæ enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt ; et debita proportio, sive consonantia; et iterum claritas. Unde quæ habent colorem nitidum pulchra esse dicuntur » (1ª, q. 39, a. 8). — V. aussi *Opusc. de Pulchro.*

comme tel ne sert à rien (il est *sans fin*). C'est ce que les autres philosophes enseignent plus clairement en disant que le beau est dans l'ordre, la proportion, l'harmonie, la variété jointe à l'unité (finalité), et en ajoutant qus le beau ne peut se confondre avec l'utile. Kant exagère même cette seconde vérité. — Quant à la quatrième loi, elle revient à dire, comme la seconde, que le beau est *ce qui doit plaire* plutôt que *ce qui plaît*, car il est objectif et absolu.

La définition du beau, d'après Kant, sans être fausse, ne mérite pas mieux nos suffrages. Le beau est *ce qui satisfait le libre jeu de l'imagination, sans être en désaccord avec les lois de l'entendement*. Cette définition est secondaire ; elle peut servir à expliquer celle qui a été donnée : *Le beau est ce qui plaît par la connaissance* (sensible et intellectuelle). Mieux que Kant, Jouffroy et Hégel ont signalé la source même du beau, lorsqu'ils ont dit, le premier : *Le beau est l'invisible manifesté par le visible* ; le second : *Le beau est la manifestation sensible de l'idée*. C'est que la beauté, malgré les éléments sensibles dont elle s'enveloppe et le concours indispensable qu'elle demande à l'imagination, compte parmi les notions les plus élevées. Sans pouvoir dire que tout être est beau, comme on peut dire que tout être est un, vrai, bon, on dira du moins que tout être offre les fondements de la beauté, comme il offre ceux de la perfection.

551. **La beauté et l'utilité.** — Kant a opposé outre mesure la beauté à l'utilité. Il est à remarquer, en effet, que les objets les plus beaux ou qui sont susceptibles de plus de beauté sont d'ordinaire les plus utiles de leur nature : ainsi la colonne, dans le temple:; le visage et les yeux dans l'homme ; le vêtement sur la personne ; les meubles, les vases, les coupes, les instruments de toute sorte. Toute chose inutile, superflue, devient facilement de mauvais goût : elle manque de vérité et par là même de beauté.

Ce que nous devons ajouter maintenant sur les espèces de beautés nous fera mieux connaître la nature du beau et toutes les formes qu'il peut revêtir.

552. **Le beau idéal, le beau réel.** — Le beau est *idéal* ou *réel*. Le premier est conçu par l'esprit ; c'est un type de perfection, un modèle que l'esprit se forme et qui lui sert de règle dans la production d'une œuvre d'art. Celle-ci est comme l'effet de l'idéal conçu, elle le réalise plus ou moins parfaitement. Le beau idéal est regardé comme parfait, mais cette perfection est dans l'intention de l'artiste plutôt que dans l'idéal qu'il conçoit réellement. Il est vrai que l'artiste, surtout l'artiste de génie, ne parvient guère à réaliser tout son idéal:; mais que de fois peut-être il rencontre, ou cherche sans la rencontrer, une exécution qui ajoute à ce qu'il a conçu ! Cela est vrai de l'écrivain qui, en travaillant ses expressions, éclaire sa pensée ; cela est plus vrai encore du poète, dont les vers sonores et harmonieux frappent son oreille mieux encore qu'ils ne frappent son esprit : ils expriment parfois plus de sentiment qu'il n'en goûte, plus de vérité qu'il ne peut en porter. Pourquoi cela n'arriverait-il pas dans tous les genres d'art? Il y a en nous, comme dans le reste de la nature, une sorte d'art inconscient ; l'oiseau vole avec beaucoup d'art, il chante de même ; il n'est donc pas étonnant que l'homme rencontre l'art d'une manière inconsciente avant de l'avoir connu et cherché.

553. **Beau naturel, artificiel, moral.** — Le beau est *naturel*, ou *artificiel*, ou *moral*. Le beau naturel est celui qui se rencontre dans les œuvres du Créateur, dans l'ensemble comme dans chacune en particulier. Tout est beau de quelque manière dans la nature pour qui sait bien la considérer.

Cette beauté naturelle est *sensible* et corporelle ou *spirituelle* et intelligible. Si la beauté est sensible, ce n'est pas que les sens puissent formellement percevoir la beauté : elle est l'ordre, l'harmonie, elle nous est donnée

par une connaissance intellectuelle ; bref, elle s'adresse essentiellement à l'esprit. — C'est pourquoi l'animal ne perçoit pas le beau, pas plus qu'il ne perçoit le vrai ou qu'il ne rencontre le bien et le bonheur proprement dits. De là cette indifférence de l'animal parmi les plus grands spectacles. — Mais la beauté est sensible en tant que l'esprit la trouve dans les objets qui lui sont fournis par les sens, ou du moins par deux d'entre eux, la vue et l'ouïe, appelés assez justement *sens esthétiques* (1).

Car les autres sens ne nous servent pas à percevoir la beauté : il y a de beaux chants et de beaux spectacles ; mais il n'y a pas précisément de belles saveurs ni de belles odeurs. Les sens inférieurs sont trop éloignés de la connaissance intellectuelle, ils sont trop grossiers ou plutôt trop confus pour percevoir les caractères du beau, qui sont l'unité, la variété, la proportion, l'harmonie, l'ordre. Mais la vue et l'ouïe, séparément ou associés, sont susceptibles de percevoir des beautés que l'on n'admirera jamais assez. Le ciel, la terre et la mer donnent de sublimes spectacles qu'animent ensuite tous les êtres de la création, depuis la plus humble fleur qui s'épanouit dans l'herbe et l'insecte qui bourdonne dans un rayon de soleil, jusqu'au visage de l'enfant, qui rit à sa mère.

Et déjà nous pouvons remarquer que les choses sensibles sont belles non pas tant par elles-mêmes que par ce qu'elles expriment. La nature est si grande, si émouvante, parce qu'elle exprime les attributs de Dieu, et aussi parce que l'homme lui prête ses sentiments et ses plus secrètes pensées : de là cette beauté du paysage, de la fleur, de l'oiseau, du moindre brin d'herbe ; de là surtout la beauté du visage de l'homme : elle n'est plus matérielle, pour ainsi dire, tant elle est capable nde refléter et sans équivoque une beauté supérieure.

La beauté spirituelle est toute dans les choses spirituelles et dans les concepts qui les expriment. Rien ne

(1) Cf. S. Th. 1ª 2ª, q. 27, a. 1 ad. 3.

serait beau sur la terre comme une âme, s'il était possible de la voir. Mais cette beauté supérieure, pour être goûtée, doit trouver sa traduction dans une expression, sinon belle en elle-même, du moins dans une expression vraie. Nous y reviendrons tout à l'heure.

En second lieu, le beau artificiel est celui qui est l'effet de l'art humain. Lui aussi est sensible ou spirituel : ou bien il s'adresse aux yeux, aux oreilles, à l'imagination ; ou bien il s'adresse plutôt à l'esprit, comme un beau poème, un bel ouvrage. Mais, par la difficulté de séparer les beautés d'imagination d'avec les beautés spirituelles, on voit déjà pourquoi il n'est guère de beauté qui puisse être reconnue comme telle sans prendre des formes sensibles, au moins celles que donne une imagination heureuse et brillante.

Enfin le beau moral, qui l'emporte de beaucoup sur les précédents, est celui qui est l'effet d'une droite raison unie à une volonté juste et sainte. Le beau moral est l'honnête (1), il est dans la vertu. — Et remarquons ici cette admirable coïncidence de la *beauté* et du *bien* suprêmes : de la beauté morale et du bien moral. Distinctes à leur point de départ et souvent opposées entre elles, dans leurs formes inférieures, ces deux perfections qui sont le beau et le bien, tendent à s'unir et à se confondre par leurs sommets dans la moralité.

554. **Le beau est-il essentiellement sensible?** — Jusqu'ici nous avons supposé que le beau peut être donné dans l'ordre purement spirituel:; mais n'avons-nous pas étendu outre mesure le domaine du beau? Il semble que toute beauté, pour mériter ce nom, doive être sensible. Le beau moral et le beau spirituel ne seraient tels que par analogie ; ils se confondraient, le premier avec le bien, le second avec le vrai. Telle est l'opinion de

(1) « Honestum est idem spirituali decori » (2ª 2ᵉ, q. 145, a. 2). — « Honestas est quædam spiritualis pulchritudo » (a. 4).

Condillac et des sensualistes, comme aussi de plusieurs spiritualistes (1).

Mais nous pensons, au contraire, que le beau existe formellement dans les choses spirituelles, et mieux encore que dans les choses sensibles ; il ne s'y confond pas avec le vrai ni avec le bien. Tous les caractères du beau, en effet, que nous avons signalés, les principaux du moins, sont de l'ordre spirituel aussi bien et mieux encore que de l'ordre sensible : l'unité, la variété, l'ordre. La connaissance d'une belle âme peut plaire beaucoup plus que celle d'un beau visage ; un beau discours est plus attachant qu'une belle musique, ou, si la musique l'emporte, c'est par les sentiments élevés et délicats qu'elle réveille, ou les souvenirs qu'elle évoque.

Toutefois, à cause de l'alliance étroite de nos facultés intellectuelles avec nos facultés sensibles, le beau supérieur n'est guère perçu que sous une forme sensible et belle par elle-même. De là cette propension à confondre le beau avec ce qui plaît aux sens ; de là cet usage de réserver le nom de *beaux-arts* à ceux qui s'appliquent à réaliser le beau sensible. On pourra donc dire, sous ce rapport, avec plusieurs philosophes, que la beauté consiste dans une combinaison de l'idéal conçu par notre esprit avec une forme convenable qui l'exprime. C'est là le *beau humain*, celui qui convient le mieux à notre nature : il est fait de pensée et de sensation, comme nous sommes faits d'âme et de corps.

Mais on voit déjà que, comme le corps doit être subordonné à l'âme et traduire, pour être beau, ce qu'elle a de meilleur, de même la beauté sensible n'est parfaite qu'au-

(1) Nous ne partageons point cette opinion de l'un des auteurs du *Dictionnaire des sciences phil.* : « Le beau se voit, se contemple et ne se conçoit pas ; il diffère donc du vrai en ce qu'il est inséparable de la manifestation sensible. Le beau et le vrai au fond sont identiques ; mais, pour s'identifier avec le vrai, le beau doit se dégager de sa forme : ce qui par là même l'anéantit comme beau » (V. ce mot).

tant qu'elle est le reflet d'une beauté supérieure et forme avec elle un seul et même objet de connaissance.

555. **Le sublime. L'élégant**, etc. — Restent maintenant quelques formes particulières du beau que nous devons signaler, et entre lesquelles le beau ordinaire tient comme le milieu : c'est, d'une part, le sublime, le grandiose, et, d'autre part, l'élégant et, au-dessous encore, le joli, etc.

Le sublime, qu'il ne faut pas confondre avec le *grandiose*, ni surtout avec le *colossal*, c'est le beau à sa plus haute expression ; c'est le beau qui excède notre connaissance, notre pensée, notre imagination : il provoque notre admiration, souvent même nos craintes et une véritable terreur. La mer est belle sous les rayons ardents du soleil et l'haleine caressante des zéphyrs ; mais elle est sublime dans ses fureurs, quand mugit la tempête sous un ciel noir et sillonné d'éclairs. Et cependant elle est si belle, dans sa colère, que plusieurs s'y sont exposés pour l'admirer de plus près. Le sublime est essentiellement simple et grand. Il est grand par l'étendue, les proportions (sublime mathématique de Kant) ou par la puissance (sublime dynamique). Le fracas du tonnerre, aussi bien que la cime vertigineuse qui domine d'affreux précipices, donne le sentiment et comme l'impression du sublime. La nature abonde en choses et en scènes sublimes ; mais le sublime le plus vrai est celui qui vient de l'esprit et du cœur de l'homme. On le rencontre d'autant mieux qu'on oublie davantage de le chercher, pour ne s'inspirer que de la vérité et du bien.

A l'autre extrémité du beau, nous distinguons l'élégance, qui est surtout dans la forme et les mouvements, et le joli, qui est comme une diminution du beau, mais une diminution qui plaît par ses proportions mêmes et les menus détails qui amusent l'attention.

556. **L'esthétique. Ses lois générales.** — Terminons par quelques règles générales d'esthétique qui découlent

des considérations précédentes. L'esthétique est une science qui détermine les caractères du beau dans les productions de la nature ou de l'art. En d'autres termes, c'est une science qui nous permet de trouver le beau, sinon de le produire ; car l'esthétique juge des beaux-arts, sans prendre rang parmi eux. C'est une sorte de philosophie de l'art ; elle s'exerce surtout par la critique. Ne pouvant ici donner toutes ses règles, bornons-nous aux principales, qui serviront de conclusion à ce chapitre.

Le beau spirituel, celui de l'esprit, l'emporte sur le beau sensible, et le beau moral l'emporte sur tous. Il n'y a rien de plus beau que Dieu. Toute beauté, pour être complète, doit donc se subordonner aux beautés supérieures. Si elle s'en affranchit, elle est imparfaite : sans perdre absolument son caractère, elle s'allie avec la laideur. C'est ainsi que de beaux traits, un beau visage, peuvent exprimer de bas sentiments et une véritable laideur morale ; ils perdent ainsi la beauté supérieure qui leur convient et leur formerait comme une couronne.

Dans la nature, comme dans l'art, une chose est d'autant plus belle qu'elle offre mieux les caractères de la beauté que nous avons déterminés : l'unité, la variété, l'harmonie, la symétrie, la proportion, l'ordre ; elle est d'autant plus belle qu'elle plaît davantage à être étudiée et connue dans son ensemble et dans ses détails ; enfin elle est d'autant plus belle qu'elle exprime mieux des beautés supérieures. Voilà pourquoi la beauté des saints, celle de la Vierge et celle du Christ sont les plus hautes que l'on puisse concevoir : les plus grands maitres ne se sont pas lassés de les chercher et de les exprimer avec le ciseau et le pinceau ou dans leurs chants inspirés.

Il ne suffit donc point de trouver de belles formes, et, s'il s'agit de style, de rencontrer de belles expressions et de belles images, il faut encore qu'elles traduisent de belles pensées et de beaux sentiments. — Ces considérations permettent de critiquer la théorie suivante.

557. **L'art pour l'art.** — La théorie de *l'art pour l'art* offre quelque chose de plausible, en ce sens que le beau est distinct du vrai et du bien : il plaît par la connaissance ; il a sa fin prochaine distincte qui ne se confond ni avec celle de la science (la vérité), ni avec celle de la vertu (la moralité). Mais la fin de l'art doit se subordonner à une fin plus haute. Il appartient aux beaux-arts d'élever les pensées et les sentiments, de développer les facultés esthétiques, d'épurer les passions, de combattre la grossièreté des instincts, de préparer les voies à la raison et aux bonnes mœurs. L'esthétique n'est donc point étrangère à la morale, et l'artiste n'a pas le droit de se désintéresser de celle-ci. Il le peut d'autant moins que la beauté en tendant à sa perfection naturelle la plus haute tend par là même, comme nous l'avons vu, à la moralité.

558. **Réalisme et idéalisme.** — Puisque les beaux-arts doivent élever l'esprit vers les beautés supérieures, ils ne sauraient se complaire dans le *réalisme*, le naturalisme. Ce n'est pas encore faire œuvre d'art que de copier simplement la nature, surtout s'il s'agit de la nature dégradée (1). On raconte qu'Aristote « approuvait les artistes qui représentaient les hommes meilleurs et plus beaux qu'ils ne sont ». C'est que, à l'exemple de Platon, il assignait aux arts l'idéal pour but. Toutefois les beaux-arts ne sauraient non plus se réfugier dans l'*idéalisme*, c'est-à-dire chercher un idéal de pure fantaisie, sans rapport avec la réalité. Mais l'artiste doit dégager de la nature ce qu'elle a de mieux, saisir cet idéal qu'elle semble poursuivre toujours sans l'atteindre jamais ; il doit, en un mot, ajouter du sien à l'œuvre de la nature, et lui communiquer quelque chose de sa propre pensée. Alors même

(1) Giotto avait pour principe que « l'idéalisme parfait trouve son expression dans la parfaite imitation des choses » (Piat, *Revue prat. d'apolog.* 15 juillet 1908, p. 586). Mais il faut l'entendre ainsi, que l'idéalisme trouve son expression dans l'imitation de ce qu'il y a de parait dans les choses.

qu'il s'applique à dessiner des portraits, à reproduire des batailles, des scènes historiques et autres faits, il sera vrai sans être *réaliste ;* il saura toujours saisir la nature au moment et sous le point de vue le plus favorable et lui faire rendre tout ce qu'elle peut exprimer.

FIN DU PREMIER VOLUME

TABLE DES MATIÈRES

Vocabulaire

NOTIONS PRÉLIMINAIRES

PAGES

CHAPITRE PREMIER. Définition et division de la philosophie; son importance ; ses rapports avec la foi..... 79

1. Définition. — 2. La philosophie est la science naturelle et supérieure des choses. — 3 Objets réservés à la philosophie. — 4. Examen critique de quelques définitions. — 5. Objets matériel et formel de la philosophie — 6. Division de la philosophie. — 7. Subdivisions principales de la logique. — 8. Subdivisions de la philosophie réelle. — 8. Subdivisions de la philosophie morale. — 10. Examen critique de quelques divisions. — 11. Importance donnée à la psychologie. — 12. Critique. — 13. Ordre de l'enseignement des sciences philosophiques. — 14. Relations, hiérarchie des principales sciences philosophiques.— 15.Excellence de la philosophie.Esprit philosophique.— 16 Utilité de la philosophie. — 17. Services mutuels que se rendent la foi et la philosophie. — 17 bis. La philosophie chrétienne. Qu'est-ce que la philosophie scolastique ?

Logique.

CHAP. II. De la logique en général 106

18. La logique. Son objet: ce n'est pas la réalité, — 19. Le logicien s'applique à s'entendre lui-même. — 20. Définition de la logique. — 21. Autres définitions. — 22. La logique et l'erreur. — 23 La logique et la vérité. — 24. La logique est-elle une science ou un art ? — 25. Logique naturelle, logique artificielle. — 26. Nécessité de la logique scientifique. — 27. Erreur d'A. Comte. — 28. La logique d'Aristote. — 29. Division de la logique. Place de la critique. — 30 Objections. — 31. La logique est une science distincte. — 32. Rapport de la logique et de la grammaire. — 33. Nécessité de la logique,

PAGES

science de la science et de la vérité.—33 bis. La logistique. La logique des sentiments.

1° DIALECTIQUE

CHAP. III. De la dialectique et en particulier des idées.... 121

34. La dialectique. Division : les trois opérations de l'esprit. — 35. L'idée. — 36. Compréhension et extension de l'idée — 37. L'idée n'est pas l'image sensible. — 38. Analogie des actes sensibles et des actes spirituels. — 39. L'idée et ce qui l'accompagne : l'appréhension.— 40. Caractère de l'idée: subjectivité et objectivité. — 41. La notion. Le concept — 42. L'attention. L'abstraction. — 43. Réfléchir, méditer, contempler, penser. — 44. Autres sources des idées. — 45. Idée positive ; idée négative. — 46. Idée simple ; idée composée. — 47. Idée géométrique; idée pure. — 48. Idée sensible; idée intellectuelle. — 49. Idée concrète ; idée abstraite. — 50. Idée réelle : idée logique. — 51. Idée singulière ; idée universelle ; idée particulière ; idée collective — 52. Idée univoque; idée analogue. Analogie de proportion, d'attribution, etc — 53. Principales idées analogues. — 54. Principales idées univoques. Universaux : genre, espèce, etc. — 55 Remarques. On compare les choses de même genre. — 56. Le genre et la différence sont comme la matière et la forme, la puissance et l'acte. — 57. Il faut distinguer l'espèce réelle de l'espèce purement logique. — 58. Les animaux forment-ils une seule espèce réelle ? — 59. Le genre a plus d'extension, mais moins de compréhension que l'espèce. — 60. Subordination de genres et d'espèces. Classification — 61. Distinction, différence, diversité. — 62 Prédicables, modes d'attribution. — 63. Catégories, attributs les plus généraux. — 64. Autres notions très générales. — 65. L'absolu et le relatif. Le mode — 66 Idée claire, idée obscure. — 67. Dans toute question il faut éclaircir et accorder les idées. — 68. Idée distincte, idée confuse. — 69. Idée complète, idée incomplète, idée adéquate, idée inadéquate.— 70. Idées vraies, idées fausses.— 71. Idées identiques. 72. Idées associées — 73 Idées compatibles; idées incompatibles ou opposées. Quatre sortes d'oppositions. — 74, Idées intuitives, idées abstractives ; idées directes, idées réfléchies ; idées innées, idées adventices, idées factices.

CHAP. IV. Des signes, et en particulier des termes..... 149

75. Le signe. — 76. Signe formel, signe instrumental. — 77 Signe naturel, signe conventionnel. — 78. Signe artificiel ou mixte — 79, Signe certain ; signe incertain et équivoque. — 80. Signe sacré ; signe profane. — 81. Signe intellectuel ; signe sensible ; signes vus, entendus, etc. — 82. L'écriture: idéographique, phonétique. Graphologie.— 83. La

PAGES

parole est le plus parfait des signes. — 84. Objections. — 85. Le corps et l'âme de la parole : comment la parole diffère du langage de l'animal. — 86 Réflexions sur l'origine du langage. — 87. Analyse du langage. Grammaire générale. — 88. Parties matérielles et parties formelles. — 89. Le mot, le nom ou substantif, l'adjectif, etc. — 90. Le verbe. — 91. Les éléments premiers du langage ; rapports du sujet et de l'attribut. — 92. Formation et histoire des mots — 93. Les termes. Leurs divisions. — 94 Termes identiques, synonymes, etc. — 95. Termes univoques, analogues, équivoques. — 96. Prévenir, dissiper les équivoques. — 97. Clarté du français.

CHAP. V. De la définition et de la division 169

98. La définition. — 99. La division. — 100. Définition de mot; définition de chose — 101. L'étymologie. — 102. Définition essentielle : physique, métaphysique ou logique. — 103 Définitions imparfaites : extrinsèques ou intrinsèques. — 104. Définition descriptive ; définition génétique. — 105. Définition vulgaire ; définition arbitraire. Réflexions sur la langue philosophique. — 106. Règles de la définition. — 107. Est-il possible de tout définir ? — 108. Pascal et la définition. — 109. Moyens d'arriver à une bonne définition. — 110. Importance de la définition. — 111. Division. Tout réel; tout logique. — 112. Tout physique ; tout métaphysique. — 113. Tout essentiel, intégral, potentiel, accidentel. — 114. Règles de la division.

CHAP. VI. Du jugement et de la proposition 183

115. Le jugement : sa nature. — 116. Le jugement n'est pas une opération première. — 117. Espèce de jugements. Rapports des deux termes.— 118. Jugement analytique ; jugement synthétique — 119. Les jugements synthétiques *à priori*.— 120. Règles des jugements. — 121. La proposition : elle n'est que l'un des élements du discours. — 122. Matière et forme de la proposition. — 123. Remarques : Le verbe est du côté de l'attribut. — 124. Le verbe être et le verbe avoir. — 125. Termes explicites et termes implicites. Termes simples et termes complexes. — 126. Espèces de propositions : proposition naturelle, forcée, etc — 127. Proposition simple ; proposition composée. — 128. Proposition universelle, particulière. Remarques. — 129. Proposition affirmative, négative ; vraie, fausse. — 130. Espèces de propositions composées. — 131. Proposition modale, exponible, complexe. — 132. Propriétés des propositions : opposition, équivalence, conversion — 133. Loi des propositions contradictoires. — 134. Propositions contraires : leur loi. — 135. Propositions sous-contraires : leur loi. — 136. Propositions subalternes : leur loi. — 137. Equivalence des propositions : sa loi. — 138. Conversion des propositions : sa loi. — 139. Utilité de ces détails de logique.

PAGES

CHAP. VII. Du raisonnement et du syllogisme..... 208

140. Le raisonnement. — 141. Le moyen terme. — 142. Déduction ou inférence immédiate. Est-elle donnée ? — 143. Le principe d'identité fondement du raisonnement. — 144. Autres lois générales du syllogisme. — 145. Le syllogisme. Ses espèces. — 146. Eléments du syllogisme — 147. Règles du syllogisme. — 148. Figures et modes du syllogisme. — 149. Lois des figures.— 150. Y a-t-il une quatrième figure?— 151. Les modes du syllogisme.— 152. Tentatives des logiciens anglais contre la logique d'Aristote. — 153. Critique — 154. Syllogismes composés. — 155 Enthymème. — 156. Epichérème. — 157. Sorite. — 158. Le sorite n'est pas le type du raisonnement. — 159. Polysyllogisme. — 160. Dilemme.

CHAP. VIII. De l'induction 226

161. Induction et déduction. — 162. L'induction est un raisonnement. — 163. L'induction tend à la certitude. — 164. Rapports de l'induction et de la déduction. — 165. Syllogisme déductif et inductif. — 166. Observation, expérimentation. — 167. Pas d'induction sans déduction. — 168. L'induction n'a pas été inventée. Socrate, Aristote, Bacon. — 169. Espèces d'induction. — 170 Principe fondamental de l'induction — 171. Règles générales de l'induction. — 172. Opinions sur la distinction de l'induction et du syllogisme. — 173. L'induction n'a-t-elle aucune force sans le syllogisme? — 174. Conclusions contre Stuart Mill. — 175. H. Spencer.

CHAP IX. Des états de l'esprit par rapport à la vérité et en particulier de l'erreur et des sophismes..... 239

176. La science et la foi. — 177. La certitude et ses degrés. — 178. L'ignorance. — 179. L'erreur, l'opinion, le doute. — 180. Le sophisme : ses espèces 181. Sophisme de mots. — 182. Sophismes de choses. — 183. Sophismes d'induction, de déduction. — 184. Causes du sophisme et de l'erreur. — 185. Méthode morale. — 186. Classifications des sophismes. et des erreurs d'après Aristote, etc.

CHAP. X. De la démonstration 253

187. Raisonnement démonstratif, probable: absolument ou relativement. — 188. Le raisonnement probable. Appartient-il à la science?—189. Ses espèces. Raisons de convenance. — 190 Preuves d'autorité: leur rôle en philosophie. — 191. Utilité de l'histoire de la philosophie — 192. La démonstration. Pourquoi elle varie.— 193 Espèces de démonstrations. — 194 Questions qu'on peut soulever en présence d'un objet. — 195 Moyens de recherche, lieux de démonstration. — 196. L'argumentation; son utilité et ses règles.

PAGES

2° CRITIQUE

CHAP. XI. De la critique et d'abord de la vérité et de la certitude. Examen général du scepticisme..... 263

197. La critique: son objet; division. — 198. La vérité et ses espèces. — 199. La vérité et l'erreur sont dans le jugement. Y a-t-il des idées fausses? — 200. La connaissance s'achève par le jugement. Note sur la notion de vérité. — 201. Comment la vérité et l'erreur sont dans les sens. — 202. Objections. — 203. La vérité n'est possédée que par un jugement objectivement certain. — 204. Comment la certitude admet des degrés et des espèces. — 205. Objections. — 206 Du scepticisme et de ses métamorphoses. — 207. Scepticisme et dogmatisme comparés. — 208. Le mysticisme. — 209. Scepticisme universel, particulier, absolu, hypothétique. — 210. Scepticisme des sophistes, de Pyrrhon. etc. — 211. Montaigne, Bayle, Hume, Kant. Relativisme contemporain. — 212. Le scepticisme fait violence à la nature — 213. Pernicieux effets du scepticisme.— 214. Contradictions du scepticisme. - 215. On ne réfute pas directement le scepticisme. — 216 Absurdités du scepticisme. — 217. Objections.

CHAP. XII. Des critériums subjectifs ou des facultés de connaître 291

218. Objet de ce chapitre. — 219. Les facultés de connaître. — 220. Les sens externes. — 221. Critique du témoignage des sens. — 222. Conditions requises. — 223. Difficulté sur la couleur: sa réalité — 224. Conditions pour les qualités communes. — 225. Conditions pour les substances. — 226. Objections. — 227. Les sens et l'existence des corps. L'idéalisme. — 228. Conviction naturelle indéclinable. — 229. Disposition des organes. — 230. Les représentations sensibles supposent la réalité corporelle. — 231. Absurdités où tombe l'idéalisme. — 232. Conclusion contre Descartes, Malebranche. — 233. La perception externe est immédiate. — 234. Toutes les perceptions externes sont objectives. — 235. Objections. — 236. La conscience est infaillible dans ses limites. — 237. Il est absurde de douter de la conscience. — 238. Objections. — 239. Le critérium de la conscience. - 240. Le moi réel et la conscience. — 241. On se connaît soi-même par ses actes. — 242. L'intelligence est infaillible. — 243. Objections. — 244. La raison avec la mémoire, etc., est faillible. — 245. L'erreur ne vient pas des facultés mêmes. — 246. Objections.

CHAP. XIII. Des critériums objectifs ou motifs de certitude et en particulier de l'évidence 316

247. Les critériums objectifs. — 248. Nécessité d'un critérium suprême. — 249. L'évidence de l'objet. — 250. Evidence

PAGES

et certitude : objective, subjective. — 251. Définition de Descartes. Critique. — 252. Evidence intrinsèque, extrinsèque ; médiate, etc. — 253. Preuves : le critérium suprême est objectif. — 254. Conditions du critérium suprême. — 255. Objections. — 256. Les sens comme critérium. — 257 Le principe du sensualisme est faux. — 258. Les sensualistes se démentent eux-mêmes — 259. La conscience comme critérium. — 260. La foi dans la véracité des facultés — 261. L'instinct est aveugle. — 262. Le sentiment (religieux ou autre) avec l'action bonne ou la pratique du bien. Note sur le pragmatisme. — 263. La révélation divine. — 264. Objection. — 265. Le consentement général. — 266. La raison commune, le sens commun. — 267. Opinion du P. Ventura. — 268 L'idée claire et distincte de Descartes. — 269. La raison éternelle des choses. — 270. Les premiers principes. — 271. Opinion de Vico. — 272. Opinion de Rosmini. — 273. Objections.

CHAP. XIV. Des critériums extrinsèques ou de l'autorité.. 336

274. L'autorité, ses espèces. La tradition. — 275. L'histoire: monuments, documents, etc. — 276. L'autorité divine : critérium de vérité. — 277. Nécessité de la révélation pour les vérités surnaturelles. — 278. L'existence du surnaturel s'impose. — 279. Utilité de la révélation. — 280. La révélation et les vérités scientifiques. — 281 L'autorité humaine, critérium de vérité. — 282. Le scepticisme historique. — 283. Le demi-scepticisme. Critique. — 284. Nécessité de la critique historique. — 285. Autorité des savants — 286. La raison universelle. — 287. L'autorité et la science. — 288. Critique de Descartes et de Cousin. — 289. La philosophie traditionnelle et chrétienne.

CHAP. XV. Des universaux 348

290. Le traité des universaux vient en logique — 291. Définition et division de l'universel. — 292 Question à résoudre. — 293 Principaux systèmes. — 294. Nominalisme, réalisme, conceptualisme. — 295. Réfutation du nominalisme pur. — 296. Nier l'universel c'est dénaturer le langage — 297. Nier l'universel c'est détruire la science, etc. — 298. Le conceptualisme d'Abélard. — 299 Conceptualisme de Kant. — 300. Réfutation. — 301. Le réalisme exagéré. — 302. Réfutation de Platon. — 303. Réfutation des ontologistes. — 304. Guillaume de Champeaux. — 305. Le panthéisme, conséquence du réalisme. — 306. Le panenthéisme de Paul Janet. — 307. Hégel. — 308. Conclusion. — 309. Comment l'universel est objectif. — 310. Autre formule de la même doctrine. — 311. Objections.

PAGES

CHAP. XVI. Des jugements suprêmes ou premiers principes de la connaissance 365

312. Questions à résoudre. — 313. Le premier principe. — 314. Conclusion contre le transcendantalisme. — 315. Comment le principe de contradiction est le premier. — 316. Principe du milieu exclu. — 317. Forme logique du principe de contradiction. — 318. Forme positive. Critique. Principe d'identité. — 319. Opinion de Kant. — 320. Objections. — 321. Harmonie des premiers principes. Note sur les « trois vérités primitives ». — 322. Les sceptiques et le principe de contradiction. — 323. Objections. — 324. Le scepticisme et le principe de causalité. — 325. Critique de l'opinion de Kant. — 326. Le principe de raison suffisante. — 327. Les principes induits, fondés sur l'expérience. — 328. Critique de Reid. — 329. Critique de Galluppi. — 330. Critique de Hume. — 331. Le principe : le futur ressemblera au passé. — 332. Opinion de Leibniz.

CHAP. XVII. Des sciences et de leur classification..... 381

333. Importance de ce sujet. — 334. La science ; sa nature. — 335. La science du contingent. — 336. L'acte et l'habitude de la science. — 337. Vérités scientifiques. — 338. Origine de la science. — 339. Objet de la science. — 340. Fin de la science. Spéculation et pratique. Art. — 341. L'art instinctif et l'art humain. — 342. L'art et la science, l'art et la prudence. — 343. Arts libéraux, arts mécaniques. — 344. Principes de la classification des sciences. — 345. Les sciences sont inséparables des arts. — 346. Les sciences sont spécifiées par leur objet. — 347 Division fondamentale des sciences. — 348. Pas de science concrète. — 349. Les cinq sciences fondamentales. — 350. La théologie préside à toutes les sciences. — 351. Toute science plonge ses racines dans l'histoire. — 352. Examen des principales classifications. — 353. Esquisse d'une classification. Sciences simples et sciences complexes.

CHAP. XVIII. De la méthode 403

354. La méthode ; son importance. — 355. Méthode d'autorité, éclectique, etc. — 356. Analyse et synthèse. — 357. Méthode générale, méthode particulière. — 358. Règles générales de la méthode. — 359 Règles de Descartes — 360. Méthode expérimentale et rationnelle. — 361 Objections des ontologistes. — 362. Méthode de construction. — 363. Critique. — 364. Méthode d'autorité. Eclectisme — 365. Eclectisme des Pères. — 366. Critique de l'éclectisme. — 367. Emploi de l'analyse et de la synthèse. — 368. Pas de méthode unique dans les sciences. — 369. Emploi de l'hypothèse. — 370. Méthode d'invention et méthode d'enseignement. — 371. Méthode de Descartes. — 372. Critique.

PAGES

CHAP. XIX. De la méthode propre à certaines sciences : mathématiques, sciences physiques et naturelles, etc 423

373. La logique de chaque science et la philosophie. — 374. Méthode théologique, philosophique — 375. Méthode des mathématiques. — 376. L'évidence mathématique. — 377. Méthode géométrique — 378. Méthode des sciences physiques et naturelles. — 379. Les quatre méthodes de l'induction. — 380. Histoire des découvertes, logique appliquée. — 381. La classification dans les sciences naturelles. — 382. Subordination des caractères. — 383. Méthode des sciences sociales. — 384. Méthode historique. — 385. Ses règles générales. — 386. Injustice du scepticisme historique. — 387. Règles particulières.

Métaphysique.

CHAP. XX. De la métaphysique. Notions préliminaires. Des transcendantaux et en particulier de l'être 440

388. Définition et division — 389. L'ontologie. — 390. Les transcendantaux. — 391. Caractères de l'idée d'être. — 392. Objection. — 393. L'idée d'être existant est avant l'idée d'être possible. — 394. Preuves. — 395. Objection. — 396. Corollaires. — 397. Idée et affirmation du néant. Le néant n'est pas une « pseudo-idée ».

CHAP. XXI. De l'essence et de l'existence 452

398. L'essence. L'existence. — 399. Nature. Forme substantielle. Espèce. — 400. Essence logique, essence réelle. Note sur l'*Ontologie* de Mgr Mercier. — 401. Les essences sont indivisibles — 402. Les essences sont immuables. — 403. Les essences sont éternelles. — 404. Les essences sont nécessaires, — 405. Les essences sont infinies. — 406. Essences et universaux. — 407. Toute essence est-elle simple ? — 408. Plusieurs essences sont connaissables à l'homme. Note sur l'agnosticisme. — 409. L'essence réelle des choses diffère-t-elle de leur existence ? — 410. Discussion des raisons alléguées par les thomistes. — 411. Discussion de l'opinion de Suarez. — 412. Remarques. — 413. Nouvel essai d'une solution.

CHAP. XXII. De la puissance et de l'acte, et en particulier des possibles 467

414. La puissance et l'acte. — 415. Puissance réelle, logique. — 416. Puissance active, passive. — 417. Puissance obédientielle. — 418. L'acte. — 419. Acte pur. Acte premier. Acte second. — 420. Acte subsistant, non subsistant. — 421.

PAGES

Axiomes sur la puissance et l'acte. — 422. Le possible. Le néant. — 423. Possible intrinsèque, extrinsèque. — 424. Erreurs sur le possible. — 425. La possibilité des choses et l'intelligence de l'homme. — 426. La possibilité des choses et leur réalité. — 427. Toute possibilité vient de Dieu. — 428. Comment les possibles dépendent de Dieu. — 429. Critique d'Occam. — 430. Critique de Descartes. — 431. Objections. — 431 bis. Examen de l'opinion de Mgr Mercier sur la raison dernière de la possibilité des choses.

CHAP. XXIII. De l'unité et de la distinction 484

432. L'un, l'unité. La multitude. — 433. L'unité transcendante et l'unité mathématique. — 434. L'unité qui constitue les choses — 435. Espèces d'unités. — 436. Tout être est un. — 437. L'identité et la distinction — 438. La distinction et ses espèces. — 439. Similitude : peut-elle être absolue ?

CHAP. XXIV. De la vérité 492

440. La vérité. — 441. La vérité est d'abord dans l'intelligence. — 442. Examen de quelques définitions. — 443. Tout être est vrai. — 444. Objections. — 445. Il n'y a pas de fausseté absolue. — 446. Caractères de la vérité. — 447. Les ontologistes. — 448. Objections.

CHAP. XXV. Du bien et du mal ; des perfections : nécessité, simplicité, infinité, immutabilité 502

449. Le bien. Le bon. Le vrai. Le beau. — 450. Fondement et forme du bien. — 451. Tout être est bon. — 452. Remarques. — 453. Espèces de biens. — 454. Le mal. — 455. Espèces de maux. — 456. Réfutation des manichéens. — 457. Origine du mal. — 458. La bonté et la perfection. — 459. Espèces de parfaits et de perfections. — 460. L'imparfait suppose absolument le parfait. — 461. Le contingent suppose le nécessaire. — 462. Le composé suppose le simple. — 463. Le simple et le composé dans l'ordre de la connaissance. — 464. Le fini suppose l'infini. — 465. Origine de la notion d'infini. — 466. L'idée de Dieu, d'infini et d'être. — 467. Erreur de Descartes et des ontologistes. — 468. Objections. — 469. Comment le fini suppose l'infini. — 470. La créature peut-elle être infinie ? — 471. La multitude infinie. — 472. La grandeur infinie. — 473. Objections. — 474. Le muable suppose l'immuable.

CHAP. XXVI. Des catégories en général, et en particulier de la substance. — De la personne 526

475. Les catégories. — 476. Les catégories en logique et en métaphysique. — 477. Les catégories dérivent de l'être comme attribut. — 478. Justification des catégories d'Aristote.

PAGES

— 479. La substance. L'essence.— 480. Origine de cette notion. — 481. La substance est connue par l'accident. — 482. Critique de quelques définitions. — 483. Espèces de substances. — 484. Objectivité de la notion de substance. — 485. La personnalité. — 486. Distinction de la personne et de la nature. — 487. La personnalité n'est pas une négation.— 488. Objections. — 489. La personnalité et la mémoire, la conscience.

CHAP. XXVII. Des accidents en général et en particulier de la quantité, de la qualité et de la relation . 544

490. L'accident. Ses espèces. Modes accidentels. — 491. Accidents réellement distincts de la substance. — 492. Accidents absolus: peuvent-ils exister séparément — 483. Objections. — 494. L'essence de la quantité n'est pas celle de la substance. — 495. Où est l'essence de la quantité? — 496. Objections — 497. La qualité.— 498. Propriétés des qualités. — 499. Espèces de qualités. — 500. L'habitude. — 501. L'habitude est nécessaire. — 502. La relation. — 503. Espèces de relations.— 504. Il y a des relations réelles. — 505. Propriétés des relations.

CHAP. XXVIII. De l'espace et du temps 561

506 Espace et temps. — 507. Le lieu, l'espace Espace réel, imaginaire. — 508. Opinions sur l'espace. — 509. Critique.— 510. Vraie notion de l'espace. — 511 Le vide absolu est-il possible? — 512. L'espace réel est fini. — 513. Le temps; sa nature. — 414. Trois éléments du temps: passé, présent et futur — 515. Le temps de l'esprit. — 516. Dernières questions sur le temps.— 517. Critique des opinions sur le temps. — 518. Le temps et l'éternité.

CHAP. XXIX. Des causes 577

519. La cause, l'effet. — 520 Analyse de la cause. — 521. La cause et le principe. — 522. La cause et l'occasion, la condition. — 523. La cause n'est pas un simple antécédent. — 524. Origine de l'idée de cause. — 525. Division des causes. — 526. La cause efficiente; ses espèces.— 527. Les effets manifestent la cause. — 528. Conséquences. — 529. Causalité des créatures. — 530. Réfutation de l'occasionnalisme. — 531. Objections. — 532. L'action et la vertu d'agir de la créature. — 533. Objection.— 534. Autres questions.— 535. La matière première et la forme substantielle.

CHAP. XXX. De la cause finale 598

536. La cause finale; ses espèces. — 537. La fin est une vraie cause. — 538. La cause finale est distincte de la cause efficiente.— 539. Excellence de la cause finale. — 540. Universalité de la cause finale.— 541. Le hasard. La fatalité.— 542. La recherche des causes finales. — 543. La cause exemplaire ou l'idéal.

PAGES

CHAP. XXXI. Du beau 607

544. Le beau. Place de l'esthétique. — 545. Le beau est absolu. — 546. Le beau et la philosophie. — 647. Le beau, le vrai, le bien. — 548. Le beau et l'unité ; l'ordre. — 549. Caractère du beau. — 550, Les lois du beau d'après Kant. — 551. La beauté et l'utilité. — 552. Le beau idéal ; le beau réel. — 553. Beau naturel, artificiel, moral. — 554. Le beau est-il essentiellement sensible? — 555. Le sublime. L'élegant. — 556. L'esthétique. Ses lois générales. — 557. L'art pour l'art. — 558. Réalisme et idéalisme.

FIN DE LA TABLE DU PREMIER VOLUME

I von. — Imprimerie Emmanuel VITTE, rue de la Quarantaine, 18.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES

188 B58
1

Blanc
Philosophie

BINDING DO NOT
PHOTOCOPY

VOLUME 2

TRAITÉ

DE

PHILOSOPHIE

SCOLASTIQUE

PRÉCÉDÉ D'UN

VOCABULAIRE DE LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE

ET DE LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

par

ELIE BLANC

Prélat de la Maison de S. S.
Professeur de philosophie aux Facultés catholiques de Lyon

TROISIÈME ÉDITION ENTIÈREMENT REVUE ET MISE A JOUR

TOME II

COSMOLOGIE ET PSYCHOLOGIE

LIBRAIRIE CATHOLIQUE EMMANUEL VITTE

LYON
3, Place Bellecour, 3

PARIS
14, rue de l'Abbaye, 14

1909

188 658
v. 2

Columbia University
in the City of New York

LIBRARY

TRAITÉ

DE

PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE

TROISIÈME ÉDITION

DU MÊME AUTEUR :

Histoire de la philosophie et particulièrement de la philosophie con temporaine. 3 vol. in-16 de 656, 660, 656 pp. 10 fr. 50.

Manuale philosophæ scholasticæ. 2 vol. in-8° d'environ 400 pp.

Etudes sociales, précédées de l'Encyclique *Sur la condition des ou vriers.* In-16 de 473 pp. 3 fr. 50.

Le salut social par les cités chrétiennes. In-16 de 218 pp. 2 fr.

Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, à l'u sage des écoles, illustré. 2 fr. 60.

Morale et sagesse pratique en proverbes. In-8 illustré de 300 pp. 2 fr

Mélanges philosophiques (1897-1900). Gr. in-8 de 400 pp. 5 fr.

Opuscules philosophiques : Un spiritualisme sans Dieu, Examen d la philosophie de M. Vacherot. In-8 de 100 pp. Prix : 2 fr. — *Théor du libre arbitre.* In-8 de 100 pp. Prix : 1 fr. 50. — *Les nouvelles base de la morale d'après M. Spencer. Exposition et réfutation.* 1 fr. 50. — *Une leçon de philosophie tirée du langage.* 0 fr. 50.

Dictionnaire de philosophie ancienne, moderne et contemporain fort vol. in-4° couronne de 1280 col. ou 640 pages. — Prix : broché 12 fr. (Paris, Lethielleux). Le Supplément (années 1906, 1907, 1908 154 col. même format, 2 fr.

Dictionnaire universel de la pensée, alphabétique, logique et encyclop dique. Classification naturelle et philosophique des mots, des idées des choses. 2 vol. gr. in-8, à 2 col. (77 lignes) de 800 pp. chacun. — Pri brochés, séparément, 25 fr. net ; reliés en un seul volume, 30 fr.

Répertoire des auteurs et des ouvrages contemporains de langue fran çaise ou latine. Avec la collaboration de M. Vaganay. In-8 de 513 pp 6 fr. broché ; relié, 7 fr. Cette première série a paru en 1902. U plus tard paraîtra la 2e série.

Jésus-Christ et les autres personnages de l'Evangile. In-8 de 270 pp compactes. Prix : 3 fr.

Synthèse des connaissances humaines : science et lettres, 206 pp. in-8. — *Art : beaux-arts. Arts de la lutte. Sport. Jeux.* 166 pp. , in-8. — *Du bon heur et de la condition sociale. Hiérarchie ecclésiastique et civile*, 235 pp in-8. — *De l'éducation et de la culture*, 160 pp. in-8. — *De l'industrie du commerce et du transport*, 184 pp. in-8. Ces cinq volumes forme ensemble un même tout, une sorte de *synthèse sociale*, calquée sur l *synthèse des connaissances.* Prix de chaque vol.: 3 fr. Ensemble: 7 fr. 5

La Foi et la Morale chrétiennes. Exposé apologétique. 256 pp. in-8 Ouvrage de propagande. Prix : 1 fr. (Lethielleux).

L'Encyclique « Pascendi dominici gregis » et le *Décret « Lamentabi sane exitu »*. Texte latin et texte français. Suivis d'une Table alphab tique très détaillée avec renvois précis aux textes , au moyen de n méros d'ordre. 124 pp. in-8. Prix : 1 fr. 25 (Paris et Lyon, Vitte).

TRAITÉ
DE
PHILOSOPHIE
SCOLASTIQUE
PRÉCÉDÉ D'UN
VOCABULAIRE DE LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE
ET DE LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

par

ELIE BLANC

Prélat de la Maison de S. S.
Professeur de philosophie aux Facultés catholiques de Lyon

TROISIÈME ÉDITION ENTIÈREMENT REVUE ET MISE A JOUR

TOME II

COSMOLOGIE ET PSYCHOLOGIE

LIBRAIRIE CATHOLIQUE EMMANUEL VITTE

LYON — 3, Place Bellecour, 3 | **PARIS** — 14, rue de l'Abbaye, 14

1909

COSMOLOGIE

CHAPITRE XXXII

DES CARACTÈRES ESSENTIELS DU MONDE ET DE SA DISTINCTION D'AVEC DIEU. — EXAMEN DU PANTHÉISME

559. — **Place de ce traité.** — Après avoir traité de l'être en général, dans l'ontologie ou métaphysique générale, nous abordons la métaphysique spéciale, qui traite des différents ordres d'êtres. Ils se ramènent à trois : la nature ou le *monde*, l'*âme humaine* et *Dieu*. D'où la cosmologie, la psychologie et la théodicée. Nous commencerons par la cosmologie ou philosophie de la nature ; car l'attention de l'homme se porte d'abord sur les objets sensibles. Il arrive ensuite à se connaître lui-même dans ce qu'il a de meilleur et de plus intime, dans son âme, qui est l'image de Dieu.

560. **Le monde. Sciences qui s'en occupent.** — La cosmologie est donc la science philosophique du monde (1).

(1) M. Nys préfère restreindre la cosmologie aux corps inanimés : « La cosmologie, dit-il, est l'étude philosophique du monde inorganique. » (*Cosmologie*, 1903).

Le nom de monde, *mundus* en latin, *cosmos* en grec, a été bien choisi. Il signifie, en effet, l'ordre, l'arrangement, la belle disposition des choses qui a changé le chaos primitif en cette demeure spacieuse et magnifique où passent les générations (1). Le monde fut créé en un moment ; mais Dieu paraît avoir employé bien des siècles à débrouiller les éléments confus et à les combiner pour en faire le séjour orné et le riche patrimoine de sa créature raisonnable : *Perfecti sunt cœli et terra, et omnis ornatus eorum*, dit la Genèse (2).

Une foule de sciences traitent de la nature ; mais seule la cosmologie s'en occupe au point de vue philosophique : elle explique le monde par ses premières causes, elle cherche ses origines et sa dernière fin. Les principes sur lesquels elle s'appuie sont métaphysiques : par eux elle féconde l'expérience et toutes les données positives qui lui sont fournies par les autres connaissances. On ne saurait donc la confondre même avec les plus générales d'entre elles : la cosmographie, la cosmogonie, la géologie, etc.

La cosmographie décrit le monde, les astres et leurs révolutions ; l'astronomie détermine les lois de tous ces grands mouvements : mais ces sciences s'arrêtent à l'état présent du monde ou du moins se bornent aux antécédents sensibles des choses. Ce n'est pas à elles de déterminer les premiers éléments des corps, la première origine et la dernière fin.

La cosmogonie s'attache à l'histoire de la formation du monde ; elle décrit les temps qui s'écoulèrent avant l'apparition de l'homme : mais elle sortirait de son domaine, si elle traitait de la création, ou si elle affirmait l'éternité de la matière et agitait d'autres questions de pure métaphysique.

(1) « *Mundus*, ayant les deux sens d'ornement, bon arrangement et de monde, est la traduction du grec κόσμος, qui a aussi ces deux sens. Dans κόσμος, le sens d'orner, d'arranger est le premier, et celui du monde est secondaire, dû, suivant Plutarque, aux pythagoriciens, qui considéraient le monde comme un arrangement. La même idée a déterminé l'emploi latin de *mundus* ; au sens de monde, il se trouve dès Ennius et Plaute. » (Littré, Dictionn. V° Monde).

(2) Cf. S. Th. *Summa theol.* Ia, q. 70.

La géologie décrit la formation du globe et l'état de ses diverses couches ; mais elle ne tranche par elle-même aucune question philosophique. Il en est de même de l'histoire naturelle, de la biologie, de la physiologie ; car elles n'atteignent que les formes et autres manifestations de la vie. Seule, la philosophie peut traiter de la vie en elle-même ; les substances, les natures, les premiers principes lui appartiennent. Et il serait particulièrement injuste que certains savants, après avoir regardé comme chimérique l'objet même de la métaphysique, prétendissent le découvrir et le définir, sans sortir des sciences physiques et naturelles dont ils sont les interprètes.

561. **Division de la cosmologie**. — La cosmologie se divise en trois parties. Dans la première, nous traiterons du monde en général (ses caractères, son origine, sa fin, ses lois) ; dans la seconde, des corps inorganiques (leurs premiers principes et leurs principaux accidents : quantité, qualité) ; dans la troisième, des corps vivants (vie en général : vie végétale et animale). Nous procéderons ainsi du général au particulier, du moins au plus composé. Nous ne dirons rien de l'existence même du monde corporel niée par les idéalistes : nous l'avons établie en réfutant le scepticisme et l'idéalisme (chap. XI et XII).

Au sujet du monde en général, nous étudierons d'abord ses caractères essentiels, ceux qui empêchent de le confondre avec Dieu ; ensuite son origine ou la création et sa fin dernière, ses lois générales, avec la possibilité du miracle et celle de l'évolution. De là des chapitres importants. Voici la thèse qui résume le premier :

THÈSE. — *Le monde est composé — muable — fini — contingent — et essentiellement dépendant. — Il est donc*

absurde de supposer, avec les panthéistes, qu'il a même être, même nature, même substance que Dieu.

562. — **Le monde est composé.** — Il l'est de plusieurs manières, disons même de toutes : 1° Il est composé comme *être* ; car son essence n'est pas son existence, c'est-à-dire qu'il ne lui est pas essentiel d'exister : il existe, mais il pourrait ne pas être, et l'on conçoit parfaitement que chacune de ses parties et que toutes ensemble n'aient jamais été.

2° Il est composé ensuite dans son *essence* ; car il résulte de matière et de forme : chacune de ses parties est altérable, corruptible, sujette à des transformations profondes ; en particulier, les êtres vivants sont engendrés, périssables, mortels.

3° A plus forte raison le monde est-il composé *accidentellement*, c'est-à-dire fait de substance et d'accident, comme le prouvent toutes les transformations accidentelles, toutes les modifications sans fin qui affectent les corps. En ce qui concerne la quantité, elle est divisible indéfiniment, et avec elle se multiplient les parties du monde, sans qu'on puisse assigner la limite de cette multiplication. D'ailleurs, sans recourir à d'autres divisions possibles, *le nombre des individus* dont se compose le monde est incalculable. Qui comptera jamais les plantes, les animaux, les hommes, les étoiles du ciel, les grains de sable du désert ? Et cette composition numérique, toujours instable, puisque les individualités corporelles ne font que passer sur la scène, ajoute encore aux compositions précédentes ; elle fait du monde et de toute la nature quelque chose d'infiniment complexe, qui se décompose, se divise se subdivise toujours, de quelque côté qu'on le considère, et aussi loin que peut se porter l'imagination.

563. **Le monde est muable, changeant.** — Changer, c'est se transformer, c'est passer d'une forme à l'autre, d'un état à un autre état, c'est perdre ou acquérir quelque perfection. Donc les choses sont d'autant plus sujettes au changement qu'elles offrent une composition plus grande. Or, nous venons de le voir, le monde est d'une merveilleuse complexité. Il est donc muable sous tous les rapports. Et, de fait, la nature nous offre le spectacle des plus grands changements : lieu, état, forme, qualité, chaleur, lumière il n'est rien sur quoi le changement n'ait toujours prise ; tout devient perpétuellement. Et les changements présents ne sont rien à côté de ceux que la science nous découvre dans le passé et nous laisse entrevoir dans l'avenir. Ceux-ci défient tous les calculs. Il fut un temps où la terre était inhabitée ; la chaleur eût consumé les êtres vivants ; les éléments les auraient broyés dans leurs tourbillons ou ensevelis sous leurs avalanches. Depuis ce chaos primitif jusqu'à la destruction finale et au renouvellement qui la suivra, que de phases diverses et de révolutions, auprès desquelles les plus grands changements actuels sont comme un repos pour la nature ! Son mouvement est perpétuel et toujours formidable ; le moindre de ses écarts, un simple tremblement de terre, pourrait nous anéantir.

564. **Le monde est fini.** — Comment le nier, puisque l'infini ne peut résulter du fini (v. n. 464), et que le monde est composé de parties dont chacune est finie en elle-même ? Chaque partie du monde, en effet, est finie dans sa quantité, car on peut la mesurer. Elle est finie, à plus forte raison, dans sa perfection, dans son être même ; car toute perfection que nous observons dans la nature est spécifiée, limitée, circonscrite, elle comporte certains actes et en exclut certains autres ; la créature ne peut avoir tout à la fois la perfection du marbre, celle de la plante et celle de l'animal, celle de l'oiseau comme celle du mammifère. Chaque chose est parfaite *dans son genre* : c'est dire qu'aucune n'est parfaite absolument.

Autre preuve. Puisque le monde est composé de parties, celles-ci sont finies absolument ; car toute partie est perfectionnée par le tout, déterminée par le tout auquel elle

se rapporte. Or, l'infini ne peut être perfectionné, déterminé par un autre que lui-même. Il ne peut donc être la partie de rien, le rôle de partie lui répugne.

Autre considération. Le monde est corporel. Or il est impossible qu'un corps soit le plus noble des êtres, la plus noble des réalités, c'est-à-dire l'absolu, l'infiniment parfait (1). La matière, en effet, exclut certaines perfections ; alors même qu'elle devient l'organe de la sensibilité et que par la sensibilité elle prête son concours à l'intelligence, elle retarde celle-ci en même temps qu'elle la seconde, elle l'oblige de quelque manière à accepter ses conditions et une certaine infériorité. Bref, ni un corps, ni rien de corporel, ni même rien de lié à un corps dans une même nature, ne peut être *infini en perfection*.

Le monde ne peut pas même être infini en quantité. Au reste, qu'en résulterait-il? La quantité infinie n'en serait pas moins finie comme être ou perfection. Fût-il infini en dimension, l'océan ne changerait pas de nature et, bien loin d'être Dieu, il ne vaudrait pas même la plus humble pensée. (Cf. Tome I, n. 470-473.)

565. **Le monde est contingent.** — Le monde, en effet, est composé dans son *être* même, comme nous le disions en commençant : il est composé d'essence et d'existence, de puissance et d'acte, c'est-à-dire qu'il n'est pas de son essence d'exister, il pourrait ne pas être. La contingence du monde se prouve par là même que la non-existence du monde ne répugne pas ; cette non-existence est si peu inconcevable, quoi qu'en disent ceux qui affirment la nécessité du monde, que nombre de philosophes ont nié la réalité des corps et cherché à tout expliquer par des apparences.

Au reste, chaque partie du monde est contingente, elle pourrait ne pas être. Et de fait tous les individus meurent

(1) Cf. S. Th. Ia, q. 3, a. 1.

successivement, ils sont remplacés par d'autres ; à une époque, l'homme n'était pas ; plus anciennement, la vie n'avait pas encore paru sur le globe. Notre globe lui-même n'est pas plus nécessaire dans le ciel qu'un grain de sable au bord de la mer. Il en est de même de chaque partie de l'univers. Mais l'univers ne peut pas être absolument nécessaire, si aucune de ses parties ne l'est. Bref, les parties de l'univers ne sont nécessaires que relativement les unes par rapport aux autres : le soleil par ex. est nécessaire à la terre. Donc l'univers entier n'est pas nécessaire absolument, c'est-à-dire qu'il est contingent.

566. **Le monde est essentiellement dépendant.** — C'est une conséquence inévitable. Si le monde n'existe pas par lui-même ou son essence, s'il est contingent, il a dû recevoir son existence d'un autre, dont il dépend par cela même. S'il est fini, comment ne dépendrait-il pas de l'infini, qui, tout en lui communiquant la perfection, la lui a mesurée? S'il est muable et s'il change de fait, comment ne dépendrait-il pas de la cause de ces changements? S'il est composé, comment ne dépendrait-il pas de ses composants et surtout de la cause qui les a réunis en un même tout (1)?

567. **Conclusion.** — On voit par là comment toutes les affirmations particulières que nous venons d'établir s'enchaînent et se fortifient mutuellement ; chacune est inséparable des autres. Le monde est contingent? Donc il est dépendant... muable... fini, etc. Le monde est muable? Donc, il est limité, dépendant, contingent, etc. Bref, les caractères essentiels du monde sont liés entre eux comme les attributs divins: les perfections s'appellent les unes les autres ; de même les imperfections (Cf. Métaph. Des perfections, chap. XXV.)

(1) « Omne compositum causam habet » (Ia, q. 3, a. 7.)

568. **Le panthéisme.** — On voit aussi combien il est absurde de supposer avec les panthéistes, que le monde a même être, même nature, même substance que Dieu. Erreur séduisante autant que pernicieuse, le panthéisme a trouvé des partisans à toutes les époques. On peut le réfuter en théodicée, car il détruit la vraie notion de Dieu; on peut aussi bien le réfuter en cosmologie, car il détruit la vraie notion de la nature.

D'une manière générale, le panthéisme (v. Vocab.) consiste à nier la distinction essentielle de Dieu et du monde. Dans cette erreur, les différences des êtres consisteraient en de pures modifications, voire même de simples phénomènes, de pures apparences ; ce seraient en tout cas de simples développements d'une réalité fondamentale. *Dieu serait tout* et *tout serait Dieu*. De ces deux formules, plusieurs panthéistes préfèrent la première ; ils absorbent Dieu dans la nature. Les autres préfèrent la seconde et absorbent la nature en Dieu. Ceux-ci sont des théistes et des mystiques égarés ; ceux-là penchent plutôt vers le naturalisme et l'athéisme qui en est la suite : ainsi Diderot et Gœthe. Les uns et les autres nient la création ou la dénaturent. Mais nous devons mieux préciser les formes du panthéisme.

569. **L'émanation. Panthéisme indien.** — Pour expliquer la nature sans la création proprement dite, il y a d'abord l'hypothèse de l'émanation ; la nature sortirait de Dieu comme l'arbre de son germe, comme le fil du ver à soie, comme l'eau de la nuée. Après s'être séparées de la substance divine, les choses retourneraient à leur point de départ. Tel est le panthéisme indien. Brahma tire tout de lui-même, et la perfection des créatures consiste à retourner à leur principe et à se perdre en lui. Les Perses substituent Zervane-Akérène (le temps sans limites) à Brahma : tout procède de lui par Ormuzd, principe du bien, et par Ahriman, principe du mal. Les Gnostiques reproduisirent les mêmes erreurs : Dieu produirait de sa

substance un premier génie, le plus grand de tous, qui en produirait un second, moins parfait que lui, et ainsi de suite jusqu'aux extrémités de l'être. Dieu ramènerait ensuite par la rédemption tout ce qui est sorti de lui. Les néo-platoniciens n'ont guère fait que combiner ces erreurs avec l'idéalisme.

570. **Panthéisme réaliste.** — D'autres panthéistes, avec Spinosa, ne voient dans la nature que des modes réels de l'infini, qui se développerait de deux manières et suivant deux lignes parallèles, comme *pensée* et comme *étendue*: de là les esprits et les corps. A ce panthéisme se ramène assez bien celui de l'école d'Elée et des Stoïciens. Xénophane comprend mal ce principe : *Rien ne se fait de rien*. Parménide confond l'objet de la pensée avec le sujet. Les Stoïciens (Zénon, Cléanthe) regardent Dieu non seulement comme le principe du monde, mais encore comme sa cause formelle, motrice, vivifiante. Dieu serait l'âme du monde ; la nature serait comme un animal divin : *Mens agitat molem et magno se corpore miscet*, a dit le poète, en traduisant cette pensée. Et pour employer une autre comparaison, que les matérialistes et naturalistes de ce temps goûteraient mieux, Dieu serait comme un éther fort subtil remplissant tous les espaces et constituant même toutes choses dans leur fond, reliant ainsi toute la nature pour n'en faire qu'un seul et même tout.

A ce panthéisme on peut ramener encore celui des réalistes exagérés du moyen âge : Scot Erigène, Amaury de Chartres, David de Dinan, qui furent amenés, par leur réalisme, à ne voir au fond de la nature qu'un seul et même être, dont tous les autres ne seraient que des espèces, ou plutôt des modifications ; car il n'y a pas de différence en dehors de l'être en général.

571. **Panthéisme idéaliste. Sa forme contemporaine.** — Enfin le panthéisme revêt une troisième forme, l'idéalisme. La nature ne serait pas même un ensemble de modes ayant

l'infini pour sujet : la nature serait une illusion, une apparence, un phénomène complexe qui manifesterait et expliquerait une seule réalité, l'être absolu. Ce panthéisme est celui de Fichte, de Schelling, de Hegel, et aussi de Cousin, qui essaya plus tard de s'en dégager (1).

Telles sont les principales formes du panthéisme ; elles n'ont rien de bien précis, et l'on conçoit que les mêmes panthéistes puissent hésiter souvent entre l'une ou l'autre. Après un examen général du système, nous réfuterons les panthéistes les plus célèbres, en critiquant leurs principales opinions.

572. **Réfutation générale du panthéisme.** — Toutes les formes du panthéisme ont cela de commun qu'elles affirment une identité de substance, ou d'être et d'essence, ce qui revient au même, entre Dieu et le monde. Soit que le monde émane de la substance divine, soit qu'il modifie Dieu, soit que le fond de tous les êtres leur soit réellement commun et ne diffère pas de l'infini, il restera toujours qu'il y a une même substance ou une même essence ou un même être et une même réalité qui est à la fois nature et Dieu, fini et infini, etc. Or, c'est là une absurdité à laquelle le panthéisme n'échappera pas, malgré toutes les subtilités dont il s'enveloppe.

1° Car les caractères essentiels du monde et ceux de Dieu s'excluent mutuellement. D'un côté le monde est essentiellement composé, changeant, fini, contingent, dépendant ; de l'autre côté Dieu est essentiellement simple, immuable, infini, nécessaire, indépendant. On conçoit

(1) M. Bergson, qui s'est distingué parmi les idéalistes de ce temps, le présente d'une manière un peu nouvelle (V. par ex. l'*Evolution créatrice*). Le néant lui paraît une pseudo-idée ; il n'y aurait pas eu de création proprement dite ; de plus l'être consisterait uniquement dans le devenir, le mouvement, la vie, la conscience, la pensée. Tout son système est construit en dépit du principe de contradiction, qui résulte des deux idées fondamentales d'*être* et de *néant*.

bien de quelque manière que Dieu, dans sa bonté, ait pu s'incarner. Mais on ne conçoit pas que Dieu ait pu se confondre avec la nature pour former une même essence, une seule réalité. Sans doute Jésus-Christ est à la fois Dieu et homme, divin et humain, mais par deux natures, deux substances distinctes : il y a en lui la divinité et l'humanité. Ce qui est inconcevable et absurde, c'est de dire qu'il y a au fond des choses une même réalité qui constitue le composé et le simple, le contingent et le nécessaire, le fini et l'infini, le temporel et l'éternel, le corps et l'esprit, etc. Accumulons ici dans une même essence toutes les oppositions dont l'univers nous donne le spectacle, mais en divers sujets : le vice et la vertu, la sainteté et le crime, la beauté et la laideur, etc., et nous aurons quelque idée de l'absurdité irrémédiable du panthéisme : c'est un monceau de contradictions. En vérité, pour être panthéiste, il faut, avec Hégel, soutenir que l'être et le néant ne font qu'un.

2° Outre le principe de contradiction, le panthéisme nie encore cette vérité de fait, que notre personne, notre moi est absolument distinct du reste de l'humanité, du reste de la nature, et surtout qu'il n'est pas Dieu.

3° En n'admettant qu'une seule substance, qui se développe nécessairement, il nie de même le libre arbitre, le mérite et le démérite. Dieu seul ou la nature, qui ne fait qu'un avec lui, devient la cause de nos actions ; un ordre physique et fatal remplace l'ordre moral.

4° Enfin le panthéisme détruit la religion dans son principe ; car il n'y a pas de religion proprement dite sans un Dieu distinct de la nature intelligente qui lui doit l'adoration. Ou bien le panthéiste absorbe la nature en Dieu et alors il professera, avec les néo-platoniciens, le mysticisme le plus superstitieux et même le plus effréné ; ou bien il absorbera Dieu dans la nature, et alors il professera pour celle-ci une sorte de culte, qui équivaudra à l'athéisme. Et tel est bien le caractère que revêt, en effet, aujourd'hui le panthéisme, quand il évite les superstitions du spiri-

tisme. C'est donc avec raison que l'Eglise a condamné le panthéisme (1) comme un système irréligieux, quoiqu'on ait cherché à représenter certains panthéistes tels que Spinosa, comme les plus religieux des hommes. — A cette réfutation générale, ajoutons quelques remarques critiques sur les systèmes panthéistes les plus connus.

573. **Panthéisme de Spinosa. Critique.** — Spinosa définit la substance ce qui est en soi, ce qui est conçu par soi. De cette définition il conclut qu'une substance ne peut être produite par une autre et que partant la substance est infinie et unique. Donc Dieu seul existe, au fond ; toute la nature n'est qu'une modification de Dieu. Cependant la nature s'offre à nous de deux manières, sous deux modes divers, comme *étendue* et comme *pensée* : de là les corps et les esprits.

Critique. — Spinosa abuse de la méthode *a priori* et de la méthode géométrique, qu'il transporte indûment en philosophie (v. n° 368 et 377). Il entend mal la définition de la substance donnée d'une manière équivoque par Descartes et il en déduit le panthéisme : il n'est pas étonnant que d'un principe faux découlent ensuite et, pour ainsi dire, géométriquement des conclusions absurdes. Spinosa prend la substance pour ce qui est *en soi* et *par soi* ; or, cette définition ne convient qu'à la substance divine : de là le panthéisme (2). La substance finie est ce qui existe

(1) V. par ex. Alloc. *Maxima quidem*, 9 jun. 1862. — L'Encyclique *Pascendi* (8 sept. 1907) signale le panthéisme comme étant l'aboutissant naturel des erreurs modernistes : le symbolisme, l'immanentisme, la théorie de l'inconnaissable, objet de la foi.

(2) Remarquons cependant que, dans un mémoire présenté au Congrès d'Heidelberg, 1908, M. Victor Delbos a essayé de montrer que le panthéisme de Spinosa découle de sa définition de *Dieu* et non pas de sa définition de la *substance* (La notion de substance et la notion de Dieu dans la philosophie de Spinosa. *Revue de métaph.*, 1908 novembre p. 783-8). Quoi qu'il en soit, le panthéisme de Spinosa n'en est pas lui-même changé.

en soi, mais dépend d'un autre quant à l'existence. Le système de Spinosa encourt ensuite toutes les contradictions du panthéisme. On ne conçoit pas une même substance qui soit à la fois pensante et étendue, spirituelle et matérielle, simple et composée, infinie et finie, etc. Le spinosisme est incompatible en principe avec la liberté, la morale, la religion. Ce qu'on raconte de l'honnêteté et du mysticisme de Spinosa n'excuse point son système.

574. **Fichte.** — Le panthéisme idéaliste allemand est né du kantisme, mais il ne s'est développé qu'avec les successeurs de Kant. Voici la doctrine de Fichte. Il n'y a rien de réel et de substantiel que le moi pur, le moi pensant ; le reste n'a de réalité qu'autant qu'il est connu du moi et affirmé par lui. Le principe premier et absolu de la science est celui-ci : Je suis, ou moi = moi, A=A. Par ce principe le moi *se pose* absolument (*thèse*) ; cet acte est spontané, primitif, essentiel ; le moi se pose, car juger c'est agir. Ce moi pur, après avoir pris conscience de lui-même, se limite et *s'oppose* le *non-moi* comme objet, c'est-à-dire le monde (*antithèse*). Mais l'objet et le sujet pensant ne font qu'un en réalité : reconnaître leur identité c'est faire la *synthèse* de l'un avec l'autre.

Critique. — Bornons-nous aux points suivants : 1° Il n'y a pas de principe unique de la science humaine : nous l'avons démontré en logique (v. n. 314). La science transcendante que nous propose Fichte est donc une chimère. — 2° Il suppose que la science ne peut être obtenue que par l'identité de l'objet et du sujet ; d'où il suivrait que pour connaître le monde et Dieu il faudrait être l'un et l'autre. Mais c'est là une erreur. La science est possible par l'image ou l'idée que nous nous formons de la nature et de Dieu sous l'action des objets et par le raisonnement. — 3° Toutes les affirmations principales de Fichte sont gratuites et absurdes. Comment le moi peut-il se poser et se produire lui-même? Et puis, est-ce que juger et agir ne font pas deux, bien que le jugement soit une espèce d'acte?

Porter un jugement, ce n'est pas l'exécuter. Comment ensuite le moi pur, qui est infini, se poserait-il des limites en s'opposant le non-moi? La conscience ne nous témoigne rien de tel, elle proteste même contre cette identification de notre moi avec la nature et avec Dieu.

575. **Schelling**. — Schelling identifie le monde et Dieu non plus dans le moi qui les pense, mais dans l'*absolu*, qui est supérieur au moi. Cet absolu est connu immédiatement par l'esprit, qui en a l'intuition. Il contient tout en lui, et, malgré toutes les oppositions, tout en lui ne fait qu'un. C'est pourquoi l'absolu est à la fois esprit et matière, sujet et objet, être et connaître, fini et infini. En lui l'ordre réel se confond avec l'ordre idéal, l'unité avec la pluralité, le moi avec le monde. Il est l'*indifférence des différents*. Il n'y a même que l'absolu qui existe, car le reste n'a pas de réalité en dehors de lui ; seulement, l'absolu s'explique par le relatif, Dieu s'explique lui-même, d'implicite il devient explicite et personnel.

Critique. — Ici mêmes contradictions et mêmes affirmations gratuites que précédemment. Cet absolu est à la fois esprit et corps, fini et infini, d'impersonnel il devient personnel, c'est-à-dire qu'il n'est pas même parfait et vraiment Dieu. Ensuite comment nous prouve-t-on que cet absolu existe seul, qu'il n'y a pas de réalité autre que la sienne? Comment nous prouve-t-on que nous en avons l'intuition? A coup sûr la conscience n'en dit rien, elle dit plutôt que notre moi est essentiellement distinct de Dieu ; elle nous apprend encore que nous sommes libres, ce que la philosophie de Schelling n'admet pas.

576. **Hegel**. — Le panthéisme idéaliste a été représenté surtout par Hegel. Au lieu de partir du *moi*, comme Fichte, ou de l'*absolu*, comme Schelling, il part de l'*idée pure*. C'est elle qui est la seule réalité. Au lieu de tout ramener à la psychologie ou à l'ontologie, il ramène tout à la logique. Cette science de l'idée est, d'après lui, la science transcendante : « Il est temps, dit-il, de transformer la science logique, qui constitue la vraie métaphysique, la philosophie spéculative pure. » La logique, science universelle d'après Hegel, est divisée en trois parties : 1° la logique de l'intellect, qui aboutit à cette *thèse* : l'être existe et le néant n'existe pas ; 2° la logique de la raison négative, qui aboutit à cette *antithèse :* l'être n'existe pas et le néant existe ; 3° la logique de la raison positive, qui aboutit à cette *synthèse :* l'être est et n'est pas ; le néant n'est pas et il est. De prime abord, en effet, les choses nous paraissent fort simples et nous disons par ex. : Cet homme est bon, ou : Cet homme est mauvais. Mais, passé ce moment *abstrait*, comme Hegel l'appelle, nous arrivons au moment *dialectique*, où nous voyons que cet homme a du bon, s'il est mauvais, et du mauvais s'il est bon : alors, nous contredisons notre première affirmation. Vient enfin le moment *spéculatif*, où nous convenons que cet homme est à la fois bon et mauvais. Le commun des esprits ne dépasse pas le premier moment; ceux qui progressent et raisonnent arrivent au second; les philosophes arrivent au troisième. La théodicée d'Hegel est digne de sa logique, ou plutôt elle aussi ne diffère pas de cette logique. Le dieu hégélien est une idée pure, une abstraction, un absolu négatif ; l'être de ce Dieu n'est pas fixe, immuable, mais il se transforme : *Dieu devient*.

Critique. — Déjà, en logique, nous avons répondu à ces rêveries. Ajoutons seulement quelques remarques : 1° Il est absurde de réduire toute réalité à l'idée, et la métaphysique à la logique. La logique est par elle-même la moins réelle des sciences : elle a pour objet la manière dont nous connaissons les choses plutôt que les choses elles-mêmes (v. n° 18) ; si elle n'introduisait pas dans les plus hautes sciences, elle serait inutile. De même si l'idée n'était pas objective, c'est-à-dire si elle n'exprimait pas autre chose qu'elle-même, il serait vain de s'en occuper.

2° Ensuite quelle prétention absurde de mettre l'idée au-dessus de la substance, au-dessus de l'être, de regarder

comme absolu ce qui est essentiellement relatif, ce qui est image, expression et comme l'ombre de la réalité ! S'il y a quelque chose d'absolu c'est l'être, et non l'idée. L'idée d'être est première comme *idée*, mais non comme *chose*. L'être est donc ce qu'il y a de premier. Mais, pour peu que l'esprit considère ensuite avec quelque profondeur, il distingue bientôt l'être par soi et l'être contingent, l'être substantiel et l'être accidentel, etc. Tout se ramène à l'unité, mais par voie d'*analogie*, et non par voie d'*identité*. La *philosophie de l'identité* tombe nécessairement dans le panthéisme et ses contradictions.

3° Les contradictions du panthéisme hégélien sont particulièrement révoltantes ; elles proviennent toujours de la confusion des choses, de ce qu'on leur prête toujours une même réalité. Parmi les êtres, les uns sont réels et les autres simplement possibles, les uns subsistent et les autres ne subsistent pas, les uns sont corps et les autres sont esprits, etc. En affirmant qu'ils se rencontrent dans une même réalité fondamentale, il faut dire qu'ils sont et ne sont pas, qu'ils subsistent et qu'ils ne subsistent pas, qu'ils sont esprits et matière. Surtout il faut confondre Dieu avec cet être terne, froid, indéterminé de la logique et de la métaphysique générale qui se réalise de mille manières dans la nature. C'est ce qu'il y a de plus monstrueux dans le système de Hégel, et ce que lui empruntent la plupart de nos panthéistes modernes, parmi lesquels on peut compter des philosophes ou des écrivains tels que Michelet, Pierre Leroux, Saint-Simon, Schopenhauer, Ed. de Hartman, Vacherot (1), M. Bergson (2), etc. Examiner les doctrines de chacun d'eux, ce serait se condamner à des répétitions inutiles ou faire l'histoire de la philo-

(1) Voir *Un spiritualisme sans Dieu, Examen de la philosophie de M. Vacherot.*

(2) Voir l'*Examen de l'« Évolution créatrice »*, de M. Bergson, dans la *Pensée contemporaine*, 1907 décembre, p. 167-179, 5e année.

Voir aussi l'étude critique de M. Bonnifay, sur le même ouvrage (*Ibid.*, 5e année, p. 493-507 et 555-573.)

sophie contemporaine. Résolvons plutôt les principales objections.

§ 577. **Objections.** — 1° En ce qui concerne les caractères essentiels du monde, nous avons souvent conclu des parties au tout, de cette manière par ex. : Puisque chaque partie du monde est contingente, muable, finie, le monde entier offre les mêmes caractères. Or c'est là un sophisme. Dira-t-on que les hommes ne peuvent bâtir une ville, constituer une société, parce que nul ne le peut ?

Rép. — Ce n'est pas un sophisme de conclure de la partie au tout, lorsque la partie est considérée non plus comme partie, d'une manière accidentelle, mais dans sa nature même. Ce n'est pas un sophisme de dire par ex. : Chaque homme est mortel ; donc, tous les hommes sont mortels. Ainsi avons-nous fait dans nos arguments.

2° Nous ne connaissons pas toutes les parties du monde. Donc, nous ne pouvons savoir s'il n'y a rien de nécessaire, d'infini, etc.

Rép. — Nous n'avons considéré, il est vrai, que cette partie du monde qui tombe sous notre expérience ; mais nous l'avons considérée dans sa nature même et non seulement dans ses accidents. Donc nous avons pu par une induction légitime, généraliser nos conclusions. Il peut se faire qu'il y ait des cieux immuables, des sphères célestes qui présentent d'autres caractères que la nôtre ; mais cette immutabilité ne sera que relative, les caractères que nous avons signalés tiennent à la nature même des choses.

3° L'infini est ce hors de quoi il n'y a rien. Or, il n'y a rien hors du monde. Il est donc infini.

Rép. — Cette définition de l'infini n'est pas exacte. Bien que le monde soit fini, il n'y a rien hors de lui, et il ne devient pas pour cela infini d'aucune manière, ni en quantité, ni encore moins en essence ou perfection. L'infini est ce en dehors de quoi il n'y a rien et il ne peut rien y avoir de même essence ou perfection : voilà le seul sens vrai de la proposition avancée.

4° Mais on insiste en disant : Si l'infini n'absorbait pas le fini, il pourrait croître; car l'infini et le fini réunis sont plus grands que l'infini seul.

Rép. — L'infini à lui seul est aussi grand que lui-même et que tous les finis possibles. Ce que le fini ajoute à l'infini, c'est seulement une pluralité d'êtres ; mais il ne fait fait pas qu'il y ait plus de perfection et de réalité absolue.

5° Ou Dieu contient le monde, ou bien il ne le contient pas. S'il contient le monde, il ne fait qu'un avec lui ; s'il ne le contient pas, il n'est pas infini, il n'est pas Dieu.

Rép. — Dieu contient le monde et toutes ses perfections non pas *formellement*, c'est-à-dire comme étant la somme de tout ce que le monde contient, mais *éminemment*, comme cause et perfection absolue. Il le contient aussi d'une autre manière, par son immensité, mais non pas à la manière de l'espace, qui n'a pas d'autre fondement de réalité que les corps ou plutôt que leurs dimensions.

6° On peut admettre une série infinie de causes et d'effets qui se sont succédé et se succéderont toujours, par ex. une infinité de générations d'hommes et de plantes, ou tout au moins une infinité de jours. Bref, pourquoi le monde ne serait-il pas éternel? Mais s'il est éternel, il ne dépend que de lui-même.

Rép. — Sans nous prononcer de nouveau sur l'impossibilité d'une quantité infinie, dimension ou durée (v. Métaph., 470-473), il nous suffit de répondre que même un monde infini comme quantité serait fini en lui-même et dépendant de Dieu quant à son existence. Toute la série infinie qu'on suppose serait aussi incapable de se donner l'existence que chaque être en particulier. L'éternité du monde ne serait qu'un temps sans fin, et le temps sans fin n'entraîne aucune perfection divine (v. chap. XXVIII, de l'Espace et du Temps).

7° Voici ce que dit Spinosa : « J'entends par *substance* ce qui est en soi et est conçu par soi ». Donc, il n'y a qu'une substance, Dieu et la nature ne font qu'un.

Rép. — La substance est ce qui est en soi et est conçu

par soi, c'est-à-dire indépendamment d'un sujet ; mais il n'est pas nécessaire que la substance soit conçue comme indépendante de toute cause d'existence.

8° Une substance, dit encore Spinosa, ne peut pas en produire une autre, parce que la substance existe par elle-même et parce que rien ne se fait de rien. Il n'y a donc qu'une substance.

Rép. — Il est faux, nous l'avons dit, qu'il soit de l'essence la substance en général d'exister par elle-même. Quant à la possibilité de la création et au vrai sens du principe : *Rien ne se fait de rien*, nous l'expliquerons en traitant de la création.

CHAPITRE XXXIII

DE L'ORIGINE DU MONDE ET DE LA CRÉATION

Après avoir déterminé les caractères essentiels du monde et établi sa distinction d'avec Dieu, il faut chercher son origine. Il n'est pas d'hypothèse que les philosophes n'aient imaginée à ce sujet.

578. **Opinions sur l'origine du monde**. — 1° Thalès, Anaximène, Anaximandre regardèrent la matière comme éternelle et douée essentiellement de force : celle-ci serait le principe et du mouvement et de la vie. La matière et la vie seraient donc naturellement inséparables : toute matière serait comme un germe ou du moins comme un principe actif de vie. Cette doctrine est appelée pour cela *hylozoïsme*. Mais c'est une erreur de confondre la force et la vie, le mouvement local et le mouvement vital. L'activité est essentielle à tous les corps, mais non pas la vie.

2° Leucippe, Démocrite, Epicure supposèrent que la matière est composée d'atomes éternels, d'abord isolés et confondus dans le chaos. Les atomes se séparèrent ensuite, se groupèrent avec ordre et le monde actuel apparut. Cette opinion ne diffère guère de la précédente et les matérialistes modernes n'ont fait qu'y revenir pour la développer.

3° Platon comprit, après Anaxagore, que le monde était inexplicable sans une intelligence ; mais l'Esprit que

reconnaît Platon est seulement l'ordonnateur du monde, il n'est pas créateur de la matière dont le monde est fait. Il ne paraît pas, en effet, quoi qu'en disent quelques interprètes bienveillants, que Platon ait connu la création.

4° Aristote connut moins encore le vrai Dieu. D'après lui, le monde aurait toujours existé comme il est ; il n'aurait pas été formé par une divine sagesse. Dieu serait placé comme au centre des choses, les attirant toutes à titre de souverain bien, mais sans les gouverner par sa Providence. Son traducteur moderne, Barthélemy-Saint-Hilaire, n'interprète pas favorablement sa doctrine sur ce point et sur quelques autres non moins importants.

5° Avec les Pères de l'Eglise la doctrine sur l'origine du monde, déjà dessinée dans Platon, s'achève et se fixe. Dieu est le Créateur de la matière, l'Ordonnateur du monde et la Providence universelle à laquelle rien n'échappe, ni l'ensemble, ni les détails.

6° Les néo-platoniciens pratiquèrent l'éclectisme. Ils admirent, avec Aristote, une matière éternelle ; ils ajoutèrent, avec Platon, qu'elle avait été organisée par Dieu ; enfin, ils pensèrent avec les Pères, qu'elle procédait de Dieu, mais ils substituèrent à la création proprement dite l'émanation : c'était tomber dans le panthéisme.

7° Les opinions modernes sur l'origine du monde se rattachent toutes aux opinions anciennes. Descartes remit en honneur l'hypothèse des atomes ; mais il ajouta que ces atomes sont créés et mis en mouvement par le premier Moteur.

8° Les matérialistes modernes renouvellent l'opinion des hylozoïstes; ils regardent la matière comme éternelle et douée d'une force qui suffit à tout expliquer : le mouvement, la vie, la sensibilité et la pensée. Ainsi Buchner, l'auteur de *Force et Matière*. Ce système ne diffère pas de l'évolutionnisme athée ou monisme. Tous ces systèmes sont exclus par la thèse suivante :

THÈSE. — *La matière dont le monde est fait ne peut pas tenir l'existence d'elle-même ; — d'où il suit que le monde*

actuel n'est pas le résultat d'une combinaison fortuite d'atomes. — Le monde n'a pu émaner non plus de la substance divine. — Seule l'hypothèse de la création est possible et s'impose. — De plus, la création est libre — et, dans l'hypothèse de la création, le monde absolument le plus parfait n'est pas nécessaire.

579. **La matière n'existe pas par elle-même.** — Déjà on a montré, dans le chapitre précédent, que le monde n'existe pas par lui-même. Il faut maintenant étendre cette affirmation à la matière du monde, particulièrement à cette matière chaotique dont il a été fait. Voici les preuves :

1° Tout ce que nous avons dit du monde en général pour prouver sa contingence, s'applique fort bien aux éléments dont il a été formé. Car la matière est plus imparfaite que le monde qui en est sorti. Si donc le monde n'a pas l'existence par lui-même, comment la matière l'aurait-elle? Mieux encore que le monde, on peut la concevoir comme n'étant pas ; elle est finie, muable, dépendante, etc. Or, tous ces caractères sont incompatibles avec l'existence par soi.

2° Considérons les choses de plus près. Une matière existante par elle-même répugne intrinsèquement. Il répugne, en effet, qu'une matière soit en même temps finie et infinie. Or telle serait une matière incréée. Elle serait finie en essence, car la matière est imparfaite, elle n'a pas toutes les perfections ; et elle serait infinie, en tant qu'incréée, et partant nécessaire, immuable, sans limite, car tous ces attributs s'enchaînent. De même, elle serait finie en quantité, car une quantité infinie répugne, en tant que nombrée ; et elle serait infinie, car une matière incréée et partant indépendante ne tomberait sous aucune détermination, aucune forme ou figure. Ajoutons qu'une matière incréée ne serait ni en mouvement ni en repos ; car la matière en tant que telle n'a ni repos ni mouvement, ni à plus forte raison tel mouvement déterminé, elle ne s'oriente pas toute seule, sans être attirée ni déterminée.

3° Une raison capitale se dégage des considérations précédentes. Si la matière était incréée, elle serait Dieu, il y aurait donc deux dieux : de là le dualisme. Ou bien elle serait le Dieu unique : de là le panthéisme, qui ne vaut pas mieux. Les Pères ont insisté sur cette preuve contre les partisans des théories païennes sur l'origine des choses.

580. **Objections.** — 1° Descartes a pensé que l'univers s'explique avec la matière et le mouvement. Pourquoi donc supposer autre chose à l'origine? Si l'on admet, en outre, que le mouvement est essentiel à la matière, elle suffit à rendre raison de tout.

Rép. — Descartes supposait une matière et des atomes créés par Dieu. Quant au mouvement, en supposant que la matière l'ait essentiellement, ou plutôt en supposant que la matière ait essentiellement la force, l'activité, elle n'aura l'exercice de cette force ou le mouvement effectif qu'autant qu'elle sera déterminée du dehors et qu'une direction lui sera imprimée. Ensuite, le mouvement local ne suffirait pas à expliquer la végétation et la vie organique, comme le pensait Descartes ; encore moins suffirait-il à expliquer la pensée.

2° Il est raisonnable de penser, avec Platon, que l'Ouvrier divin a rencontré une matière qui reçut son action : toute action, en effet, présuppose une matière.

Rép. — Une action imparfaite comme la nôtre présuppose une matière, un sujet ; notre opération nous est accidentelle, et c'est pourquoi elle n'a pour terme que des accidents, des modifications ou du moins des formes nouvelles, sans jamais atteindre le premier être ou le sujet de ces formes. Mais, en Dieu, l'acte est substantiel, la substance divine est un acte pur : il est donc concevable de quelque manière qu'elle atteigne et la forme et le premier fond, en un mot qu'elle soit créatrice (1).

(1) Cf. S. Th. *Cg.*, liv. II, cp. 16.

581. **Le monde ne résulte pas d'une combinaison fortuite d'atomes.** — Cette vérité découle de la précédente.

1° En effet, si la matière n'existe pas par elle-même, elle dépend à tous égards d'une cause première très parfaite, et dès lors toutes les combinaisons qu'elle peut former sont prévues et causées.

2° Ensuite, il n'est pas possible d'attribuer au hasard aveugle l'ordre présent du monde, dont nous saisissons assez l'harmonie pour être frappés d'admiration. Il serait plus facile, on l'a dit avec raison, de composer l'Iliade en jetant du haut d'une tour toutes les lettres qu'elle contient, que de former le monde avec des atomes agités au hasard. En vain dirait-on que le hasard, à force de temps, pourra donner toutes les combinaisons possibles. D'abord le hasard n'est pas une cause, il n'est que relatif, ce n'est que l'imprévu par rapport aux causes secondes, et les merveilles que nous lui attribuons sont en réalité et en définitive l'œuvre d'une Providence cachée. Ensuite, en admettant même que le hasard soit une cause, ce qu'il a fait il peut le défaire et à tout instant. Les nuages s'assemblent pour former une figure et même un tableau fantastique ; mais le même souffle qui les a réunis les dissipe. On composera le premier vers de l'Iliade en jetant des lettres du haut d'une tour ; mais formera-t-on de même et aussitôt après le deuxième vers? On ne pourrait continuer le poème ni surtout le répéter indéfiniment par le même procédé? Si le hasard avait formé le monde, à tout instant il pourrait le détruire, la vie et le mouvement seraient toujours sur le point de finir ou de changer de voie, l'équilibre de la nature pourrait se rompre, et de mille manières, d'autant mieux que l'ordre est plus compliqué. Or cela n'arrive point, tout persévère depuis des temps incalculables.

3° Mais nous l'avons dit, le hasard n'est pas une vraie cause, il n'est rien en soi, il n'est que l'imprévu. Tout au plus peut-on le regarder comme une cause accidentelle. Mais toute cause accidentelle suppose une cause essentielle d'où l'effet découle réellement, et ainsi, de cause en cause, tout effet, bon, positif, réel se ramène à Dieu. L'ordre du monde n'est donc pas une combinaison fortuite d'atomes ou de matière.

Cette raison paraîtra plus forte encore, si l'on considère que les effets qui s'accomplissent dans le monde présent sont dus à des causes déterminées, complexes, mais nullement fortuites. Dès lors, n'est-il pas absurde de supposer que le hasard a présidé à l'origine du monde, où il ne trouve plus de place aujourd'hui (1)?

582. **Le monde n'a pu émaner de Dieu.** — L'émanation que nous rejetons ici consiste dans une séparation de substance. D'après ses partisans, le monde sortirait de Dieu comme l'étincelle sort de l'incendie, comme la pluie descend du nuage et comme la vapeur s'élève de l'eau. Cette émanation diffère de l'hypothèse de Spinosa, qu'on peut appeler l'hypothèse de l'émanation immanente, d'après laquelle la nature procéderait de Dieu comme le mode de la substance. Nous avons rejeté cette hypothèse comme panthéiste. L'autre ou l'émanation proprement dite ne l'est pas moins. En effet, si le monde est sorti de Dieu comme une substance sort d'une autre substance, l'identité de nature subsiste entre le monde et Dieu, et nous retombons dans toutes les contradictions du panthéisme. Il y a même ici une absurdité particulière, qui consiste à supposer que la substance divine est divisible et se multiplie à la façon des substances matérielles.

583. **Objections.** — 1° On nous oppose ici les expressions d'anciens auteurs scolastiques et de S. Thomas lui-même, qui parlent de la création comme d'une émanation (2).

(1) Cf. S. Th. *Cg.* liv. II, cp. 39.

(2) Par ex. dans cet endroit : « Oportet considerare emanationem totius entis a causa universali, quæ est Deus. Et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis » (1a q. 45, a. I).

Rép. — Il ne faut pas s'arrêter à l'expression, mais en pénétrer le sens. Oui ou non cette émanation entraîne-t-elle la division de la substance divine? Si elle l'entraîne, c'est une émanation panthéistique ; sinon, et c'est le cas des expressions employées par les scolastiques, il ne faut pas s'offusquer de leur langage.

2° Les scolastiques décrivent aussi la création comme une *participation* de la substance divine ; or ceci paraît impliquer une division, une séparation de la substance divine.

Rép. — On peut de même employer le mot de *participation* dans un sens fort juste. La créature participe de Dieu non pas à titre de *partie*, mais à titre d'effet par rapport à sa cause, à titre d'image par rapport à l'exemplaire qu'elle représente (1). S. Augustin l'expliquait fort bien en commentant le texte de l'Apôtre : *Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia.* — « Il est incorrect de dire, ajoutait-il, que tout ce qui vient de Dieu (*ex ipso*) est de Dieu (*de ipso*). Le ciel et la terre viennent de Dieu, qui les a faits ; mais ils ne sont pas de lui, de sa substance. »

584. **Seule l'hypothèse de la création est possible et s'impose.** — Nous voici donc amenés devant l'hypothèse de la création, que nos adversaires veulent éviter à tout prix. Avant de la condamner, ils devraient examiner si elle répugne. La création est la production de tout l'être quant à sa forme et quant à sa matière, et, s'il n'a pas de matière, c'est la production de la substance spirituelle même. Créer c'est faire de rien (*ex nihilo sui et subjecti*). La création diffère donc de la transformation, de la génération, des changements accidentels ou substantiels, qui tous ont lieu entre deux termes réels et s'opèrent dans une matière ou du moins dans un sujet donné préalablement. La création n'est pas une mutation proprement

(1) Cf. S. Th. Ia, q. 75, a. 5, ad 1.

dite, car elle n'a qu'un terme réel ; seulement elle se conçoit à la manière d'un changement, d'un passage, d'un mouvement : c'est comme le passage du néant à l'existence. Considérée dans la nature, elle est le commencement de sa relation réelle avec Dieu ; mais évidemment la créature n'est pas constituée par cette relation, qui lui est d'ailleurs essentielle. Il est donc essentiel à l'être fini d'être créé, sans que pour cela l'acte de la création le constitue formellement. La création, comme acte, est en Dieu et non pas dans la créature ; mais l'objet de la création, c'est l'essence même de la créature, qui, de possible qu'elle était, devient réelle. A proprement parler, les substances seules sont créées : créer c'est, en effet, donner le premier être, l'être subsistant; or l'accident, suivant le mot d'Aristote, est plutôt *d'un être* qu'*un être*. Les accidents, comme aussi les formes substantielles qui ne sont pas spirituelles, ne sont donc pas créés, mais plutôt *concréés*, ou produits d'une autre manière par voie de génération ou de transformation (1).

Cette simple description de la création permet déjà de critiquer nombre de définitions inexactes ou équivoques. Ainsi plusieurs spiritualistes, à l'exemple de Cousin, comparent la création à un acte de l'intelligence humaine : Dieu créerait comme l'homme pense (2). Mais cette comparaison, prise au pied de la lettre, ramènerait le panthéisme. Notre pensée, en effet, n'est qu'un modification de notre esprit, tandis que la nature est une substance distincte de celle de Dieu.

Retenons donc de la création une notion exacte et démontrons : 1° qu'on ne voit pas qu'elle implique contradiction, et 2° qu'elle est la seule hypothèse possible. Et

(1) Cf. S. Th. Ia, q. 45, a. 1-4.

(2) Si le néant ne peut jouer aucun rôle dans la création, écrit Ad. Franck, il est donc vrai de dire que l'univers sort de Dieu comme un acte libre sort de l'agent moral qui l'a produit, etc. » (*Dictionn. des sciences phil.* V. Création.)

d'abord on ne voit pas qu'elle répugne, ni du côté de la créature ni du côté du Créateur. Elle ne répugne pas du côté de la créature : celle-ci, en effet, est possible, sans être nécessaire ; elle peut donc commencer d'être, sa réalité peut être nouvelle et succéder à une simple possibilité. Que de choses nous voyons naître ou recommencer ! Si tant de formes nouvelles apparaissent, pourquoi des substances intégralement nouvelles seraient-elles impossibles? La création ne répugne pas davantage du côté du Créateur ; car sa puissance est infinie, elle peut donc produire tout effet qui ne répugne pas intrinsèquement. De plus, la création telle que nous l'avons décrite n'implique aucune imperfection en Dieu, elle est compatible avec l'immutabilité divine. Elle est particulièrement digne de Dieu : créer, en effet, c'est agir en toute indépendance ; c'est ne dépendre, dans son action, d'aucune matière ni d'aucun instrument. Donc la création ne répugne pas, et Dieu peut donner l'être comme la créature peut le recevoir.

Nous avons ajouté que l'hypothèse de la création s'impose. Il ne reste pas d'autre moyen, en effet, d'expliquer l'origine du monde. Nous avons vu que le monde n'existe pas par lui-même ; d'autre part, il ne peut être tiré de la substance divine : que reste-t-il donc, sinon qu'il soit créé? Seule la création nous permet d'échapper au dualisme absurde de Dieu et d'une matière incréée et à un panthéisme non moins absurde et plus pernicieux encore.

Ajoutons cette preuve directe, en ce qui concerne la création de la matière du monde. L'être universel et total est de Dieu. Or Dieu ne peut le donner que par la création; car, s'il le donnait autrement, il ne serait plus vrai de dire que l'être universel et total est de lui. En d'autres termes, Dieu est la cause de tout bien, de tout être ; mais il ne serait plus vrai de le dire, s'il n'était pas la Cause et le Créateur de tout l'univers, dans son fond et dans sa forme. Quelque chose, en effet, ne tiendrait pas l'être de lui, et ce que produirait cette chose dépendrait mieux

d'elle que de Dieu : cette chose indépendante serait le Dieu de ses propres effets.

585. **Le pouvoir créateur est incommunicable.** — Ici se présente une question accessoire : le pouvoir créateur est-il incommunicable? Des anciens avaient pensé que Dieu s'était servi des créatures supérieures comme de ministres ou du moins d'instruments pour créer les êtres inférieurs. Mais il faut rejeter cette hypothèse. Quant au fait, il est tranché entre catholiques, puisqu'il est défini que Dieu a tout créé par lui-même.

Voici maintenant les raisons philosophiques de cette doctrine. Créer c'est donner l'être premier, le plus universel, le plus fondamental ; or un tel effet ne peut être produit que par la cause universelle, absolument première, par Dieu même.

Remarquons ensuite que les mêmes considérations qui persuadent que la création est possible à Dieu, démontrent qu'elle n'est possible qu'à lui seul. Dieu peut créer, parce qu'il peut agir avec une indépendance absolue ; son être est un acte subsistant, une énergie sans limites. Mais s'il est vrai qu'il faille songer à l'infinie puissance de Dieu pour s'expliquer la création, comment pourrait-on prêter l'acte créateur à un être borné, quelque grand qu'il soit d'ailleurs?

On insiste en disant : pourquoi du moins la créature ne serait-elle pas le ministre ou le simple instrument d'une création, comme l'ont pensé le Maître des sentences, Durand, etc.? — Nous répondons qu'un instrument ne mérite ce nom qu'autant qu'il contribue par sa vertu et ses qualités propres à la production de l'effet. Pour que la scie coupe le bois, il faut que la dureté et la forme de ses dents servent à l'ouvrier pour trancher le bois. On ne peut avec n'importe quel instrument produire n'importe quel effet. L'instrument créateur devrait donc contribuer par sa vertu propre à la production d'un être sans matière première. Mais il est précisément de la nature de tout être

créé de ne donner que l'être second, de n'opérer rien qu'avec un sujet préexistant. On ne voit donc pas en quoi il pourrait seconder l'action du créateur (1).

586. **Objections sur la création**. — 1° La création est incompréhensible. On ne peut donc l'affirmer ni la supposer.

Rép. — Elle est connaissable de quelque manière, bien qu'elle demeure incompréhensible en elle-même. Quelle est d'ailleurs la vérité un peu importante dont notre esprit puisse faire le tour? Pour affirmer la création, il suffit que nous en ayons des preuves indirectes.

2° « Rien ne se fait de rien. » Ce principe était admis de tous les anciens philosophes, comme en témoignait déjà Aristote, et il n'en est pas sur lequel on ait jamais été mieux d'accord. Mais ce principe est la condamnation de la doctrine de la création.

Rép. — « Rien ne se fait de rien », c'est-à-dire sans cause efficiente, finale, exemplaire ; mais pourquoi rien ne se ferait-il de rien sans cause matérielle? On s'explique assez bien que le pouvoir de Dieu s'étende jusque-là. Car Dieu ne dépend de rien ni de personne dans son action, qui est sa propre substance. Tandis que la créature produit une chose en se servant d'une autre, Dieu fait plus encore, c'est-à-dire qu'il fait de rien (2).

3° Une distance infinie est infranchissable. Mais du néant à l'être réel la distance est infinie. On ne peut donc la franchir et la création est impossible.

Rép. — Ne soyons pas dupes de l'imagination. Entre le néant et l'être fini il n'y a pas une distance locale, proprement dite, et la création n'est pas un mouvement ; entre le néant et l'être fini il y a une différence de réalité, et, comme cette réalité est finie, Dieu peut la donner.

4° Si Dieu crée le monde, il y aura un instant dans le-

(1) Cf. S. Th. Ia, q. 45, a. 5.
(2) Cf. S. Th. *De Potentia*, q. 3, a. 1, 4, etc.

quel le monde passera du néant à l'existence, ou bien il y aura deux instants successifs : l'un dans lequel le monde n'était pas encore ; l'autre dans lequel il aura commencé d'exister. Mais de ces deux hypothèses la première est absurde, car dans le même instant le monde n'aurait pas existé et aurait existé ; et la seconde est impossible, car entre deux instants il y en a toujours un troisième, et il faudra dire que dans cet instant moyen le monde était et n'était pas.

Rép. — Ces subtilités n'arrêteront personne, si l'on considère qu'il n'y a pas de moment réel antérieur à la création. Le premier instant commence avec la réalité même de l'être créé et par elle. Si la création se faisait par un mouvement continu, elle serait, nous l'avouons, inexplicable.

587. **La création est libre**. — Nous avons vu que le monde n'est pas nécessaire en lui-même : serait-il du moins nécessaire à Dieu? Les panthéistes l'ont affirmé. S. Basile signale des philosophes qui regardaient la création comme l'effet de la *nature* divine et non pas comme l'effet de la liberté : le monde, d'après eux, coexisterait à Dieu comme l'ombre à la lumière. Au moyen âge, Maître Eckart, le fondateur d'une sorte de mysticisme, paraît confondre la production des créatures et la procession des personnes divines dans une même nécessité. Nombre de philosophes modernes ont affirmé de quelque manière la nécessité de la création : ainsi Cousin, Véra, s'expriment sur Dieu comme s'il n'avait que la liberté de coaction, la spontanéité.

La liberté du Créateur a été formellement définie par l'Eglise. En philosophie, elle s'appuie sur les raisons suivantes. Si la créature était nécessaire à Dieu, la nature divine ne se suffirait pas à elle-même, elle ne serait pas infinie, parfaite, immuable ; de plus, la création perfectionnerait la nature divine et le monde ne se distinguerait qu'imparfaitement de son Auteur, comme par ex. la pen-

sée se distingue de notre intelligence, qui ne peut s'abstenir de penser et qui est perfectionnée par sa pensée. De pareilles suppositions, on le voit, ramènent le panthéisme. Cette vérité se représentera en théodicée (chap. LXVI). Une autre question s'impose maintenant, celle de l'optimisme.

588. **L'optimisme. Ses formes.** — Dans l'hypothèse de la création, le monde absolument le plus parfait n'est pas nécessaire. Distinguons d'abord deux sortes d'optimismes: l'un absolu et l'autre relatif. Celui-ci consiste à dire que Dieu ne pouvait pas mieux réaliser les choses qu'il avait en vue, leurs idées éternelles qu'il porte en lui ; qu'il ne pouvait pas créer le monde avec plus de sagesse, le gouverner par de meilleures lois et des moyens mieux appropriés. Cet optimisme nous le partageons. Dieu est un artiste consommé : alors même qu'il s'applique à des œuvres de moindre importance, il ne fait rien qui ne soit absolument digne de lui. Tout est parfait en sortant de ses mains (1).

Mais il y a un optimisme absolu qui consiste à dire que Dieu a fait nécessairement le plus parfait des mondes possibles. D'après Leibniz, Dieu doit créer le monde qui exprime le mieux ses divins attributs: la bonté divine ne peut prendre pour objet un moindre bien, car ce choix serait sans raison suffisante ; elle ne s'arrête qu'au bien parfait.

Il était facile aux contradicteurs de Leibniz de lui opposer qu'on peut toujours concevoir un monde plus parfait qu'un monde donné. Leibniz en convenait ; mais il

(1) Cf. S. Th. : « Universum, suppositis istis rebus, non potest esse melius, propter decentissimum ordinem his rebus attributum a Deo, in quo bonum universi consistit ; quorum si unum aliquod esset melius, corrumperetur proportio ordinis : sicut si una chorda plus debito intenderetur, corrumperetur citharæ melodia. Posset tamen Deus alias addere istis rebus factis ; et esset aliud universum melius » (Ia q. 25, a. 6 ad 3).

pouvait ajouter que le monde actuel, en vertu de sa perfectibilité et d'un *progrès indéfini*, n'était le second d'aucun monde possible.

Malebranche partagea jusqu'à un certain point l'opinion de Leibniz; mais le monde actuel lui parut absolument le meilleur et nécessairement choisi de Dieu entre tous les autres à cause du chef-d'œuvre de l'Incarnation.

589. **Réfutation de l'optimisme absolu.** — L'optimisme absolu est condamné par les raisons suivantes :

1° Si Dieu avait pu et dû créer le meilleur monde absolument, la série des mondes possibles aurait une fin, un terme, au-delà duquel elle ne pourrait pas se prolonger. Mais on ne peut le soutenir. En d'autres termes, toute perfection finie peut être plus grande, on peut toujours ajouter quelque chose à une somme de biens. Il n'y a donc pas de monde qui soit absolument le plus parfait possible.

2° D'ailleurs ce monde qu'on suppose le plus parfait, ou bien il a toutes les perfections, ou bien il a seulement les perfections d'un certain genre. S'il a toutes les perfections absolument, il est Dieu comme son Auteur et nous retombons dans le dualisme ou le panthéisme. S'il n'a que les perfections d'un certain genre, il pourrait avoir d'autres perfections encore et n'est point dès lors le plus parfait.

3° L'impossibilité d'un monde qui soit le plus parfait possible apparaît encore si l'on considère la bonté, la perfection divine, qui peut toujours se manifester davantage dans ses œuvres, parce qu'elle est inépuisable. Quelle que soit donc la perfection d'un monde donné, il pourrait toujours mieux exprimer les attributs ineffables de Dieu et grandir ainsi en perfection (1).

590. **Le progrès indéfini.** — En vain alléguerait-on

(1) Cf. S. Th. *De Potentia*, q. 1. a. 5.

maintenant le *progrès indéfini* pour prouver que ce monde peut être le plus parfait possible. Il restera toujours vrai que le monde aurait pu être créé à un degré supérieur de perfection, et que le progrès aurait pu être d'un ordre plus élevé et plus rapide. D'ailleurs le progrès indéfini est une chimère. La nature, comme chaque être en particulier, a une fin marquée. S'il n'y avait pas de fin marquée, il n'y aurait pas de bien, puisqu'on n'arriverait jamais au terme et que le bien est dans l'obtention de ce terme : *Qui infinitum faciunt auferunt naturam boni* (1). Et puis ce progrès indéfini implique le transformisme et partant la confusion des essences. Comment un être, en effet, se développerait-il toujours sans jamais franchir les limites que lui assigne sa nature (2) ?

4° L'optimisme se heurte encore à d'autres raisons. Il limite la puissance et la liberté divines. Dieu ne pourrait créer qu'un seul monde, le plus parfait, et, si l'on écoute les optimistes les plus décidés, Dieu ne pourrait s'abstenir de créer, de manifester ses attributs. Mais si la création est nécessaire à Dieu, elle le perfectionne, comme notre pensée, par ex., perfectionne notre nature, et nous voilà de nouveau dans le panthéisme.

591. **Objections contre la liberté du Créateur.** — 1° La bonté est communicable de sa nature : *Bonum est diffusivum sui.* Dieu donc, qui est la souveraine bonté, se communique et crée par nature, et non pas librement ; il est d'autant moins libre, en créant, qu'il est meilleur. Telle est l'objection de plusieurs spiritualistes : Cousin et son école, Franck, etc. (3).

(1) Cf. S. Th. I^a 2^ae, q. 1, a. 4.
(2) Voir la *réfutation de l'évolutionnisme*, chap. XXXV.
(3) Cf. *Dict. des sciences phil.* : « La liberté de Dieu consiste précisément à agir d'une manière conforme à sa divine essence. Or, il est dans l'essence de Dieu d'être la cause des causes, d'agir et de vouloir, c'est-à-dire de créer sans cesse.... » (V. Création.)

Rép. — La bonté de Dieu est *communicable* de sa nature et d'autant mieux qu'elle est plus parfaite, c'est-à-dire qu'elle *peut* se communiquer au dehors ; mais ce n'est pas à dire qu'elle *doive* se communiquer au dehors et par nature, c'est-à-dire nécessairement. Cette nécessité, au contraire, montrerait que cette bonté n'est point parfaite, et qu'elle est incapable de se suffire. Elle montrerait encore que cette bonté, en créant, n'a pas été purement désintéressée. Dieu donc a créé le monde par bonté, mais non par nature ; il a créé librement.

2° C'est par un seul et même acte que Dieu aime le bien infini et les biens finis ou créés. Or Dieu veut le bien infini nécessairement. Il veut donc de même les biens finis.

Rép. — Dieu veut, il aime par un seul et même acte, mais il veut divers objets, chacun selon sa perfection propre et par conséquent de diverses manières : il veut l'infini nécessairement, et le fini d'une manière contingente et libre.

3° La liberté est une indifférence, une indétermination, une puissance de faire ou de ne pas faire. Or il n'y a rien d'indifférent, d'indéterminé, de potentiel en Dieu. Il est un acte pur.

Rép. — Nous sommes bien obligés de concevoir la liberté de Dieu à la manière de la nôtre, comme une puissance, une indifférence, une indétermination. Mais la liberté de Dieu est un acte pur, dont les objets sont contingents. La contingence de la créature implique la liberté du Créateur.

4° La puissance divine est essentiellement en acte. Dieu est donc essentiellement actif et éternellement créateur.

Rép. — Nous convenons que Dieu crée de toute éternité, à ne considérer que son acte ; mais l'effet de cette création est temporel, et il est produit de la manière qu'il est prévu et voulu par la divine sagesse.

4° Que Dieu ait créé ou non de toute éternité, il aurait pu ne pas créer. Or c'est là introduire la mutabilité en Dieu.

Rép. Non ; car l'acte créateur est le même acte pur par lequel Dieu veut l'infini. Entre ces deux actes il n'y a pas de distinction au fond : le terme de l'un est l'infini; le terme de l'autre, c'est l'infini encore, avec le fini pour moyen. Mais le moyen peut être donné ou non sans que l'acte lui-même change réellement. Un Dieu non créateur ne diffère donc pas réellement d'un Dieu créateur.

6° Dieu, cause du monde, est un être nécessaire. Mais si la cause est nécessaire, l'effet ne l'est pas moins.

Rép. — Dieu est un *être* nécessaire, mais une *cause* libre. C'est précisément parce qu'il n'y a que lui de nécessaire, et que la nature est contingente par essence, qu'il reste libre, tout en étant nécessaire.

592. **Objections des optimistes.** — 1° Si Dieu n'a pas créé le plus parfait des mondes, disait Leibniz à Clarke, il a agi sans raison suffisante. Or cela n'est pas possible.

Rép. — Dieu n'a pas cherché de raison suffisante de la création dans le monde lui-même, qui ne pouvait pas la lui fournir ; il l'a trouvée en lui-même, dans sa propre bonté et perfection, qui peut resplendir aussi justement sur les êtres les plus humbles que sur les mondes les plus grands.

2° Si Dieu ne créait pas le monde le plus parfait, il dérogerait à sa sagesse et à sa bonté infinies ; car n'est-ce pas faire le mal que de faire un moindre bien, quand on peut un bien plus grand?

Rép. — Dieu a créé le monde avec une sagesse et une bonté infinies : cela suffit et il n'y a que cela de possible. Dire plus, c'est rendre le monde nécessaire à Dieu et diminuer Dieu pour grandir le monde. Et puis il est faux qu'un moindre bien soit mal par rapport à un bien plus grand.

3° Ce monde est le plus parfait des mondes possibles, étant donnée l'Incarnation, qui est le chef-d'œuvre de la puissance et de la bonté de Dieu.

Rép. — A ne considérer que l'Incarnation, ce monde actuel est le plus parfait qu'on puisse imaginer ; mais Malebranche se trompe quand il regarde l'Incarnation comme nécessaire, et nous le renvoyons sur ce point aux théologiens. Ensuite, bien que Jésus-Christ, Dieu-homme, soit entré par son humanité sainte dans le monde, celui-ci n'en est pas moins *fini* dans son essence, et il reste toujours vrai qu'un monde absolument plus parfait est possible.

CHAPITRE XXXIV

DE L'ANTIQUITÉ DU MONDE

593. **Le monde a-t-il commencé?** — Une dernière question se présente au sujet de l'origine du monde : A-t-il commencé et était-il nécessaire qu'il eût un commencement? Dieu ne pouvait-il le créer de toute éternité?

En fait, le monde a commencé, la foi nous l'apprend ; mais la question de possibilité reste à trancher. Si Dieu avait créé le monde *ab æterno*, il n'y aurait pas de premier jour, de premier instant, de première succession assignable à l'existence du monde; la série des jours écoulés ou des successions équivalentes qui se sont accomplies dans le passé serait sans fin ; il y aurait un temps absolument immémorial, l'histoire n'aurait pu en garder le souvenir : bref, rien n'aurait pu exister avant le monde, dont l'antiquité dépasserait toute imagination. Au contraire, dans l'hypothèse d'un monde qui a commencé, nous trouvons un premier jour, un premier moment d'existence; le monde a un âge déterminé ; il aurait pu exister après un autre : bref, l'œuvre de Dieu n'a d'aucune manière l'antiquité de son Auteur.

594. **Opinion de saint Thomas.** — S'inspirant d'Aristote, qui avait enseigné l'éternité de la matière, le saint docteur écrit : « C'est par la foi seulement que nous savons que le monde n'a pas toujours existé : on ne peut prouver en philosophie que le monde a commencé, pas plus qu'on ne

peut prouver le mystère de la sainte Trinité... » Et il ajoute : « Il est utile de le considérer, afin que personne, en présumant démontrer ce qui est de foi, n'apporte des raisons insuffisantes qui fournissent une occasion de moquerie aux infidèles, estimant que nous croyons pour de semblables raisons les choses de la foi (1) ».

L'opinion du saint docteur, dans ce passage, paraît aussi nette qu'elle est sévèrement exprimée ; mais il semble l'atténuer dans la réponse aux graves objections qu'il tente de résoudre, si bien qu'on a pu douter jusqu'à un certain point de son véritable sentiment. Peut-être a-t-il voulu simplement soutenir qu'on ne pouvait démontrer en philosophie l'impossibilité absolue de toute création *ab æterno*, même d'un esprit pur, qui échappe aux prises du temps proprement dit. Quoi qu'il en soit, S. Thomas pouvait se réclamer de Boèce, de S. Augustin, etc., et il le fit, en maintenant son opinion contre ceux qu'elle avait scandalisés et auxquels il répondit dans son opuscule, *De Œternitate mundi adversus murmurantes* : « Il est étonnant, dit-il à ce sujet, que S. Augustin et de si éminents philosophes n'aient pas vu cette impossibilité intrinsèque d'un monde *ab æterno* (2) ».

Il est évident que l'opinion de S. Thomas, quel que soit le caractère absolu qu'on lui accorde, est bien différente de celle d'Aristote, qui regardait le monde non seulement comme *éternel*, mais encore comme *incréé*. On ne saurait non plus la confondre avec l'opinion de ceux qui regardent la création comme nécessaire. Ainsi entendue, l'opinion de S. Thomas a toujours trouvé des défenseurs plus ou

(1) Respondeo dicendum quod mundum non semper fuisse solâ fide tenetur et demonstrative probari non potest : sicut et supra de mysterio Trinitatis... Et hoc utile est ut consideretur, ne forte aliquis quod fidei est demonstrare præsumens rationes non necessarias inducat, quæ præbeant materiam irridendi infidelibus existimantibus nos propter hujusmodi rationes credere quæ fidei sunt » (1ª q. 46, a. 2).

(2) « Mirum est quomodo Augustinus et nobilissimi philosophi non viderint hanc repugnantiam ».

moins décidés et complets, tels que Suarez, Durand et, dans ces derniers temps, Sanseverino, Liberatore, Zigliara.

595. **Opinion du cardinal Zigliara.** — Celui-ci établit les deux thèses suivantes : « Il est probable que l'existence *ab æterno* d'une créature quelconque répugne. — Il est probable que cette existence ne répugne pas. » En d'autres termes, on ne peut résoudre la question philosophiquement; mais il faut, pour la trancher, recourir à l'histoire, à la foi, aux traditions. Mais ce que le cardinal accorde, c'est que le monde tel qu'il est aujourd'hui, n'a pu être créé *ab æterno* (1). En réalité, Zigliara, de même que Suarez, s'éloigne sensiblement de l'opinion de S. Thomas et il ne paraît pas que la position qu'il choisit soit tenable. Car, quelle que soit la créature qu'on suppose créée *ab æterno*, il y aura en elle quelque succession de pensées et d'actions, qui sera finie en nombre et dès lors nullement éternelle. Et puis surtout, en supposant même une sorte d'immutabilité complète dans la vie et la perfection de cette créature privilégiée, il sera toujours vrai de dire que Dieu aurait pu créer un être plus ancien qu'elle ; on ne comprend pas que Dieu n'aurait pu créer un être antérieurement et le comparer à celui que l'on considère, comme l'ancien au nouveau, le précurseur à celui qu'il annonce. En réalité, la question nous paraît la même, soit que l'on parle du monde tel qu'il est, avec la complexité d'êtres et de phénomènes qui le caractérisent, soit que l'on parle d'une seule créature si parfaite que l'on voudra. D'ailleurs entre les infidèles et nous il ne s'agit pas de cette créature, mais bien du monde tel qu'il est ou du moins avec les caractères principaux que nous lui connaissons.

596. **Opinion opposée.** — Après l'opinion de S. Thomas, plus ou moins atténuée, nous devons signaler l'opinion de

(1) « Existimo mundum uti nunc est non potuisse ab æterno creari quidquid in contrarium suadere conetur P. Guerinois, Ord. Præd., in suo *Clypeo* philosophiæ thomisticæ ». (*Cosmologia*, lib. I, cp. III.)

ceux qui rejettent absolument la possibilité d'une création *ab æterno*. Citons ici Albert le Grand, S. Bonaventure, Henri de Gand. Leur opinion paraît avoir été celle de plusieurs Pères dans leurs polémiques contre les Gnostiques et les Ariens, au sujet de la génération du Verbe et de la création du monde, celle-ci temporelle, celle-là éternelle. Dans ces derniers temps, la plupart des apologistes ont partagé les mêmes vues ; ils se sont efforcés de démontrer qu'il y a un Dieu, auteur de toutes choses, parce que le monde a commencé et qu'un premier commencement suppose un auteur éternel.

597. **Un monde éternel répugne.** — Nous n'emploierons pas les mêmes procédés (1). Il n'est point nécessaire de montrer que le monde a commencé pour prouver qu'il a un Auteur et un Créateur. Mieux vaut ne pas apporter contre nos adversaires des arguments contestés par plusieurs des nôtres et des meilleurs. Cependant nous n'hésiterons pas entre les deux opinions opposées et nous soutiendrons simplement cette thèse : *Un monde éternel* ou plutôt *un monde sans commencement* (car l'éternité ici n'est qu'un temps sans fin) *répugne absolument*. Et ici nous ne distinguons pas entre le monde tel qu'il est, avec la complexité d'êtres et de phénomènes quenous connaissons, et le monde réduit à une ou plusieurs créatures spirituelles, aussi privilégiées qu'on les suppose.

1° En effet, si le monde avait toujours existé, il y aurait une infinité de jours écoulés. Mais on ne peut traverser une infinité. Le monde ne serait donc jamais arrivé au jour présent. Et si l'on essaie de décliner cet argument en disant que, dans l'hypothèse d'une création éternelle, il n'y a pas de premier jour, et que si l'on considère n'importe quel jour écoulé il y a entre lui et le jour présent

(1) Voir nos observations sur l'argumentation du Père Carbonnelle dans les *Confins de la science et de la philosophie*, (*Controverse*, T. II. 1881, p. 183-190).

un nombre fini de jours, nous répondrons qu'il répugne qu'il n'y ait pas de jour premier dans une série de jours ; on ne conçoit pas de succession sans un point de départ. De quelque distinction subtile qu'on se couvre ici, nous sommes en présence d'un infini *actuel* et *créé* ; or cet infini répugne. Zigliara lui-même est très net sur ce point.

On essaie encore d'échapper à cette difficulté, en faisant remarquer que l'infinité dont il s'agit est *successive* et non pas *simultanée* ; or l'infinité simultanée seule répugnerait : par ex. une infinité d'animaux vivants, et non pas une infinité de générations. — Mais, en vérité, l'infini successif et passé est aussi réel au point de vue qui nous occupe, c'est-à-dire comme opposé au simple possible, que l'infini simultané: un temps infini écoulé est aussi réel qu'un espace infini parcouru. Tout ce qu'on peut dire c'est qu'une succession infinie, mais à venir, soit dans l'espace, soit dans le temps, ne répugne pas, parce qu'elle est toujours finie en réalité ; elle est infinie *en puissance*, c'est-à-dire indéfinie, mais non pas en *acte*. Quant à alléguer une succession infinie et passée, accomplie, c'est alléguer l'infini en acte et créé, c'est-à-dire l'impossible (v. Métaph. n° 470-474).

2° Autre contradiction. Il y aurait, dans l'hypothèse, une infinité de jours ou de successions passés, et cependant il viendrait s'ajouter de nouvelles successions, de nouveaux jours à cette infinité. Mais il est contre la nature de l'infini d'être augmenté. — On répond à cela que le temps ne serait infini que d'un seul côté, vers le passé, *a parte ante*. — Mais cette réponse n'est pas satisfaisante, car on ne voit pas que l'infini puisse être tel d'un seul côté. C'est la même quantité qui présente ces deux faces, et il répugne qu'une même quantité soit à la fois finie et infinie.

3° Ajoutons cette preuve directe. Toute créature tombe de quelque manière sous le temps, sinon sous le temps proprement dit, du moins sous la succession. Or toute succession est nécessairement déterminée, nombrée et,

partant finie. De même qu'il n'y a pas d'espace réel qui ne soit fini et qu'il n'y a pas de quantité réelle qui n'ait ses limites, sa figure, sa forme, de même aussi il n'y a pas de créature qui ne soit mesurée par un temps, par un âge, n'ayant avec le nôtre que des analogies, si l'on veut, mais qui en tous cas n'est pas un temps sans commencement. Une créature *ab æterno* répugne autant qu'un corps sans limites. Il ne s'ensuivrait rien, sans doute, contre le caractère incommunicable de l'infinité absolue de Dieu. Mais il répugne à la nature même de la créature de ne pas tomber sous le temps et d'être sans commencement.

598. **Objection**. — Dieu est éternel et il est maître éternellement de ses décisions libres : il peut donc créer éternellement, de telle sorte qu'il ne précède pas sa créature par la durée. D'autre part, l'essence de la créature n'exige aucune durée déterminée ; cette essence ne tombe pas sous le temps, sous la succession : elle est éternelle et immuable comme les universaux, qui sont partout et toujours : *Universalia sunt ubique et semper*. On ne voit donc pas comment une créature éternelle serait impossible.

Rép. — Il y a deux manières d'entendre la création *ab æterno* : 1° de telle sorte qu'il n'y ait pas eu de temps avant cette création ; et l'on peut dire de cette manière que la première chose créée a été *ab æterno*, car le temps n'a commencé qu'avec elle ; et si le monde a été créé simultanément, on peut dire dans le même sens, qu'il a été créé *ab æterno*. — 2° On peut entendre la création de telle sorte que la créature ait existé pendant un temps réellement infini et qu'elle n'ait pu être la seconde d'aucune dans l'ordre de temps. Or nous soutenons que cette création *ab æterno* répugne, non pas certes de la part de Dieu, qui est éternel, mais de la part de la créature, qui tombe nécessairement sous quelque temps, sous quelque succession ou progrès, et qui peut toujours être *la seconde d'une autre*. Tout ce que nous avons dit pour prouver que le monde le plus parfait possible ne peut être donné, prouve égale-

ment que le monde le plus *ancien* possible ne peut être donné. On peut toujours imaginer un monde plus parfait: on peut toujours imaginer un monde plus antique. De même que Dieu infini ne peut créer l'infini, non pas qu'il soit incapable de cet effet, mais parce que cet effet répugne, de même Dieu éternel ne peut créer *ab æterno*, non pas qu'il soit impuissant lui-même, mais parce que cet effet est impossible.

Quant à la raison tirée de l'essence de la créature, il est vrai que l'essence de la créature est éternelle comme Dieu, mais dans l'ordre idéal; il est vrai que l'essence de la créature n'est pas soumise au temps, à la succession, à la mutabilité en tant qu'essence, mais elle tombe nécessairement sous le temps par son action et ses relations, dont on ne peut pas la dépouiller dès qu'elle existe. On conçoit toujours qu'une action ait pu succéder à une autre action ; on conçoit toujours qu'une créature donnée puisse être plus récente ou moins ancienne qu'une autre. Dieu seul est absolument *antique* (*Antiquus dierum*), parce qu'il est positivement et simplement éternel. Qu'une créature ait toujours existé : c'est non seulement possible, mais encore incontestable en un sens, car le temps a pu commencer précisément avec cette créature, si cette créature a été la première créée. Mais le temps aurait pu certainement commencer avec une autre créature, qui aurait été l'ancêtre de celle-ci ou le témoin de son apparition. Les temps possibles avant toute création du monde sont donc nécessairement infinis, comme ils sont infinis après : c'est tout ce que nous prétendons.

599. **Raisons insuffisantes contre la création ab æterno.** — Terminons cette étude par l'examen des preuves insuffisantes que l'on peut être tenté d'alléguer pour prouver que le monde a commencé.

1° Les substances créées ont été faites *de rien*, c'est-à-dire qu'elles n'étaient pas d'abord: elles ont donc été créées dans le temps et non pas de toute éternité.

Rép. — La création d'une chose n'implique pas nécessairement un temps réel antérieur à l'apparition de cette chose, bien que notre imagination place toujours un temps antérieur. Il est évident que la première créature n'a pas été créée dans le temps, mais que le temps a commencé avec elle. Et lorsque nous disons que la matière a été créée *de rien*, nous ne disons pas qu'il y avait réellement un temps où *rien n'était*, et qu'au néant dans le temps a succédé l'être dans le temps ; nous disons simplement que la matière n'a pas été faite de quelque chose. La matière n'a pas été faite *après* le rien, ni *avec* le rien, mais elle a été faite sans rien de préexistant.

2° Si le monde avait été créé *ab æterno*, il serait Dieu, puisqu'il partagerait avec Dieu l'éternité.

Rép. — Cette éternité ne serait qu'un temps sans fin, un accident de la nature ; elle ne serait point l'immutabilité absolue, la possession parfaite de l'existence infinie, l'éternité de Dieu en un mot. Une créature qui serait sans commencement ne serait pas plus Dieu qu'une créature qui n'aurait pas de limite dans l'espace; et de même qu'une créature sans limite n'aurait point pour cela l'immensité divine, de même une créature sans commencement n'aurait point pour cela l'éternité de Dieu (v. Métaph. ch. XXVIII, de l'Espace et du Temps).

3° On voit bien vite que le monde a commencé, si l'on consulte l'histoire et les sciences. La civilisation ne date que de quelques milliers d'années ; l'apparition de l'homme sur la terre est relativement récente ; la terre n'a pas toujours offert aux animaux et aux plantes un milieu habitable ; le globe lui-même a commencé, il s'est formé peu à peu, comme en témoigne la géologie.

Rép. — Cela prouve seulement que le monde avec l'ordre actuel des choses a commencé et qu'il recommencera peut-être après une dissolution. On peut supposer ainsi dans le passé une série incalculable de vicissitudes et de révolutions grandioses, où les destinées de notre terre ne comptent que pour une minime partie et se jouent

dans un instant. Qu'est-ce que la terre, en effet, et même tout le système dont elle fait partie, dans le ciel immense où l'astronomie nous fait voir des mondes éteints et des milliers d'autres en formation? Notre petitesse en est confondue. Donc nous affirmons et que le monde a dû commencer et que ses origines comme ses limites peuvent être reculées indéfiniment. Mais qu'est-ce que le monde, même le plus vaste, à côté de l'esprit, qui s'affranchit de l'espace? Et que sont tous les âges du monde, même le plus ancien, à côté de l'immortalité des esprits et de l'éternité de Dieu (1)?

(1) Dans les *Etudes franciscaines* (1902 sept. et suiv.) a été discutée longuement cette question de la possibilité d'un monde *ab æterno*. — Pour prouver que le monde a commencé et que partant il a un Auteur, des savants font valoir souvent la raison suivante : Un équilibre parfait, avec l'arrêt de tout mouvement et la mort qui en est la suite, tend à s'établir dans notre globe et dans toute la nature. (Cf. BRUNHES, *La dégradation de l'énergie*). Or, cette fin fatale de l'évolution des mondes suppose un commencement. — Sans déprécier cet argument, plusieurs doutent que la science ait démontré que cet équilibre universel tende à s'établir ; d'ailleurs il pourrait se faire qu'après y avoir atteint la nature reprenne de nouveau le cours de son évolution, comme le balancier qui revient sur ses pas sans se lasser jamais. De là l'*évolution* et la *dissolution* incessantes imaginées par Spencer. Quoi qu'il en soit, ce n'est pas la science, mais la métaphysique, qui peut juger la question en dernier ressort.

CHAPITRE XXXV

DE LA FIN DERNIÈRE DU MONDE ET DE L'ÉVOLUTION. HYPOTHÈSE DE LA PLURALITÉ DES MONDES

---

600. **Objet de ce chapitre.** — Après avoir traité de l'origine du monde, il faut chercher sa fin, soit sa fin dernière, qui est la gloire de Dieu, soit sa fin prochaine. Celle-ci est la moins facile à déterminer. Les créatures sont faites d'abord les unes pour les autres, elles se rapportent immédiatement les unes aux autres avant de se rapporter à Dieu ; or il s'agit de savoir si elles sont tellement liées entre elles que les plus humbles puissent produire à la longue insensiblement les plus parfaites par voie de génération ; il s'agit de savoir si elles n'ont pas d'autre avenir que l'évolution proprement dite, un progrès indéfini, en vertu duquel elles changeraient de nature, se rapprochant toujours de l'infinie perfection, et la poursuivant toujours sans l'atteindre jamais. Ne vaut-il pas mieux dire, au contraire, que les créatures atteignent vraiment leur fin, qu'elle se développent sans changer de nature, qu'elles se perfectionnent par de justes relations, en sorte que les inférieures sont subordonnées aux supérieures, par lesquelles toute la création est ramenée à son premier principe et à sa dernière fin? Nous traiterons ces difficiles et graves questions en établissant la thèse suivante :

THÈSE. — *La fin dernière du monde est la gloire de Dieu, c'est-à-dire de représenter en quelque manière les perfections divines et de les célébrer. — Quant à la fin pro-*

chaîne du monde, elle ne consiste pas dans une évolution ou un progrès indéfini des êtres, qui confondrait toutes les espèces, — mais plutôt dans l'ordre général, les relations étroites et multiples de toutes les créatures entre elles, le développement harmonieux de toutes ensemble et de chacune en particulier. — On ne peut admettre qu'avec certaines réserves l'hypothèse de la pluralité des mondes.

601. **La gloire de Dieu, fin dernière du monde.** — Etablissons d'abord que la fin dernière du monde ne peut pas être le monde lui-même. Puisqu'il n'est pas lui-même son premier principe, il ne peut pas être non plus sa dernière fin ; car la dernière fin est un premier principe.

Dieu, en créant le monde, s'est proposé nécessairement une fin digne de lui, et cette fin il ne pouvait la chercher hors de sa propre perfection. Dieu ne pouvait se subordonner au monde, sans cesser d'être Dieu. Certes il ne faut pas contester qu'un bien plus grand puisse être ordonné de quelque manière à un moindre bien : ainsi la société est pour les familles, et la famille est pour chacun de ses membres ; dans l'Eglise, le Christ est pour les fidèles ; dans l'ordre physique, le soleil est pour tel globe inhabité et qui d'ailleurs ne reçoit qu'une faible partie de ses rayons. Mais, absolument parlant, le bien qui est moindre est ordonné à un bien plus grand. Dieu donc ne peut se subordonner au monde, mais il subordonne absolument le monde à lui-même. Il est la fin dernière du monde, c'est-à-dire le bien suprême, le premier mobile, l'idéal, la vérité et la sainteté vers lesquels le monde moral et le monde matériel gravitent sans cesse, comme la terre autour du soleil. Ainsi se justifie le mot de l'Ecriture : *Universa propter semetipsum operatus est Dominus* (Prov. XVI, 4). En résumé, s'il est vrai que la fin dernière est le bien suprême; s'il est vrai qu'elle est la première cause ; s'il est vrai enfin que l'infini seul est digne de Dieu, il est vrai aussi, et à ces trois titres, que Dieu ne pouvait créer le monde que pour lui-même.

Là ne s'arrêtent pas nos déductions. En créant et en formant le monde, Dieu ne pouvait se proposer d'augmenter ses propres perfections, puisqu'elles sont infinies et qu'il se suffit à tous les points de vue. Il s'est donc proposé de les communiquer. S. Thomas fait ici le raisonnement suivant (1). Dans toute action, l'agent et le patient ont même intention ou même but : ce que le premier veut donner, le second veut le recevoir. Or Dieu et la créature sont dans les relations de l'agent et du patient, et Dieu, qui est un acte pur, ne subit d'aucune manière l'action de la créature. Il s'ensuit donc que Dieu veut donner à la créature tout ce qu'elle a et qu'il ne veut rien recevoir lui-même. Son amour est en réalité le plus désintéressé des amours, le plus généreux qu'on puisse concevoir. S'il a tout créé pour lui, c'est justice et nécessité ; mais c'est précisément dans cette fin qu'il a communiqué à la créature tout ce qu'elle possède, sans rien vouloir acquérir lui-même par ce moyen.

Je me trompe ou plutôt je m'explique. Par cette création si libérale Dieu manifeste sa grandeur et sa gloire. Les créatures comblées de ses bienfaits et enrichies de diverses manières par sa munificence deviennent comme les images, imparfaites sans doute, mais visibles à nos yeux, dans lesquelles la divinité se manifeste. Les créatures intelligentes apprennent ainsi, au spectacle du monde et en se contemplant elles-mêmes, à connaître Dieu, à le louer, à le bénir. Cette gloire est tout extrinsèque, il est vrai, à la divinité ; elle n'est point comparable à celle qui résulte de l'accord éternel, du concert parfait des trois personnes divines ; mais elle est pourtant magnifique. Et c'est pour la rendre que la créature raisonnable a été faite, et c'est en apprenant à la rendre de la manière la plus digne qu'elle atteint elle-même sa perfection et son bonheur. C'est là le but suprême de la création. Les esprits purs, et l'homme avec eux, sont les rois de la nature sen-

(1) Ia, q. 44, a. 4.

sible, parce qu'ils sont les pontifes de Dieu et ses adorateurs. — Il est facile maintenant de résoudre les objections suivantes :

602. **Objections.** — 1° Chercher une fin et agir pour elle dénote une insuffisance. Donc Dieu ne s'est pas proposé précisément de fin en créant le monde.

Rép. — Il est vrai que chercher une fin en dehors de ses propres perfections accuse une indigence ; mais nous avons vu que Dieu n'a pas cherché d'autre fin que sa bonté et sa gloire. D'autre part, agir sans une fin déterminée serait une imperfection plus grande que toutes les autres, car elle dénoterait un manque de sagesse et même d'intelligence.

2° La fin de la création, c'est la production de certains êtres déterminés dans leurs espèces, leurs natures, et celles-ci sont distinctes de Dieu. Dieu donc a créé pour une autre fin que lui-même.

Rép. — Il est bien évident que Dieu a agi pour la créature ; mais la créature est pour Dieu. La créature n'est qu'une fin intermédiaire, et Dieu ne la crée et ne l'aime que dans la mesure où elle est bonne et imite la vérité, la beauté, la sainteté et autres perfections divines.

3° Si Dieu est la fin dernière du monde, comment se fait-il que tant de créatures, même intelligentes, l'ignorent et ne le cherchent pas?

Rép. Toute créature cherche Dieu à sa manière, c'est-à-dire exprime quelque chose de ses perfections. Seule la créature raisonnable peut le chercher avec connaissance et d'une manière méritoire. Mais alors même que la nature raisonnable méconnaît Dieu, elle le cherche encore de quelque manière en cherchant le bonheur.

4° La cause finale est avant la cause efficiente. Donc, si Dieu est à la fois cause finale et cause efficiente du monde, il est avant lui-même.

Rép. — C'est là une priorité toute logique qui n'implique aucune contradiction.

603. **L'Évolutionnisme. Ses antécédents.** — Nous voici maintenant en présence d'un système devenu fameux, celui de l'évolution et du transformisme. Il n'est pas aussi nouveau que plusieurs l'ont pensé. L'évolution ne diffère pas, au fond, du *progrès indéfini*, et la loi du transformisme rentre dans la *loi de continuité*, en vertu de laquelle tout se tiendrait dans la nature, et si bien que chaque chose pourrait changer de forme et atteindre insensiblement tous les degrés supérieurs.

604. **Les espèces équivoques.** — D'après Bernouilli, Leibniz, Bonnet, Locke, Gioberti, etc., les règnes de la nature ne nous offriraient pas des espèces nettement séparées, mais il y aurait toujours, entre deux espèces distinctes, une espèce *équivoque*, qui tiendrait des deux autres. Ainsi entre les minéraux et les corps organiques on trouverait un corps moyen, le cristal, si l'on veut, qui serait tout à la fois un minéral et un « organisme sarcodique ». De même il y aurait des animaux-plantes, servant de transition entre les deux règnes végétal et animal. De l'animal à l'homme la distance ne serait pas plus infranchissable. Si l'on n'a pas prononcé le nom d'*anthropopithèque* (homme-singe), on a imaginé la chose bien avant de Mortillet et les transformistes modernes. Enfin l'homme à son tour, arriverait à un état supérieur, voire même à l'état de pur esprit. Ici l'évolutionnisme cesse d'être matérialiste pour se rapprocher du spiritisme, d'un certain platonisme, des théories extravagantes de la métempsycose (1). Bref, la création ne formerait plus une échelle d'êtres, avec des degrés distincts, mais plutôt une ligne continue, aboutissant à l'humanité toujours en voie de se développer, sans qu'on puisse assigner aucune limite à son progrès.

Chacun des partisans de cette opinion y ajoute ensuite

(1) Voir, par ex., les idées philosophiques de E. Burnouf dans *la Vie et la Pensée.*

quelques vues personnelles ou du moins il insiste de préférence sur certains points. Jean Bernouilli, ami de Leibniz et maître d'Euler, aime à répéter que la *nature ne fait pas de bond* (natura non facit saltum), que le progrès a lieu par degrés infiniment petits et que rien ne passe d'une extrémité à l'autre, si ce n'est en traversant tous les points intermédiaires. Leibniz pense qu'il n'y a pas d'intervalle ou *hiatus* entre les espèces, parce que, s'il en était autrement, il n'y aurait pas, selon lui, de raison suffisante pour qu'une espèce coexistât avec une autre ou lui succédât. C'est pourquoi, poursuit-il, les espèces sont si bien liées et continues qu'on ne peut déterminer le point où chacune commence, ni celui où elle finit : impossible dès lors de délimiter exactement aucun des règnes de la nature. Il avouait cependant qu'on ne voit pas d'espèce moyenne entre l'animal et l'homme ; mais il pensait qu'elle peut être donnée ailleurs. Aujourd'hui nos évolutionnistes disent qu'elle a été donnée en d'autres temps. Bonnet admet les espèces moyennes dans le même sens que Leibniz, qui leur donnait le nom d'équivoques. Gioberti, à son tour, pense qu'entre deux genres extrêmes ou différents il y a toujours un genre moyen, dans lequel les deux extrêmes se rencontrent et s'identifient partiellement. Ainsi la substance serait un genre moyen entre la substance corporelle et la substance spirituelle (1). Kant admet la loi de continuité, mais seulement dans l'ordre idéal. On peut se servir de cette loi comme d'une hypothèse ou d'une méthode utile et féconde. Schelling admet la loi de continuité comme réelle et l'explique conformément à son panthéisme.

605. **Le transformisme. Son histoire.** — Comme on le on le voit, l'évolutionnisme existait déjà dans ses princi-

(1) Remarquons ici, en passant, que la substance qui n'est ni spirituelle ni corporelle, n'est qu'une abstraction ou une réalité indéterminée, elle n'existe pas telle quelle : elle n'est donc pas un milieu réel entre le corps et l'esprit.

pes avant de devenir célèbre sous des noms nouveaux. Il en était de même du transformisme, qui n'est qu'une partie, une détermination particulière de l'évolutionnisme. Il faut entendre par le transformisme la théorie de la transformation des espèces vivantes. Cette erreur, ainsi que l'évolutionnisme tout entier, a été préparée, en quelque sorte, par les fables du paganisme, par les récits plus ou moins poétiques des métamorphoses des dieux et des hommes. Tout se confond dans la mythologie païenne, où l'on voit les dieux prendre la forme humaine et même celle de l'animal, et des êtres imaginaires, comme le centaure et la sirène, réunir les attributs de l'homme et de la bête. Les philosophes matérialistes, comme Lucrèce, aussi bien que les plus superstitieux, traduisent à leur manière ces étranges conceptions, quand ils supposent que le genre humain n'était à l'origine qu'un troupeau muet. La métempsycose platonicienne se rencontre de quelque manière avec ces hypothèses matérialistes. Aristote lui-même paraît faire plus d'une concession au transformisme, en admettant une sorte de génération due à l'influence des astres sur la matière en décomposition et la possibilité de la production d'espèces nouvelles par l'union d'espèces opposées.

Mais le transformisme n'a trouvé sa théorie que dans ces derniers temps. Diderot se demandait déjà si les espèces ne se développent pas comme les individus, de manière à atteindre un tel degré de perfection par un progrès continué pendant des millions d'années. Buffon, après avoir été favorable à l'immutabilité des espèces, parut hésiter sur les points essentiels

606. **Lamark.** — Le véritable auteur de la théorie transformiste est Lamark, dans sa *Philosophie zoologique* (1).

(1) Publiée en 1809. On l'a rééditée en 1909, la même année où l'on érigeait solennellement sa statue au Muséum, en glorifiant un transformisme athée.

Il appuie son hypothèse sur deux lois devenues célèbres par la suite : la loi d'*adaptation* et celle d'*hérédité*. En vertu de la première, l'usage et le milieu développent et modifient indéfiniment l'organe ; le repos l'atrophie et même le supprime. En vertu de la seconde, les modifications acquises s'accumulent et se transmettent.

607. **Geoffroy-Saint-Hilaire** se montra favorable à la thèse transformiste (1), en affirmant, avec une exagération devenue manifeste aujourd'hui, *l'unité de plan de composition* dans les espèces animales. « La nature, disait-il dès 1795, à l'âge de 23 ans, n'a formé tous les êtres vivants que sur un plan unique, essentiellement le même dans son principe, mais qu'elle a varié de mille manières dans toutes les parties accessoires. » A cette première vue se rattachent : 1° *la théorie des analogues*, en vertu de laquelle on retrouverait chez tous les animaux, sous une forme ou sous l'autre, les mêmes organes ; 2° *la loi du balancement des organes*, en vertu de laquelle le développement excessif de certains membres entraînerait l'affaiblissement et même l'atrophie des autres. Ainsi, chez l'oiseau, les ailes ne se fortifient qu'au détriment des membres inférieurs. A l'anatomie Geoffroy-Saint-Hilaire ajoute l'embryogénie et il pense pouvoir affirmer que les embryons d'animaux supérieurs passent par toutes les phases des embryons imparfaits. Par là il essaie d'expliquer les monstruosités, qui seraient de simples arrêts dans le développement organique. Il regarde la transformation des espèces comme possible de deux manières : *brusquement*, par l'apparition de quelque monstruosité ou forme

(1) Ici nous le rapprochons de Lamark, quoique, à part l'idée générale de transformisme, leurs doctrines diffèrent essentiellement, comme le constate de Quatrefages. D'après Geoffroy-Saint-Hilaire, c'est dans l'embryon qu'il faut chercher le passage d'une espèce à l'autre ; et il blâme Lamark d'avoir admis pareille transformation chez l'animal adulte. Au reste, il ne suppose qu'avec des réserves la transformation des espèces, il croit à l'existence de Dieu et d'une Providence.

nouvelle ; et *lentement*, par l'influence constante du milieu, soumis lui-même à des changements incessants.

608. **Cuvier** soutint des théories tout opposées, qu'il fit prévaloir dans le monde savant, après de célèbres discussions avec son émule au sein de l'Académie des sciences. Cuvier tient comme Linné, pour l'immutabilité des espèces. Il pense que le régime animal se distribue en quatre embranchements irréductibles entre eux. Pour établir sa classification, il a recours à son principe de la *subordination des caractères*. Parmi les caractères, en effet, il en est de *dominateurs*, c'est-à-dire dont la présence entraîne celle d'une foule d'autres. Si, par ex., un animal est carnassier, ses moyens d'attaque, ses dents, ses griffes, son appareil digestif, tout son organisme sera adapté à ce genre de vie. De là le principe de la *corrélation des formes*, dont Cuvier fait la base de l'anatomie comparée. En vertu de ce principe, toutes les parties de l'être vivant sont si bien liées ensemble que nulle ne peut changer sans les autres et que de la forme d'un organe important on peut déduire celle de l'animal tout entier. C'est ce que Cuvier démontra pour les animaux fossiles, notamment pour le paléothérium. Avec quelques ossements trouvés dans le gypse de Montmartre, il reconstitua heureusement le squelette auquel appartenaient ces débris.

Mais comment les espèces actuelles ont-elle succédé aux espèces fossiles, dont plusieurs ont disparu? Cuvier émet l'hypothèse des *révolutions* du globe et des créations successives d'espèces nouvelles. Geoffroy-Saint-Hilaire tenait, au contraire, pour la lente évolution des espèces les plus simples. De l'*unité de plan*, que l'on peut soutenir jusqu'à un certain point contre Cuvier, il semblait passer à l'*unité de descendance*, qui est l'essence même du transformisme.

Ces deux opinions ont partagé les monde savant au commencement de ce siècle et le partagent encore. Agassiz et bien d'autres ont confirmé les vues de Cuvier. Mais les

vues de Lamark et de Geoffroy-Saint-Hilaire, auquel Gœthe avait applaudi, ont repris faveur, surtout depuis l'apparition, en 1859, de l'ouvrage retentissant de Darwin, *l'Origine des espèces.*

609. **Darwin.** — Celui-ci n'a fait que proposer une théorie nouvelle de la transformation des espèces. D'après lui, toutes les espèces vivantes, même les plus opposées, ont des ancêtres communs chez des espèces fossiles. La vie se simplifie à mesure qu'on remonte aux origines; au début, elle est toute dans une vésicule germinative, d'où naîtront, à des moments et sur des points divers, la baleine et le moucheron, l'éléphant et la rose, Les deux facteurs principaux de ce merveilleux développement sont la *sélection naturelle* et la *lutte pour la vie* (v. Vocab.). La sélection naturelle est celle qui s'accomplit d'elle-même. Il est ntaurel, par ex., que les animaux les plus forts, les plus aptes à la reproduction, se recherchent entre eux et propagent l'espèce. La nature obtient par d'autres voies le même but que l'éleveur qui choisit les meilleurs reproducteurs et arrive ainsi à créer des races et des variétés toujours nouvelles. Or la nature agit depuis des millions d'années peut-être, tandis que l'éleveur ne modifie les espèces que depuis un temps insignifiant. La lutte pour la vie, qui est une loi générale, puisque la fécondité est illimitée, tandis que les subsistances et l'espace sont toujours restreints, contribue puissamment de son côté à éliminer les faibles, les moins industrieux, ceux qui sont mal adaptés au milieu ; elle ne laisse survivre que les forts, de manière que la race se modifie et s'améliore sans cesse.

Le darwinisme s'étend à toute la nature vivante et à l'homme lui-même, que Darwin parut un instant excepter. Ses disciples, Hæckel, Huxley, etc., ramènent tous les animaux supérieurs, y compris l'humanité, à l'amphioxus, sorte d'animal qu'on a qualifié de poisson ; et celui-ci, avec toutes les espèces vivantes, aux *protistes*, êtres ambigus qui auraient dominé à l'origine, n'ayant pas encore

les caractères propres de l'animal ni ceux du végétal. On se flatta même un instant d'avoir retrouvé au fond de la mer cet être originel, ce protoplasme d'où seraient sorties toutes les merveilles des règnes vivants; mais le *bathybius* fut reconnu, au grand désappointement de ses inventeurs, pour n'être qu'un précipité de sulfate de chaux (v. Vocab.).

610. **L'évolutionnisme contemporain et absolu.** — Mais le transformisme, nous l'avons dit, n'est qu'une partie du système général de l'évolution ou évolutionnisme, qu'on a essayé de vulgariser en France dans mille ouvrages. Le voici tel que le propose Spencer, qui en est le théoricien. A l'origine des choses, il n'existait qu'une matière diffuse, homogène, impalpable, informe, susceptible de toutes les déterminations. Cette matière se concentra, d'après les mêmes lois qui la régissent aujourd'hui, sur certains points principaux, qui devinrent des foyers d'attraction, de chaleur et de lumière : ce furent les soleils et le nôtre en particulier. La nébuleuse solaire, se concentrant toujours, suivant les théories astronomiques qui prévalent aujourd'hui (1), donna naissance aux planètes. Celles-ci, en tournant sur leur axe, comme le soleil d'où elles sortaient, dispersèrent des satellites autour d'elles. Telle est à grands traits, l'*évolution astronomique*, que nous n'avons pas à combattre ni à soutenir.

La nébuleuse terrestre, à son tour, commença son évolution. D'homogène et diffuse qu'elle était à l'origine, elle se concentra et devint de plus en plus hétérogène. A mesure qu'elle se refroidit, les éléments se précipitèrent vers le centre, en formant mille combinaisons chimiques plus ou moins stables, l'eau apparut et enveloppa le noyau terrestre, les couches géologiques se déposèrent au fond des mers sans rivages ; l'atmosphère se purifia, les conti-

(1) Cf. Faye, *Sur l'origine du monde, Théories cosmogoniques des anciens et des modernes.*

nents se soulevèrent et la vie devint possible. Elle se développa dans les trois éléments jusqu'à ce que l'homme apparût. Telle fut l'évolution de notre globe : elle se poursuit encore sous nos yeux.

Sortie de l'état sauvage et même de l'animalité, l'humanité évolua à son tour. De rudimentaire qu'il était à l'origine, l'organisme social se compliqua, à l'image des organismes vivants ; aux sociétés embryonnaires succédèrent enfin les groupes plus ou moins civilisés qui ont une histoire. Les langues, la morale, la religion, les sciences, les arts, l'industrie, le commerce, tout a suivi cette marche ascendante, qui emporte l'humanité fatalement vers un état supérieur. Tant il est vrai que l'homme a toujours soif d'idéal, de perfection et de bonheur ! Mais les évolutionnistes sont obligés d'avouer ici que l'évolution de l'humanité aura un terme le jour où la vie ne sera plus possible sur le globe. C'est donc la *dissolution* qui qui succédera à l'*évolution*, la fin du monde qui répondra à sa naissance et à ses progrès.

611. **Evolutionnisme mitigé.** — Les philosophes chrétiens auxquels sourient ces théories les concilient plus ou moins bien avec leur foi, et voici de quelle manière. Ils établissent que Dieu a créé la matière dont toute chose a été faite ; mais ils supposent que Dieu a donné à cette matière ou du moins à certaines molécules la vertu de s'organiser et de devenir un germe, à tel moment ou dans des circonstances données. Ce germe, à son tour, aurait la vertu, et sans aucune intervention particulière de Dieu, de produire toutes les espèces vivantes, chacune en son temps et en son lieu, jusqu'à l'homme exclusivement (1). Plusieurs même paraissent admettre que le corps de l'homme aurait été ainsi formé. Mais tous reconnaissent que l'âme humaine est le produit d'une création spéciale, car l'esprit ne peut être d'aucune manière le fruit de l'évolution de la matière. Plusieurs soutiennent aussi comme un point essentiel que Dieu a dû former lui-même le premier germe d'où serait sortie la vie sous toutes ses formes (1). Les uns et les autres regardent comme plus digne de la toute-puissance de Dieu d'avoir formé le monde en vertu d'une impulsion première et de lois établies dès l'origine, plutôt qu'en vertu d'une série d'actes ou de formations correspondant à l'apparition de la vie et de chaque espèce nouvelle.

(1) V. Leroy, O. P. *L'évolution restreinte aux espèces organiques.*

612. **Le fait et la possibilité.** — D'autres enfin qui nient le *fait* de l'évolution, comme nous le nions nous-même, en se fondant avec raison sur les sciences expérimentales, accordent néanmoins aux évolutionnistes la *possibilité* d'une évolution *active*. « On pourrait encore admettre comme possible, écrit l'un d'eux (2), l'hypothèse d'une certaine *évolution active* (3). Dieu aurait pu créer en même temps toutes les espèces animales ou végétales à l'*état virtuel* : « Creavit omnia simul ». Les cellules primitives, identiques en apparence, auraient ainsi contenu *en puissance* des formes actives plus ou moins parfaites selon leur destinée future. Et comme les formes supérieures contiennent implicitement toutes les formes inférieures, ces cellules, avant d'atteindre leur organisation définitive et leur espèce complète, auraient pu passer successivement par toutes les étapes inférieures, suivant les diverses circonstances de temps et de milieux favorables.

(1) On accorde même que Dieu a formé à l'origine les principaux types des animaux et des plantes, ou bien qu'il a disséminé dans la nature les germes (*raisons séminales*) qui devaient produire en leur temps les règnes vivants et leur merveilleuse variété.

(2) Mgr Farges, *La Vie et l'Évolution des espèces*, 1888, p. 172.

(3) Nous ne disons rien de l'*évolution passive*. Du moment que Dieu se sert simplement de la matière pour former une espèce, ou même d'une espèce inférieure pour former une espèce supérieure, sans que cette espèce ou cette matière puisse par sa vertu propre s'élever à un degré supérieur, il est évident que l'évolutionnisme perd son caractère essentiel.

« Cette opinion, poursuit l'auteur, paraît avoir été, du moins pour le fond, celle de S. Augustin. S. Thomas et Suarez, qui la rapportent et l'examinent, sont bien loin de la désapprouver. Elle est, en effet, irréprochable au point de vue philosophique. » — C'est ce que nous ne pouvons admettre. Quant aux autorités alléguées, elles sont moins nettes qu'on ne le suppose.

613. **Vérités que s'approprie l'évolutionnisme.** — Avant de réfuter l'évolutionnisme sous toutes ses formes, remarquons bien qu'il se prévaut de vérités qui ne lui appartiennent pas : nous n'avons donc pas à les lui contester, mais à les revendiquer pour nous-mêmes. L'évolution, le progrès, le développement, le passage par différentes phases est la loi générale des choses. Il est incontestable, depuis que l'astronomie est une science, que les astres qui roulent sur nos têtes et la terre que nous foulons aux pieds ont passé par des phases grandioses : l'auteur de la Genèse les avait déjà indiquées à grands traits. Mais la matière, malgré ses longues destinées, n'a pas son principe en elle-même : c'est Dieu qui a créé le ciel et la terre. Il est évident aussi que chaque être vivant est soumis à un développement merveilleux et que les espèces vivantes elles-mêmes sont susceptibles de modifications toujours nouvelles dues à l'influence du temps, du milieu, de la culture, et surtout à leur énergie vitale, qui paraît inépuisable. Mais il s'agit précisément de savoir si ces transformations atteignent jamais le fond des choses. L'homme lui-même, avec la société, a son histoire, plus admirable que celle de la nature. Mais il s'agit de savoir si le progrès social, qui est incontestable, n'a pour cause que la nature ; il faut savoir surtout si, comme le prétendent les évolutionnistes, il implique des changements essentiels. Est-il vrai que l'humanité soit sortie de l'animalité ; la pensée, de la sensation ; la morale et la religion, des instincts de la sensibilité, etc.? Nous croyons, au contraire, que les

facultés propres à l'homme sont irréductibles à des éléments sensibles et grossiers.

Nous ne pouvons pas ici entreprendre des preuves déjà faites ou que nous devons faire ailleurs. La matière ne suffit pas à expliquer les choses. — Il y a un Dieu. — Il y a des causes finales. — L'âme humaine ne peut être le fruit d'une évolution, etc. Toutes ces vérités capitales sont établies au cours de la philosophie et en même temps sont réfutées les prétentions particulières de l'évolutionnisme complet. Ici nous devons nous borner à rejeter la formule générale du système.

614. **Critique de l'évolution : l'évolution et la philosophie.** — Le progrès indéfini, le transformisme, la loi de continuité et, pour tout dire en un mot, l'évolution est condamnée par les principes les plus sûrs de la logique et de la métaphysique, et elle ne trouve aucun fondement sérieux dans les sciences naturelles, dites expérimentales.

Plaçons-nous d'abord au point de vue purement philosophique. 1° Les espèces moyennes ou équivoques que supposent nos adversaires répugnent. Ces espèces, en effet, auraient des attributs contradictoires : elles auraient et n'auraient pas tel caractère, telle propriété. Expliquons-nous. Tout genre — nous parlons ici des genres proprement dits — se divise en deux espèces, dont l'une a et l'autre n'a pas telle propriété. Ainsi le genre *animal* se divise en deux espèces : l'espèce humaine, qui a la raison, et la brute, qui ne l'a pas. Le genre des *êtres vivants* se divise en deux espèces, dont l'une sent et l'autre ne sent pas. Le genre *corps* se divise en deux espèces : corps vivant et corps inanimé. Supposons maintenant qu'il y ait une espèce intermédiaire entre le minéral et la plante, entre la plante et l'animal, entre l'animal et l'homme : cette espèce supposée sera tout à la fois vivante et non vivante, ou sensible et non sensible, ou raisonnable et non raisonnable. Or c'est là une contradiction

que nous avions d'abord à signaler. Quoi qu'en disent nos adversaires, il n'y a pas de milieu possible entre vivre et ne pas vivre, sentir et ne pas sentir, raisonner et ne pas raisonner. Il n'y a donc pas d'espèces moyennes, au sens de nos adversaires.

615. **L'espèce moyenne des scolastiques.** — De prime abord leur système présente quelque chose de spécieux. Les scolastiques eux-mêmes n'admettent-ils pas des espèces moyennes? L'animal n'est-il pas une espèce moyenne entre la plante et l'homme, et la plante n'est-elle pas une espèce moyenne entre le minéral et l'animal? Pourquoi donc n'y aurait-il pas de même une espèce moyenne entre la plante et l'animal, puis entre cette espèce moyenne et chacune des extrêmes, et ainsi de suite à l'infini? — Mais remarquons ici que les espèces moyennes des scolastiques ne réunissent pas des propriétés contradictoires, elles n'identifient pas en elles des espèces opposées ; mais elles sont un genre par rapport à une des espèces extrêmes, et elles sont une espèce par rapport à l'autre, considérée alors comme genre ; elles déterminent l'une et sont déterminées par l'autre : ainsi la plante, qui tient le milieu entre l'animal et la matière, n'est pas tout à la fois sans vie et vivante, brute comme la matière et sensible comme comme l'animal ; mais elle a cela de commun avec la matière inanimée d'être un corps, et cela de commun avec l'animal d'être organique et vivante.

616. **Remarques contre Leibniz.** — 2° En second lieu on remarquera en particulier contre Leibniz que, si la ligne des espèces était continue, comme il le veut, il y aurait une infinité d'espèces ; car il y aurait toujours une nouvelle espèce intermédiaire entre deux espèces données. Mais il est absurde de supposer qu'il y ait un nombre infini d'espèces.

Quant au principe de raison suffisante, Leibniz ne peut

l'invoquer ici en sa faveur. Car il peut y avoir des raisons suffisantes à l'existence de deux espèces voisines mais non continues entre elles : leur harmonie, le secours qu'elles se prêtent, ou l'utilité de l'une par rapport à l'autre, la même fin qu'elles obtiennent de diverses manières, voilà certes des raisons suffisantes.

Quant à cet autre principe : *La nature ne fait pas de bond*, il est vrai que la nature procède graduellement ; mais il n'est pas nécessaire, il est même impossible que ces degrés soient infiniment petits, c'est-à-dire nuls, et que toute la nature ne fasse qu'un tout continu. Ce serait, sous prétexte d'unité, introduire la confusion.

617. **Le transformisme et le principe de causalité.** — 3° Mais le transformisme est condamné par des considérations philosophiques plus graves encore. Les voici. En admettant la continuité des espèces, le transformisme admet que les espèces inférieures peuvent produire les supérieures peu à peu par voie d'évolution. Or c'est là une impossibilité absolue.

En effet, ou bien les espèces inférieures et les espèces supérieures ont même nature, même essence, ou bien elles ont une nature différente. Or, dans ce dernier cas, on ne comprend pas qu'une espèce inférieure produise une espèce supérieure, parce que le moins ne donne pas le plus, par lui-même et comme cause principale. Car on nous accordera bien que les générateurs sont la cause principale, efficiente du produit, et que celui-ci est à leur image en vertu de leur action. Il est évident que si les générateurs n'étaient que des causes matérielles ou purement instrumentales, tout produit corporel pourrait en sortir ; mais alors ils ne seraient générateurs que de nom. Si les générateurs n'étaient qu'une cause matérielle, il faudrait dire par ex., que le cadavre rongé par les vers en est le générateur véritable, que l'herbe des champs engendre les troupeaux qu'elle nourrit, etc. Il faut absolument convenir que le générateur est une cause efficiente

principale (1), dont la nature mesure la perfection du produit. Il est vrai que le générateur est un instrument par rapport à Dieu, comme toute cause seconde, mais il est cause principale et formelle par rapport au produit. Le générateur ne peut donc produire comme tel un effet d'une nature supérieure à la sienne. D'où il faut conclure que les espèces inférieures ne produiront jamais par voie de génération les espèces supérieures, si elles sont vraiment de nature différente.

Il reste donc, si l'on veut absolument expliquer l'apparition des espèces par le transformisme, que les espèces aient au fond même nature, et qu'elles ne diffèrent que par des qualités accidentelles, fruits de circonstances plus ou moins favorables, de la sélection, du milieu, etc. Mais alors nous tombons dans une confusion ou une incertitude qui induit au scepticisme métaphysique et au panthéisme. Au scepticisme métaphysique; car si nous ne pouvons connaître aucune différence essentielle entre les êtres vivants, d'ailleurs si bien décrits par les naturalistes, il semble que toutes les autres essences échapperont de même à nos prises. Au panthéisme ; car il résulte de la confusion de toutes les essences.

618. **Critique de l'évolutionnisme mitigé.** — Il est vrai que l'évolutionnisme ou le transformisme adopté par des philosophes chrétiens ne va pas jusque-là, puisqu'il admet que Dieu a créé la matière et les âmes humaines. Mais les évolutionnistes mitigés, s'ils ne veulent pécher contre le principe de causalité, sont au moins forcés d'avouer que tous les corps vivants ont même nature, et qu'il n'y a pas, à proprement parler, d'espèces vivantes,

(1) C'est ce que le P. de Régnon semble méconnaître dans sa *Métaphysique des causes*, quand il écrit : « Le père n'est qu'une cause instrumentale dans la génération » (p. 629). Il n'est pas trop étonnant ensuite que le P. de Régnon admette la possibilité de l'évolution (voir *Controv. et et Contemporain*, revue philosophique, nov. 1888).

mais plutôt des variétés d'une même espèce. Or ce sont là des erreurs qui ne prédisposent que trop l'esprit à tomber dans les autres. De fait, les transformistes poussent généralement leur système jusqu'à l'évolutionnisme absolu et au monisme panthéistique, à moins qu'ils ne soient retenus par des considérations religieuses. Mais cela même prouve que leur philosophie est ici en défaut (1).

C'est en vain que pour échapper à la confusion des espèces et des natures, les transformistes chrétiens nous opposent que le Créateur, comme tout-puissant, aurait pu donner à la matière créée ou du moins à telles molécules la vertu de s'organiser en matière vivante, à un moment donné. C'est en vain que les plus modérés d'entre eux se bornent à supposer que Dieu pourrait donner à un germe formé directement par lui la vertu de produire par voie d'évolution toutes les espèces. Car Dieu ne peut donner une vertu génératrice à une nature qui ne la comporte pas. *Les propriétés répondent nécessairement aux natures* : c'est une loi absolue, métaphysique, dont Dieu ne peut pas plus s'affranchir que des lois mathématiques, parce qu'elles sont la vérité. De même donc que Dieu ne peut pas donner à la pierre la vertu de fructifier, ni à la plante la vertu de sentir, ni à l'animal la faculté de raisonner, de même aussi il ne peut pas faire qu'une molécule minérale produise un germe, ni que le germe d'une espèce inférieure produise toutes les espèces. La vertu d'engendrer un être de telle espèce, suppose une nature d'espèce égale.

Dans notre discussion avec le transformisme, nous nous appuyons toujours, comme on le voit, sur la notion d'espèce (essence, nature) et sur le principe de causalité. C'est là, en effet, que vient se briser tout système évolutionniste.

(1) Cf. *Pensée contemporaine*, 5e année, nov. 1907 : *Autour de l'évolutionnisme absolu. Observations présentées aux transformistes modérés.* — *Ibid*, février 1908 : *Réflexions nouvelles sur l'estimative ou l'instinct et sur le transformisme.*

619. **La notion d'espèce et le transformisme.** — Pour ce qui est de la notion d'espèce, nous devons la rappeler et la compléter au point de vue qui nous occupe. En philosophie, l'espèce c'est la nature, c'est l'essence commune à plusieurs individus ; c'est elle qui est le principe premier et intrinsèque de toutes les facultés, de toutes les opérations. L'espèce se reconnaît comme la nature aux propriétés et aux actes. C'est parce que tous les hommes se distinguent par les mêmes facultés intellectuelles et morales, et une multitude de caractères communs, que nous les regardons comme étant de même espèce. Or les naturalistes ne procèdent guère autrement, quand ils essaient de déterminer les espèces vivantes, classant ensemble tous les individus qui offrent sensiblement les mêmes formes, les mêmes caractères, les mêmes propriétés. Seulement, au lieu de définir l'espèce par la nature, par l'essence commune aux individus, comme le font les philosophes, ils la définissent plutôt par les caractères et l'ensemble des individus qu'elle embrasse. De plus, comme parmi les caractères qui décèlent une communauté de nature, il en est un de plus remarquable, savoir la descendance commune, avec la faculté de se reproduire et la fécondité indéfinie, ils ont défini l'espèce : « la collection des individus qui offrent le même type et descendent de mêmes ancêtres ou qui sont aptes à s'unir entre eux et à se propager indéfiniment ».

On voit par là que, en partant de points de vue opposés, le philosophe et le naturaliste se rencontrent cependant pour s'éclairer mutuellement. Si le naturaliste est trop enclin à multiplier les espèces, en regardant comme essentielles des différences de forme ou de structure qui ne le sont point, le philosophe, de son côté, est enclin à supprimer des espèces, en ne considérant que les caractères les plus généraux, sans avoir assez d'égards aux formes extérieures et à l'organisme. Nous avons vu, par ex., en logique, comment Zigliara est amené à supposer que tous les animaux formeraient une seule espèce philosophique,

parce que tous sont doués de sensibilité (v. n° 58). Mais si l'on étudie la sensibilité de plus près et dans les organes qui en sont le siège, on voit bien vite que les animaux n'ont pas les mêmes organes et qu'ils diffèrent autrement que par des degrés de sensibilité soit extérieure, soit intérieure. En réunissant les deux méthodes, celle des philosophes et celle des naturalistes, et en combinant les définitions qu'ils donnent de l'espèce, on arrive donc à penser qu'il y a dans la nature et dans chaque règne un assez grand nombre d'espèces proprement dites, c'est-à-dire d'êtres ayant des natures ou essences diverses. Mais n'anticipons pas. Il nous reste à voir comment l'évolutionnisme est condamné par l'observation scientifique plus encore que par la philosophie. Il y a, en effet, telles concessions accessoires que la philosophie pourrait faire à l'évolutionnisme, mais qui souffrent les plus grandes difficultés au point de vue des sciences expérimentales.

620. **L'évolution et les sciences naturelles.** — Dans ces derniers temps, on a multiplié les observations, les espèces vivantes ont été étudiées et classées avec le plus grand soin ; les espèces fossiles ont été décrites et comparées à celles qui vivent sous nos yeux : a-t-on trouvé des espèces moyennes équivoques entre les grands règnes de la nature? A-t-on trouvé un précurseur de l'homme, qui fût à la fois singe et homme? L'*anthropopithèque* a été rêvé, mais non découvert. C'est en vain que Darwin, Moleschott, Spencer, etc., ont voulu voir dans certains sauvages des retardataires de l'espèce humaine, encore engagés dans l'animalité pure ; le dernier des sauvages est un homme par la raison, la conscience et les admirables prérogatives qui dérivent de ces facultés (1). Il suffit souvent de l'éducation

(1) Cf. DE QUATREFAGES, *l'Espèce humaine*. Cependant l'auteur n'assigne pas à l'homme son premier caractère distinctif, qui est la faculté d'abstraire et de raisonner, d'où procèdent toutes les prérogatives de l'homme : religion, morale, progrès, art, industrie, etc. (Voir la psychologie.)

pour en faire l'égal des plus civilisés. Quant aux sujets frappés d'idiotisme, ce sont des accidents qui ne prouvent rien. Le triste privilège de l'humanité, qui paraît sujette à la folie, est même une preuve de la différence essentielle qui la sépare des règnes inférieurs. La différence de l'homme et de l'animal au point de vue intellectuel et moral est immense : les ressemblances physiques ne font que la mettre mieux en évidence.

Ce n'est pas que ces différences physiques soient à dédaigner : elles suffisent à mettre entre l'homme et le singe, outre la différence plus profonde qui tient à l'âme raisonnable, une différence physique analogue à celle qui existe entre le singe et les autres espèces. L'homme diffère du singe par certains organes, notamment les mains, où le pouce est parfaitement opposable aux doigts ; le larynx et les autres organes de la voix, qui se prêtent admirablement à l'articulation et au chant ; l'ensemble du squelette, qui est organisé pour la marche et la station verticale ; la disposition de la tête, qui est mobile sur la colonne vertébrale comme sur un pivot; l'articulation des bras, qui peuvent se mouvoir dans tous les sens ; la conformation du cerveau et son mode de développement, la forme du crâne, etc... C'est à ce point que les restes humains, pour peu qu'ils soient conservés, se distinguent toujours des restes de l'animal. L'homme singe est donc introuvable à tous égards.

On n'a pas trouvé non plus la *plante-animal*. Les zoophytes ont été regardés comme des plantes, et tous les jours encore on peut douter du vrai caractère de certains organismes, par ex. les éponges, sans parler des microbes ou micro-organismes encore si peu connus ; mais cela prouve seulement l'imperfection de nos moyens d'observation et non pas la confusion des êtres. On n'a pas trouvé non plus le *minéral-plante*.

Maintenant, si nous restons dans le même règne, la science n'établit pas mieux le transformisme, même entre des espèces d'ailleurs très voisines, comme le cheval et

l'âne, le lièvre et le lapin. Il est dûment constaté que les hybrides : mulets (cheval et âne), léporides (lièvre et lapin) musmons (chèvre et brebis), etc..., sont inféconds ou que leurs produits ne tardent pas à revenir décidément, après quelques générations, au type paternel (1). D'où il est à présumer que même dès la première génération l'hybride ne présente pas une espèce intermédiaire, mais appartient à l'une en revêtant certains caractères accidentels de l'autre.

D'ailleurs, il faut le redire, afin qu'on ne nous impute pas certaines opinions que nous n'avons pas à soutenir : nous ne prétendons pas que toutes les espèces déterminées par les zoologistes, surtout chez les animaux inférieurs et chez les plantes, soient des espèces véritables; il arrive, et peut-être souvent, qu'elles ne sont que des variétés ou des races d'une même espèce (2). Il est certain que par la culture, la sélection artificielle, l'influence du milieu, les espèces se modifient plus ou moins. Où s'arrête cette transformation? On ne peut toujours le déterminer avec précision et c'est ici que la science a carrière ouverte. Mais il est certain que les effets de la culture et de la sélection sont assez limités. Les espèces oscillent autour d'un point fixe : on ne peut les en éloigner pour les rapprocher des espèces voisines que momentanément et au risque de les frapper de stérilité.

Et si l'on estime que les espèces proprement dites ou philosophiques sont marquées par la fécondité, comme nous l'avons expliqué plus haut, on peut dire qu'elles sont très nombreuses dans la nature. Il est vrai qu'il ne

(1) Cf. SUCHETET, l'*Hybridité dans la nature*. Règne animal.

(2) Nous dirions même avec Leibniz : il peut y avoir eu un temps où les espèces étaient plus sujettes à changer qu'elles ne sont présentement parmi nous, et plusieurs animaux qui ont quelque chose du chat, comme le lion, le tigre et le lynx, pourraient avoir été d'une même race... Aussi je reviens toujours à ce que j'ai dit plus d'une fois, que nos déterminations des espèces physiques sont provisionnelles et proportionnelles à nos connaissances (*Nouv. Essais*, III, VI, § 23.)

paraît pas nécessaire que l'infécondité marque toujours les limites de l'espèce. On conçoit que des descendants d'un même auteur arrivent à diverger assez pour ne plus s'associer et se reproduire ensemble. Mais quelle que soit l'indécision qui plane et planera longtemps sur le nombre des espèces réelles, il n'est guère douteux que ces espèces soient nombreuses. En tout cas, l'on n'a jamais constaté que parmi les espèces importantes et réputées telles par les naturalistes, une espèce inférieure se soit transformée en une espèce supérieure. En vérité, il n'était pas possible que les conclusions des sciences naturelles fussent plus inconciliables avec les théories évolutionnistes (1).

621. **La question de l'évolution est avant tout philosophique.** — Mais le verdict des sciences naturelles ne nous suffit point. Au fond, la question du transformisme et de l'évolution, quoi qu'en disent nos adversaires, n'est pas du ressort des sciences naturelles. A ces sciences, il appartient seulement de déterminer approximativement les

(1) Il y a bien d'autres raisons que les partisans de l'immutabilité des espèces invoquent contre les transformistes ; par ex. celles-ci : certaines flores, certaines faunes apparaissent tout à coup dans les couches du globe ; donc elles ne sont pas le fruit d'une lente évolution. — Tous les fossiles découverts ont des caractères nets et non pas équivoques, comme l'exigerait la théorie transformiste. Si les êtres se transforment, comment se fait-il que certains d'entre eux, polypes, etc., soient exactement les mêmes aujourd'hui qu'à l'origine, alors cependant que le milieu est si changé? — La transformation est d'autant plus impossible qu'elle ne suppose pas seulement l'adaptation nouvelle de tel ou tel membre, mais qu'elle exige la refonte de tout l'organisme ; car tout concourt dans le corps vivant : par ex. le sang du poisson n'est pas celui de l'homme. Enfin la meilleure preuve que les sciences naturelles ne déposent pas en faveur de l'évolutionnisme, c'est le désaccord des naturalistes. Même ceux qui affirment résolument le transformisme ne s'entendent plus quand il faut l'expliquer et en donner les preuves. Théories et hypothèses sont ruinées les unes après les autres, ce qui montre bien que la thèse n'est pas établie. (V. aussi *Mélanges philosophiques :* Le transformisme et les controverses récentes.)

espèces réelles qui sont dans la nature. En comparant les variétés, les races, en les multipliant, en les croisant et en les développant par l'élevage et la culture, elles peuvent arriver à découvrir jusqu'à un certain point quels sont les types primitifs, les espèces vraies ou irréductibles. Mais ces sciences ne peuvent aucunement établir le transformisme.

Alors même qu'elles découvriraient — ce qu'elles ne feront jamais — que toutes les formes de la vie sont continues, elles n'auraient pas le droit de tirer une conclusion sur le fond des choses. Je m'explique. Supposons que la science puisse relier toutes les formes actuelles de la vie, sinon entre elles, dans une série continue, du moins à des formes antérieures et préhistoriques, si bien que nous verrions comment la forme humaine, la forme de mammifère, de poisson, celle du cèdre, de la mousse, etc., dérivent toutes et par degrés insensibles d'une première cellule vivante, la science n'aurait pas le droit de conclure que la cellule vivante a engendré positivement par évolution toutes les espèces. La continuité des formes extérieures ne prouverait pas la continuité des essences ou plutôt l'unité des essences (car des essences continues sont une seule essence). La continuité des formes, et de formes se succédant, sortant les unes des autres, prouverait seulement qu'une espèce inférieure a servi comme de matière première à former une espèce supérieure. Le philosophe devrait conclure seulement qu'à certains points donnés le Créateur a fait passer l'être inférieur à un degré supérieur, donnant par ex. la vie à une matière convenablement disposée par le milieu et les circonstances ; qu'il a donné la sensibilité à une matière déjà vivante et bien disposée à servir à des actes supérieurs ; qu'il a donné l'âme humaine à un corps sensible et convenablement préparé à recevoir cette âme. De toutes manières donc le transformisme est incapable de justifier ses prétentions.

La dernière supposition que nous venons d'émettre, à savoir qu'un corps déjà sensible servirait comme de

matière première à la production de l'homme, paraît se réaliser dans la génération humaine, comme on l'expliquera en psychologie. Mais la science expérimentale n'autorise pas à faire cette supposition en ce qui concerne la production du premier homme. Au point de vue chrétien, cette hypothèse paraît inconciliable avec l'Ecriture et les traditions ; au point de vue moral elle heurte tous les sentiments de convenance. D'ailleurs, elle ne satisfera pas davantage un esprit vraiment scientifique ; car il est clair que dans l'espèce animale même la plus voisine de l'homme tout l'organisme est ordonné à une vie purement sensible, brutale même, incompatible avec la vie raisonnable et morale, tandis que chez l'homme l'organisme est ordonné à une vie à la fois sensible et supérieure. Un corps de brute ne peut donc servir de matière prochaine à la production de l'homme : il faudrait d'abord le détruire.

Et puis, fût-il vrai que l'homme eût été fait d'un animal, il ne serait pas le descendant de l'animal. Comme aussi fût-il vrai que chaque espèce supérieure eût été faite d'une espèce inférieure, elle ne descendrait pas de cette espèce. C'est ce qu'il faut bien remarquer. Le transformisme n'a donc établi aucune de ses prétentions essentielles.

622. **Objections**. — 1° La nature s'imite elle-même. Or les embryons des espèces supérieures passent, avant de naître, par toutes les phases de l'animalité, à ce point qu'on ne peut distinguer, à un certain moment de son évolution, l'embryon humain des embryons inférieurs. Tous les embryons commencent par une organisation rudimentaire et identique ; elle se poursuit plus ou moins avant ; de là les différentes espèces. Mais n'est-ce pas là une preuve que les animaux les plus parfaits viennent des organismes les plus imparfaits?

Rép. — On a cru, en effet, que les embryons suivaient le même développement ; mais une étude plus attentive

a montré qu'il n'en est rien (1). L'objection tourne donc contre nos adversaires. Mais il y a plus. Tout diffère pour ainsi dire dans les animaux, selon leurs espèces. C'est ainsi que les globules du sang n'ont point le même diamètre dans les espèces d'ailleurs les plus voisines, si bien que le sang de l'une deviendrait mortel s'il passait dans les veines de l'autre. En supposant qu'il en fût autrement, les degrés de perfection auxquels atteignent les divers embryons, tout en se développant uniformément, prouveraient encore que les principes vitaux qui les animent ou les *formes substantielles* diffèrent essentiellement. Car enfin, pourquoi tel embryon devient-il un mammifère, tel autre un poisson, si les embryons ne diffèrent pas à l'origine ? Plus on nous prouvera qu'ils se ressemblent et plus nous serons convaincu que leur différence est très profonde, qu'elle tient à un principe essentiel dont nous voyons successivement les manifestations. Il faut se garder de juger sur les apparences, sur les formes extérieures toutes seules, surtout si nous ne les considérons qu'à un moment donné.

2° La métamorphose de nombre d'animaux et surtout des insectes est une preuve de l'évolution. Ce qui arrive pour l'individu peut bien arriver pour l'espèce. La nature doit former l'espèce de la même manière que l'individu.

Rép. Les cas sont bien différents. Dans la métamorphose, le même individu demeure depuis l'œuf produit par l'animal à l'état parfait. Dans le transformisme, au contraire, l'individu périt, après avoir engendré un sujet essentiellement plus parfait que lui. Or c'est là ce qui est condamné par le principe de causalité.

(1) On a dévoilé les supercheries commises par Hæckel dans son *Histoire naturelle de la création* et dans son *Anthropogénie*, pour accréditer son hypothèse. C'est ainsi, notamment, qu'il a reproduit plusieurs fois le même cliché pour montrer que les embryons de l'homme, du singe, du chien ne présentent aucune différence. Avec la même improbité scientifique, il reproduit le même cliché pour montrer la parfaite similitude des embryons du chien, du poulet et de la tortue.

3° La nature ne fait pas de bond, elle procède par degrés insensibles, toutes les formes sont continues depuis les plus rudimentaires jusqu'aux plus parfaites, et, s'il y a des lacunes, c'est que toutes les espèces anciennes n'ont pas survécu et n'ont pu être retrouvées.

Rép. — On affirme gratuitement cette continuité des formes (forme extérieure, forme du squelette, etc.) qui ne paraît avoir lieu que dans les limites d'une même espèce réelle. Mais, après tout, cette continuité ne prouverait nullement la continuité des essences. Celle-ci répugne ou bien il faut dire qu'il n'y a qu'une essence, une espèce vivante, ce qui est une autre absurdité.

4° Il y a une profonde analogie entre tous les animaux ; nous voyons, par ex., que les organes des uns correspondent un à un à ceux des autres : l'aile de l'oiseau répond à la nageoire du poisson, au pied du quadrupède ; toutes les pièces de l'œil, du larynx, de la bouche se retrouvent de quelque manière dans toutes les espèces. Ces organes dérivent donc d'un même germe dont les produits se sont différenciés.

Rép. Comparaison n'est pas raison. Les analogies que l'on observe entre les animaux ne prouvent pas qu'ils aient un même ancêtre : elles prouvent seulement qu'ils ont un même Créateur, qui a marqué son œuvre du sceau de l'unité.

5° Les organes rudimentaires, atrophiés, inutiles, qui persistent chez les animaux supérieurs (dents fétales de la baleine, rudiment de queue chez l'homme, muscles moteurs de l'oreille qui agissent encore quelquefois chez l'homme, fausses mamelles des mâles, rudiments d'ailes chez les oiseaux coureurs, etc.), indiquent que ces animaux ont passé par des phases inférieures où ces organes avaient leur raison d'être.

Rép. — Ici encore, on ne nous offre que des analogies qui prouvent seulement l'unité de plan dans la pensée du Créateur et nous montrent comment la nature se sert des mêmes éléments pour arriver aux fins les plus diverses.

Sait-on d'ailleurs toutes les fins que se propose la nature ou plutôt son Auteur? Il est téméraire de se prononcer sur l'utilité de tel et tel organe. Considérons ensuite que les formes ou espèces supérieures contiennent éminemment ou même virtuellement les formes inférieures. Il n'est donc pas étonnant qu'on y trouve comme des éléments ou des vestiges de celles-ci.

6° S. Augustin et S. Thomas ont enseigné des doctrines favorables à un certain transformisme. S. Augustin suppose que la matière créée contenait en germe toutes les formes à venir. S. Thomas admet, avec les savants de son temps, que les animaux inférieurs se forment sous l'influence du soleil et de la chaleur, c'est-à-dire qu'il ne rejette pas la génération spontanée. Il admet, en anthropologie, que l'embryon humain est animé d'abord d'une âme végétative seulement, puis d'une âme sensitive, qui remplace la première, et enfin d'une âme humaine.

Rép. — On peut croire que S. Augustin et les autres Pères qui emploient le même langage n'avaient en vue qu'une évolution passive. Il est évident que la matière créée était en *puissance passive* de composer tous les êtres vivants. Tous les jours encore nous voyons le limon de la terre former le suc de la plante et, par elle, le sang de l'animal ; il arrive même que dans l'homme la matière est associée à une vie spirituelle. Quant aux anciens scolastiques qui supposaient que certains animaux réputés inférieurs (rats, grenouilles, etc.) pouvaient naître de la matière en décomposition, ils s'appuyaient sur les observations imparfaites de leur temps. L'ancienne physique attribuait au soleil et aux astres regardés comme incorruptibles et obéissant eux-mêmes à des agents spirituels une action d'un ordre supérieur, en sorte que les scolastiques pouvaient attribuer à l'influence du soleil exercée dans telles circonstances l'apparition de certains animaux, sans aller à l'encontre du principe de causalité. Cette apparition, en tout cas, ne mérite pas, à proprement parler, le nom de *génération*, ni surtout de *génération spontanée*.

Mais aujourd'hui que nous savons que l'influence des astres est toute physique, comme celle des corps qui nous entourent ; aujourd'hui que l'observation et les belles expériences de Pasteur ont confirmé que *tout vivant vient d'un œuf*, cette opinion des anciens est insoutenable. Encore une fois, les sciences expérimentales ont été moins tolérantes pour le transformisme que les sciences philosophiques. — Quant à l'opinion de S. Thomas sur la génération humaine, nous la discuterons en psychologie.

7° Seul le transformisme établit dans le monde l'unité la plus étroite, en vertu de laquelle tous les êtres dépendent les uns des autres comme des effets de leur cause ; toutes les analogies s'expliquent par la génération, qui rattache les êtres semblables aux mêmes ancêtres.

Rép. Il reste à savoir si l'unité poussée à ce point n'est pas confusion, au lieu d'être harmonie. Le monde sensible est un parce qu'il est fait de matière, parce que les êtres agissent les uns sur les autres et dépendent en mille manières les uns des autres, parce que leurs propriétés, leurs formes, etc., sont analogues, se rapportent à un même idéal, parce qu'enfin les créatures inférieures sont pour les créatures supérieures et celles-ci pour Dieu. C'est ce qui reste à expliquer.

623. **Comment le monde obtient sa fin.** — On vient de voir en quoi la fin prochaine ou la perfection du monde ne consiste pas. Il s'agit maintenant de déterminer en quoi elle consiste, c'est-à-dire de reconnaître les moyens par lesquels le monde obtient sa fin dernière. L'unité ou la perfection que nous assignerons au monde sera-t-elle suffisante? On peut la caractériser ainsi : elle ne consiste pas dans l'*identité*, mais dans une harmonie faite de distinctions et de rapports ; elle consiste dans la subordination des créatures inférieures aux supérieures et de toutes ensemble à Dieu. Entrons ici dans quelques détails. Bien que l'univers ne nous soit pas assez connu pour que nous

puissions en saisir toute la beauté, nous le pénétrons assez néanmoins pour soupçonner sa perfection.

624. **Ordre général du monde ; hiérarchie des êtres.** — Au premier plan et comme à la base de l'univers, nous trouvons les créatures inanimées, les globes disséminés dans l'espace et dont l'ordre général nous échappe, bien que le système planétaire nous en donne quelque idée; parmi ces globes, la terre, le seul qui tombe assez bien sous notre observation. Quelle que soit la grandeur de la matière, l'éclat ou l'énergie de ses qualités (lumière, chaleur, électricité), quelle que soit la variété de ses états (liquide, solide, gazeux; état impondérable) et la variété de ses espèces ou éléments (hydrogène, oxygène, etc.), la matière est la moins parfaite des créatures, la moins une, la plus divisible, la plus uniforme, la plus déterminée dans son mouvement et son action ; elle obéit aux lois les plus simples, les plus générales. Mais c'est elle qui fournit leurs éléments à tous les êtres corporels, sans en excepter l'homme. Tous les êtres vivent d'elle et viennent d'elle en quelque sorte. Elle reflète à sa manière les attributs de Dieu, particulièrement sa grandeur, son immensité ; elle mesure le temps, et les grandes révolutions astronomiques nous donnent quelque idée de l'éternité.

Mais la matière ne vit pas. Au-dessus, il y a donc les êtres organiques : d'abord la plante, avec sa merveilleuse fécondité, ses espèces et ses variétés infinies, ses formes si élégantes et ses fleurs si belles. La plante, elle aussi, depuis l'hysope jusqu'au cèdre, manifeste à sa manière les attributs de Dieu. Son langage est bien plus expressif et varié que celui de la matière. Si la création de celle-ci dénote la puissance, la formation de la plante et de la fleur dénote surtout l'intelligence et même la liberté. — Au-dessus de la plante, l'animal déploie une vie supérieure. Il peuple la terre et les eaux, et aussi les airs, qu'il remplit de ses cris et de sa joie. Avec lui la nature prend déjà une voix : elle n'attend plus qu'une âme et une parole. —

L'homme apparaît : c'est l'*image* de Dieu et l'écho de son Verbe, tandis que la nature n'est qu'un *vestige* divin. C'est pourquoi l'homme est le roi de la création ; il en est aussi le pontife : c'est par lui que toute la nature rend gloire à son Auteur.

625. **Unité d'idéal ou de plan.** — Remarquons maintenant l'unité de plan dans une prodigieuse variété d'exécution et de moyens. Tous les individus d'une même espèce en nombre incalculable, réalisent un même type ; à leur tour les espèces se rapportent à des types supérieurs ou genres, qui participent eux-mêmes d'une même idée. C'est vers elle que tout converge ; c'est sur elle que tout se règle sans monotonie, sans rigidité. Car chaque espèce a ses attributs particuliers et chaque individu a ses caractères propres : il n'y a pas deux plantes, il n'y a pas deux fleurs semblables. Et cette prodigieuse variété de la nature est sans discordance; la nature s'imite toujours sans se copier jamais, parce que son idéal, qui est la Bonté divine elle-même, n'est jamais exprimé assez; il est inépuisable (1).

626. **Unité d'action et de réaction ou unité dynamique.** — Unies par l'idéal auquel elles se rapportent toutes, les créatures le sont encore par les actions qu'elles exercent les unes sur les autres. Tantôt elles s'accordent et tantôt elles se combattent; dans l'harmonie elle-même il y a des contrastes: c'est tour à tour ou parallèlement l'*entr'aide* et la *lutte pour l'existence* ; et tout se perfectionne ou se maintient par ces accords profonds et ces rivalités incessantes.

(1) Deus « produxit res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas repræsentandam. Et quia per unam creaturam sufficienter repræsentari non potest, produxit multas creaturas et diversas ; ut quod deest uni ad repræsentandam bonitatem divinam, suppleatur ex alia. Nam bonitas, quæ in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim. » (S. Th. 1ª, q. 47, a. 1.)

Cette action des êtres les uns sur les autres s'étend jusqu'à la dernière molécule. On a dit qu'il suffisait d'une goutte d'eau pour déplacer l'océan. Il est certain, en effet, que tous les corps, si minimes soient-ils, s'attirent réciproquement, qu'ils se communiquent leur lumière, leur chaleur, leur électricité et se déplacent sans cesse par mille mouvements. L'eau coule sans cesse dans les entrailles de la terre et à sa surface, elle la fertilise ou la bouleverse ; les océans ont formé toutes les couches profondes du globe. S'il s'agit des corps vivants, les actions sont plus intimes et plus efficaces encore. Que ne peuvent la lumière et la chaleur sur la plante? Que ne peuvent les aliments, les remèdes, les poisons sur les êtres organiques? Joignons à cela l'action particulièrement puissante et mystérieuse des êtres de même espèce sur leurs descendants : les effets de l'hérédité sont incalculables. L'action physique des créatures les unes sur les autres est donc aussi intime qu'elle est merveilleuse.

Que serait-ce maintenant si nous parlions de l'action morale et intellectuelle? L'homme qui subit tant d'influences de la part des êtres inférieurs exerce à son tour une influence dominatrice par son art, son industrie, sa science et surtout l'énergie de la volonté qui dispose des forces de toute la personne. Il dépend de toute la nature et il règne sur la nature après l'avoir transformée. Il est certain que la terre, depuis qu'elle est habitée par l'homme, a changé d'aspect ; la faune et la flore sont profondément modifiées. Et, pour monter plus haut dans la nature, il est certain encore que l'homme, qui est si dépendant de la société, transforme à son tour la société ; il dépend du passé, mais il fait l'avenir. Il apparaît parmi les causes fatales de la nature, mais il n'en est pas de tous points le jouet ; il arrive à les dominer et, avec lui, domine l'intelligence, qui montre le devoir et permet la liberté.

627. **La moralité, fin de toute la nature.** — La moralité est donc la fin de toute la nature : ce lien nouveau s'ajoute

à tous les autres, et c'est le meilleur. Toutes les créatures sont pour l'homme et l'homme est pour Dieu, qu'il doit servir par l'usage judicieux de sa raison, de son cœur, de tous les biens qu'il a reçus et le sage gouvernement de lui-même.

628. **Unité de fin. Causes finales.** — Ceux qui ont nié les causes finales ont pu révoquer en doute cet ordre excellent qui aboutit à la moralité, mais il est indubitable. L'ordre des causes finales doit répondre à l'ordre des causes efficientes. Or, tout procède de Dieu par mille causes secondes. Donc, tout revient à Lui par mille fins intermédiaires. Rien n'échappe à ce réseau de causes et de fins qui enveloppe la nature. Dans chaque être en particulier les facultés sont pour les actes : ainsi l'œil est pour voir, l'oreille pour entendre, l'intelligence pour comprendre, etc. Les actes inférieurs sont pour les actes supérieurs: ainsi la sensation est pour l'intelligence, la parole pour la vérité. Dans les composés, les parties sont pour le tout : ainsi les feuilles sont pour l'arbre, les membres pour le corps, les individus pour la société ; les éléments inférieurs sont pour les éléments supérieurs : ainsi le corps est pour l'âme, la racine est pour la fleur, la fleur est pour le fruit. Dans la nature, les êtres moindres sont pour les êtres plus élevés : le minéral est pour la plante, la plante pour l'animal; tout est pour l'homme et l'homme est pour Dieu.

Toutes ces subordinations principales coexistent, on l'a vu, avec des dépendances accessoires, qui font que la créature la plus grande dépend à certains égards de la plus petite : « On a souvent besoin d'un plus petit que soi. » Mais cette complexité de liens, cette trame serrée qui unit tous les êtres de la création ne les confond jamais. Ils se rencontrent dans une même hiérarchie, ils sont unis par des actions et des réactions intimes et par une même fin dernière, vers laquelle tous s'acheminent sans cesser pour cela d'être distincts.

On voit maintenant comment chaque chose est appelée à se développer sans sortir du rang que sa nature lui assigne : les individus, les espèces, les sociétés, tout se développe, tout profite plus ou moins du concours universel des créatures, tout va sans confusion à la perfection qui lui est propre. Parmi les espèces inférieures beaucoup d'individus manquent leur but, mais l'espèce elle-même ne le manque point. Et quant aux créatures raisonnables, aucune n'est absolument sacrifiée à l'espèce : toute intelligence, toute conscience peut arriver malgré tout à sa fin dernière en se subordonnant au devoir et à Dieu. C'est ce que l'on verra dans la philosophie morale, qui donne la plus haute et la dernière explication des choses.

629. **L'hypothèse de la pluralité des mondes.** — Ici se présente la question de la pluralité des mondes, sur laquelle s'est exercée l'imagination des poètes et des romanciers. A la lumière des vérités précédentes il sera facile, sinon de la résoudre, du moins de circonscrire l'objet de nos doutes et de ramener certaines opinions à leur juste valeur. D'abord, il est évident que, quel que soit le nombre des sphères créées et des nébuleuses en voie d'évolution ou de dissolution qui remplissent le ciel, elles ont toutes pour fin dernière la gloire de Dieu ; de plus, elles obéissent toutes aux lois absolues, métaphysiques et mathématiques, que la raison découvre. Tout nous fait croire également qu'elles obéissent aux mêmes lois physiques qui régissent notre globe, soit que ces lois dérivent de la nature même des choses, soit que Dieu les ait imposées uniformément à tous les corps. Maintenant est-il possible qu'il y ait plusieurs mondes séparés entre eux par le vide absolu et partant sans aucune action réciproque des uns sur les autres? On ne voit pas la raison suffisante d'une pareille création. Il semble plutôt que Dieu devait à son œuvre une certaine unité ou communauté de temps et d'espace.

La question la plus importante est celle de la pluralité des mondes habités. Peut-on supposer que la vie a fait son apparition sur d'autres planètes et dans les divers

systèmes du ciel, et que les globes qui roulent sur nos têtes portent comme le nôtre des créatures sensibles et raisonnables? Cette hypothèse ne répugne point, pourvu qu'on reconnaisse que ces créatures, quelle que soit d'ailleurs leur condition au point de vue de la nature et de la grâce, sont régies par les lois morales essentielles et partant doivent célébrer le même Dieu, celui-là même qui, pour nous sauver, se fit mortel sur la terre. Mais si cette hypothèse séduit l'imagination et semble agrandir merveilleusement l'œuvre de Dieu, elle donne prise cependant à de graves critiques. Parmi les planètes de notre système, on n'en voit guère qui réalise les conditions nécessaires à l'apparition d'une vie semblable à la nôtre. Notre globe lui-même n'a pu recevoir le premier homme que depuis un nombre d'années insignifiant en comparaison des temps antérieurs, et l'on prédit le jour relativement prochain où la vie humaine redeviendra impossible sur la terre.

On invoque les analogies et surtout la puissance et la magnificence divines. Mais cette magnificence éclate bien plus dans les œuvres de l'esprit et de la grâce que dans la création matérielle. Une pensée vaut mieux qu'un monde : que sera-ce d'une âme et d'une multitude d'âmes ! Nous savons d'ailleurs par la foi qu'il y a une armée innombrable d'esprits et que les âmes humaines sont immortelles : n'est-ce pas là un monde spirituel qui dépasse en grandeur et en magnificence le firmament étoilé, et craindrons-nous maintenant que les cieux lointains manquent d'admirateurs et même d'habitants? Car la même foi toujours d'accord avec la philosophie, nous annonce la résurrection des corps. Seulement il serait absurde et contraire à toute raison, aussi bien qu'à la révélation, de supposer que l'homme se transformera essentiellement et poursuivra sur d'autres globes le cours d'une chimérique évolution. Cette hypothèse est inconciliable avec les vérités psychologiques les plus certaines touchant la nature de l'homme; elle coïncide d'ailleurs avec le spiritisme et les superstitions les plus extravagantes.

Quant aux analogies qu'on invoque, elles sont trompeuses ; en tout cas, elles ne peuvent tenir lieu d'argument. De ce que la terre est habitable et occupée par le genre humain on ne peut conclure que les autres globes portent des créatures raisonnables plus ou moins analogues à l'humanité. Comment se fait-il que l'homme soit la seule espèce raisonnable que la terre ait portée? Et puis, que de contrées sur la terre étaient habitables avant que l'homme, venu si tard, les eût occupées ! Pourquoi n'en serait-il pas de même au ciel matériel? Dans la forêt, est-ce que chaque feuille abrite un nid? Est-ce que tout brin d'herbe porte un insecte? Pourquoi donc supposerions-nous que toute planète est le berceau d'un autre genre humain? Rien ne nous empêche de supposer que la terre est le plus favorisé des globes et qu'à ce titre il est au cœur de l'univers sensible. Sans recourir à des hypothèses, le passé et l'avenir que nous découvre une philosophie spiritualiste d'accord avec la foi, est assez beau pour que nous n'ayons rien d'essentiel à y ajouter. Si l'on connaissait mieux le monde de l'esprit et de la grâce, on serait moins séduit par ces perspectives que l'astronomie moderne nous a ouvertes sur le monde des corps. Elles nous sont néanmoins très utiles pour nous mieux convaincre de notre néant et nous faire chercher plus haut notre véritable grandeur (1).

(1) C. DE KIRWAN, *Le véritable concept de la pluralité des mondes* (Revue des questions scientif., 1902 janvier). — Sur l'évolution en général, voir entre autres ouvrages : DEPÉRET, *Les transformations du monde animal*, 1907, où sont critiquées les théories de Darwin, de Hæckel ; LAMINNE, *La philosophie de l'inconnaissable, la théorie de l'évolution*, 1908 ; VIALLETON, *Un problème de l'évolution, La théorie de la récapitulation des formes ancestrales au cours du développement embryonnaire*, 1908. Réfutation de ce point capital de l'évolution — GARDEIL, *L'évolution et les principes de S. Thomas* (Revue thomiste, 1893, mars, etc., etc.) ; THAMIRY, *De rationibus seminalibus*, thèse latine, rééditée sous ce titre : *Les deux aspects de l'immanence*, 1908. — Voir aussi divers articles de la *Pensée contemporaine* et, en particulier, *Observations* sur ce dernier ouvrage, 5e année, mai 1908, p. 521-4.

CHAPITRE XXXVI

DES LOIS DE LA NATURE ET DU MIRACLE (1)

Pénétrons plus avant dans la connaissance de l'ordre de l'univers. Cet ordre doit résulter de lois physiques qui expliquent la régularité, la constance des phénomènes, en un mot le cours de la nature. Ces lois sont générales et jusqu'à un certain point nécessaires ; mais le sont-elles absolument? Ou plutôt ces lois de la nature, avec l'ordre naturel des choses qui en dépend, ne peuvent-elles s'associer à des lois supérieures, se subordonner à un ordre surnaturel? Bref, le miracle est-il possible? Si l'on admet cette possibilité, il faudra ensuite chercher à distinguer le vrai miracle des phénomènes extraordinaires et merveilleux dus aux lois naturelles peu connues ou à des causes surhumaines. Telles sont les questions à traiter.

THÈSE. — *Bien que la nature ait ses lois, — d'où résulte l'ordre naturel, — cet ordre est contingent — et peut se subordonner à un ordre supérieur ou surnaturel. — Les miracles sont donc possibles. — On ne saurait les confondre avec d'autres prodiges surhumains ou extraordinaires et,*

(1) Sur le miracle on peut toujours lire avec fruit l'ouvrage du Père DE BONNIOT : *Le miracle et ses contrefaçons*, 5e éd., 1895. — V. aussi le P. LESCŒUR, *La science et les faits surnaturels contemporains*, 2e éd., 1900. — Revue thomiste, *Le miracle phénomène surnaturel*, 1907, sept., oct. — *Pensée contemp.*: Examen d'une nouvelle explication du miracle fondée sur la théorie de la matière interspirituelle et celle du subliminal, 1907, janvier.

en particulier, avec certains faits merveilleux de magnétisme, de spiritisme et d'hypnotisme.

630. **La nature. Ordre naturel ; ordre surnaturel.** — Rappelons quelques notions. La nature d'un être est ce qui le constitue, ce par quoi il peut agir, c'est le principe de sa force et de son action. Par la nature, en général, nous entendons ensuite l'ensemble des êtres créés en tant qu'ils sont doués de certaines énergies et capables par conséquent de produire certains effets. La nature nous apparaît même, par une abstraction de notre esprit, comme une force générale qui anime ou qui meut tous les êtres et les porte chacun vers sa fin. C'est d'elle qu'il s'agit quand nous disons que *la nature ne fait rien en vain,... qu'elle n'omet jamais le nécessaire*, etc. Or, la nature a ses lois, c'est-à-dire qu'elle agit d'une manière constante, uniforme ; car la loi est essentiellement une règle. Cette constance, cette uniformité, cette régularité d'action s'appelle l'*ordre de la nature* ou le *cours de la nature*.

A la *nature* est opposée la *grâce* ; à l'ordre naturel, l'ordre surnaturel ; aux lois de la nature, le miracle. Sans rien préjuger et en nous bornant ici à de simples notions, la grâce ou le surnaturel est ce que l'on conçoit comme s'ajoutant à la nature, sans en dépendre et sans lui être dû. Ce n'est pas assez dire. Le surnaturel est ce qui est au-dessus des propriétés et des forces de toute nature. Il n'appartient pas à la philosophie de le définir positivement. Les théologiens enseignent qu'il consiste, en définitive, c'est-à-dire à ne considérer que ses principaux termes, dans l'adoption divine et la vision intuitive de Dieu, privilèges qui, par essence même, ne peuvent être dus à aucune nature créée. Tout ce qui conduit positivement à ces fins sublimes est surnaturel, rentre dans l'ordre surnaturel; car c'est la fin qui donne à l'ordre son caractère.

631. **La nature a des lois.** — Venons maintenant à notre première affirmation : la nature a des lois. Qu'est-ce à dire? Nous rappelons seulement que les mêmes causes

naturelles placées dans des circonstances semblables produisent les mêmes effets. Rien n'arrive au hasard dans le monde. Bien que notre science, malgré ses progrès, soit toujours bornée et que nous soyons encore frappés d'étonnement en présence des spectacles de la nature, nous savons cependant que rien n'arrive sans cause suffisante, proportionnée, précise. Ce que nous savons des lois de la nature nous est une preuve qu'elle ne fait rien au hasard, et que tout est réglé sur tous les points de l'univers. Ce n'est pas seulement le soleil qui se lève et qui se couche avec régularité et reprend chaque année le cercle des saisons : les vents eux-mêmes, la foudre, les tremblements de terre obéissent certainement à des lois, fort complexes il est vrai : de là cette difficulté de prévoir leurs effets. A une époque où l'homme connaissait peu la nature, bien des effets lui paraissaient arriver sans cause ou provenir de causes étrangères à l'ordre sensible ; mais, à mesure que la science a marché, nous avons vu qu'un petit nombre de lois très sages expliquent une multitude de phénomènes. L'eau tombe sous forme de pluie, la vapeur s'élève sous forme de nuée, tous les corps tombent vers le centre de la terre, le ballon s'envole dans les airs, etc., en vertu de la même loi. Le hasard recule toujours à mesure que la science s'avance, et si notre science était sans bornes, nous verrions positivement qu'il n'y a point de place pour le hasard.

Il le faut bien, puisqu'il n'y a pas d'effet sans cause, et que toute cause agit conformément à elle-même. S'il n'y avait pas de loi, il n'y aurait pas de science, pas de prévision scientifique. Et s'il n'y avait pas de lois morales, nul ne pourrait prévoir et promettre ce qu'il fera demain. Donc, les actes libres eux-mêmes tombent sous la loi. C'est même de l'ordre moral que la notion de *loi* a passé à l'ordre physique, où nous la considérons maintenant. Elle revêt un caractère de nécessité, de détermination, de fatalité, qu'elle n'a pas toujours dans l'ordre moral.

632. **Il y a un ordre naturel.** — Cela se démontre *a priori* et par l'expérience. L'ordre naturel se démontre *à priori*, étant admise la sagesse de Dieu : il a dû créer le monde pour une fin et, partant, le soumettre à l'ordre.

L'ordre naturel se démontre aussi par l'expérience ; car la nature entière est soumise à des lois qui elles-mêmes ne sont point sans rapport et sans une remarquable harmonie les unes avec les autres. A mesure que la science progresse, nous voyons que les lois deviennent moins nombreuses, qu'elles dérivent d'un petit nombre ou du moins qu'elles supposent quelques lois plus générales qui les dominent toutes et ramènent ainsi l'univers physique à une merveilleuse et profonde unité. Quel rapport admirable, par ex., entre les lois de la chute des corps et celle des nombres, et, en général, entre toutes les lois physiques, chimiques, et les lois mathématiques ! Telle loi règle les sons ; telle autre la lumière ; une autre l'électricité ; une autre encore le mouvement ou les combinaisons de tels et tels corps, etc.; mais les lois particulières sont soumises à des lois plus générales qui réunissent chaque groupe de phénomènes et les font converger tous vers une même fin. De degré en degré nous arrivons ainsi à l'ordre général de la nature qui embrasse tous les phénomènes et toutes les lois. Cet ordre n'est pas douteux, bien qu'il ne soit connu que d'une manière imparfaite : personne aujourd'hui ne le contestera. Nos adversaires exagèrent plutôt cette vérité, en regardant l'ordre naturel comme immuable et exclusif du surnaturel. Mais ils se trompent.

633. **L'ordre de la nature est contingent.** — On peut donner à cette affirmation divers sens que voici : 1° l'ordre de la nature est contingent, parce que les lois de la nature ou du moins quelques-unes d'entre elles pourraient être différentes ; — 2° parce que ces lois, sans changer en elles-mêmes, peuvent s'appliquer à une matière différente de nature ou de quantité ; — 3° parce que ces lois, avec les forces qu'elles règlent, peuvent être subordonnées à

des lois et à des forces supérieures qui suspendent leurs effets ou produisent des effets inattendus que la nature seule est incapable d'expliquer.

Il est clair qu'il suffit de l'une ou de l'autre de ces hypothèses pour que l'ordre de la nature soit contingent. Nous maintenons la dernière, et nous croyons qu'on peut admettre aussi les deux autres.

En effet, 1° il n'est pas certain que toutes les lois de la nature dérivent de l'essence même des choses. Qui nous prouvera, par ex., que l'attraction dérive de la nature même des corps? Qui nous prouvera qu'aucune des qualités de la matière ne puisse être différente de ce que nous la connaissons?

2° Ensuite, la matière à laquelle s'appliquent les lois de la nature pourrait différer d'essence et de quantité. On conçoit que Dieu aurait pu créer des corps ayant d'autres essences, d'autres propriétés et par conséquent d'autres lois. Et voulût-on refuser encore cette possibilité, il faudrait bien accorder au moins que la masse actuelle du monde, les distances, etc., ne sont pas nécessaires. Pourquoi telles distances, tels espaces, tant d'étoiles et tant de corps distincts? Assurément, il ne découle pas de l'essence de la matière d'exister en telle quantité, ni d'être soumise à tel mouvement initial. Dès lors, toutes les phases de son développement changent de caractère : on ne peut plus dire que ce soit le même monde, le même ordre.

3° En tout cas, il est encore plus certain que les lois et les forces de la nature peuvent être mises en présence de lois et de forces supérieures qui provoquent dans l'ordre de la nature les plus grands changements, et cela sans qu'il soit nécessaire d'abroger ou de suspendre les lois précédentes. Servons-nous d'une comparaison. Avant l'apparition de la vie sur la terre, toute matière obéissait aux lois physiques et chimiques, et ces lois n'amenaient que des phénomènes de même ordre qu'elles. Mais lorsque les premiers germes furent donnés avec la vie, commencèrent de nouveaux phénomènes, qui parurent en contra-

diction avec les précédents. L'oiseau se soutint et avança dans les airs malgré les lois de la pesanteur et l'impulsion des vents ; la plante non seulement résista aux causes de désagrégation, mais elle mit à contribution et absorba à son profit les éléments qui devaient la détruire ; les corps vivants s'augmentèrent par intussusception et non point par juxtaposition, etc. Cependant, les lois précédentes continuaient de régner et de s'appliquer, mais concurremment avec les lois de la vie. Ce n'était pas fini. Aux lois de la vie organique s'ajoutèrent les lois supérieures de la raison. Or, rien n'empêche de supposer qu'il y ait, au-dessus de toute la nature sensible et même au-dessus de toute la nature créée, une cause supérieure et des lois plus hautes qui ajoutent aux premiers effets ou qui les modifient et donnent ainsi à l'ordre naturel, surtout au point de vue moral, un nouvel aspect.

634. **L'ordre naturel peut se subordonner au surnaturel.** — On n'en doutera plus si l'on considère la toute-puissance de Dieu et la nature même des choses. Celui qui a tiré de la matière les différents règnes de la nature et les a tous couronnés par le règne humain, peut bien ajouter un ordre supérieur à tous les ordres précédents. Entre la nature et lui il y a, pour ainsi dire, une distance infinie, et l'on conçoit qu'il puisse toujours élever sa créature et lui proposer, sinon une fin plus noble, du moins des moyens nouveaux et plus excellents de l'atteindre.

D'autre part, on ne voit pas pourquoi la créature intelligente qui, en connaissant la vérité et aimant le bien, entre en communication de quelque manière avec l'infini, ne serait pas capable de cette élévation. Si elle n'y peut prétendre par elle-même, pourquoi ne pourrait-elle en être favorisée? Et remarquons encore une fois que cet ordre supérieur ne détruit pas les ordres inférieurs, il les perfectionne : le corps de la plante est toujours matière et soumis aux lois de la matière ; de même l'homme, en devenant chrétien, ne laisse pas d'être homme : l'ordre

surnaturel ne supprime donc pas la nature, mais il ajoute encore et merveilleusement à tous les phénomènes et à toutes les perfections de la nature, si riche qu'elle soit d'ailleurs.

635. **Le miracle**, — Au vestibule même du surnaturel nous trouvons le miracle, qui en est le *signe*. Le miracle (*miraculum : mirari*) a cela de commun avec le merveilleux qu'il excite l'étonnement, l'admiration. Mais là se bornent leurs ressemblances. Le merveilleux n'est qu'un effet surprenant dont nous ignorons plus ou moins la cause, tandis que le miracle proprement dit est *une œuvre divine qui ne rentre pas dans l'ordre naturel des choses* (1) On peut dire encore que le miracle proprement dit est *un effet surnaturel, extraordinaire et sensible*. Par le premier caractère il se distingue du merveilleux, du prodigieux, du magique ou du diabolique, en un mot des effets qui ne sont dus qu'à des forces créées. Par les deux autres caractères il se distingue des œuvres de la grâce, ordinaires ou non, qui échappent à l'expérience des sens : par ex., la présence de J.-C. au saint sacrement.

On ne doit pas confondre non plus le miracle avec certains effets immédiats de la puissance divine, comme la création du monde, la création et la justification des âmes ; car ces effets ne peuvent avoir d'autres causes et n'ont point de rapport précisément avec l'ordre naturel (2).

Le caractère principal du miracle c'est d'être un *signe* (3) de l'intervention divine ; de là ses autres caractères : il

(1) « Miraculam proprie dicitur quod fit præter ordinem totius naturæ. » (S. Th., I², q. 114, a. 4).

(2) « Creatio et justificatio impii, etsi a solo Deo fiant, non tamen, proprie loquendo, miracula dicuntur ; quia non sunt nata fieri per alias causas ; et ita non contingunt præter ordinem naturæ, cum hæc ad ordinem naturæ non pertineant » (S. Th., I:, q. 105, a. 7, ad I.)

(3) De là le nom de *signe*, de *manifestation*, de *prodige* (*prædico*, annoncer), etc. que lui donne d'ordinaire l'Ecriture.

doit être sensible ; il doit trancher sur les effets naturels et *n'être attribuable*, en définitive, *qu'à Dieu même* (1).

Jusqu'à quel point peut-on dire que le miracle ne rentre pas dans l'ordre de la nature ou même qu'il est contraire à la nature ? Cela ressort déjà des considérations précédentes. Il est évident que le miracle rentre dans l'ordre universel de la Providence. La nature et la grâce, le naturel et le surnaturel se combinent de mille manières et réalisent un même plan ; tout se rattache à Dieu considéré comme Auteur de la nature ou comme Auteur de la grâce. A considérer les choses ainsi, rien ne se fait contre l'ordre. Mais lorsque nous disons que le miracle ne rentre pas dans l'ordre naturel ou même qu'il est contraire aux lois de la nature, nous opposons cette nature, avec toutes les causes secondes qu'elle renferme, à la Cause première, les lois naturelles aux lois supérieures et aux exceptions de la grâce, qui toutes cependant trouvent, pour ainsi dire, leur loi dans la Providence. Celle-ci a tout prévu et fait tout converger vers une même fin (2).

636. **Espèces de miracles.** — Quelques-uns ont pensé qu'il n'y avait pas plusieurs espèces de miracles, ou du

(1) Ce n'est pas que Dieu ne puisse se servir du ministère des anges pour accomplir des miracles. Mais s'il s'agit de miracles au sens le plus strict, il faut que l'œuvre miraculeuse soit au-dessus des forces de toute la nature créée (par ex. la résurrection d'un mort, la guérison subite d'une maladie organique, la cicatrisation subite d'une plaie, etc., toutes choses qui dénotent l'action du Maître de la nature). D'autres œuvres peuvent être qualifiées de miraculeuses qui ne paraissent pas dépasser la science et la force des esprits bons ou mauvais (ainsi la lévitation des corps et leur transport d'un point à un autre sans cause mécanique apparente, la vue de ce qui se passe au loin etc.) Mais il faut alors que ces œuvres soient accomplies par les anges et rentrent ainsi dans l'ordre surnaturel, qui a toujours Dieu pour principal auteur.

(2) « Si ordo rerum consideretur prout dependet a prima causa, sic contra rerum ordinem Deus facere non potest... Unde Augustinus dicit quod « Deus contra solitum cursum naturæ facit ; sed contra summam legem nullo modo facit, quia contra seipsum non facit. » (S. Th. *Ibid.* a. 6.)

moins que les miracles étaient tous de même degré, puisqu'ils ont Dieu pour cause : ainsi Clarke. Mais c'est là une erreur. L'œuvre miraculeuse n'est pas telle par rapport à Dieu, mais par rapport à la nature, dont elle dépasse plus ou moins les forces : de là divers degrés et diverses espèces de miracles (1).

1° La division la plus importante est celle-ci. Ou bien l'œuvre miraculeuse est telle *en elle-même* : p. ex. la glorification des corps, qui les rendra comme spirituels, au témoignage de l'Ecriture ; — ou bien l'œuvre miraculeuse est telle *à cause du sujet* dans lequel elle s'opère : ainsi la résurrection d'un mort ; — ou bien enfin elle est telle *quant au mode*, quant à la manière dont elle s'accomplit : ainsi la guérison subite d'une plaie d'ailleurs guérissable.

2° On préfère quelquefois cette autre division qui rentre assez bien dans la première : les miracles sont *au-dessus de la nature*, ou *contre la nature*, ou bien enfin en *dehors de la nature*.

637. **Fausses notions du miracle**. — Quoi qu'il en soit, on ne peut admettre aucunement certaines définitions, par ex. celle de Spinosa. Il confond le miracle avec le merveilleux, en croyant qu'il suffit de voir un effet qu'on ne peut s'expliquer pour assister à un vrai miracle. Que de choses restent pour nous absolument inexplicables qui n'ont rien pourtant de miraculeux ! Il peut arriver, au contraire, que la cause d'un phénomène nous soit parfaitement connue, et que ce phénomène soit miraculeux.

Il faut rejeter également l'opinion d'après laquelle il y aurait comme une loi naturelle du miracle. Dieu, en créant les choses, aurait établi certaines lois et certaines causes en vertu desquelles les effets miraculeux éclateraient en leur temps. C'est à peu près l'opinion de Malebranche, qui regarde le miracle comme un effet de certaines lois générales à nous inconnues. Mais le miracle

(1) Cf. S. Th. I^a, q. 105, a. 8.

ne se ramène pas à une loi physique ; il rentre seulement dans le plan, dans le dessein général de la Providence. C'est seulement de cette manière qu'on peut dire qu'il tombe sous la loi. En lui-même, il est plutôt une exception.

638. **Négateurs de la possibilité du miracle**. — Revenons maintenant à notre thèse, niée par les panthéistes, les positivistes, les partisans du fatalisme et du déterminisme absolu. Elle est niée aussi par des rationalistes comme Jules Simon, Saisset. Tout en admettant la liberté humaine, qui sait s'affranchir des lois physiques sans violer pour cela les lois morales, ils ne veulent pas accorder un privilège analogue à la Divinité. Nous ne disons point certes que Dieu, en accomplissant de nouveaux miracles, change de résolution et de volonté ; sa volonté est immuable, mais sa Providence sait se conduire diversement suivant les temps ; elle intervient en ce monde de la manière qu'elle juge à propos pour avertir les hommes, pour les instruire, pour renouer ou serrer plus étroitement les liens sacrés de la religion, des traditions et de la foi. Voici nos preuves.

639. **Le miracle est possible**. — 1° Le miracle est possible parce qu'il ne répugne pas en soi ; l'ordre de la nature est contingent ; les effets de la nature ne sont pas tels qu'ils ne puissent être empêchés par une force supérieure, la force divine, ou que Dieu ne puisse y ajouter. Il peut faire ce qui dépasse en soi les forces de la nature ; comme aussi il peut produire un effet naturel, mais dans un sujet qui ne le comporte pas ou d'une manière qui n'est point naturelle. Bref, il ne peut être lié absolument par ses propres lois.

C'est ici que nos adversaires se récrient le plus vivement. Dieu, disent-ils, ne peut faire ce qui implique contradiction : poser une loi et la retirer ou la violer. — Mais d'abord pourquoi ne le pourrait-il point, si cette loi ne découle pas de la nature des choses? Ensuite il n'est pas nécessaire que Dieu retire sa loi ou la suspende : il suffit qu'il en empêche

l'effet. Aux causes secondes il ajoute une cause supérieure, sa propre puissance, qui produit un effet nouveau, ou qui empêche ou qui modifie un effet attendu. C'est Lazare qui sort du tombeau ; c'est la tempête qui se calme soudain. En quoi la nature est-elle bouleversée? La nature est-elle détruite parce que l'oiseau se soutient contre le vent et emporte sa proie malgré les lois de la pesanteur? La nature serait-elle détruite si l'homme trouvait un moyen de traverser les flammes sans être consumé? Ce qui se produirait alors sans miracle et en vertu de certaines causes secondes convenablement employées peut se produire miraculeusement, c'est-à-dire par l'intervention de Dieu. Il peut même arriver que l'effet soit tel que nulle cause seconde ne soit capable de le produire. Alors le miracle éclate: c'est la manifestation même de la toute-puissance de Dieu. Mais qu'on ne parle plus de contradiction, de destruction des lois de la nature : Dieu ajoute à son œuvre, il l'élève et la transforme au lieu de l'amoindrir. A moins de nier la distinction réelle de Dieu et du monde, comme le font les panthéistes, on ne peut logiquement refuser à Dieu le pouvoir d'intervenir dans la création, qui est, par rapport à Dieu, ce que sont les œuvres d'art par rapport à l'homme.

2° Joignons à la preuve métaphysique une preuve morale. Tous les peuples ont admis la possibilité du miracle. Il est vrai que la plupart n'ont pas su se garantir de la superstition ; mais leurs erreurs n'étaient que l'abus d'une vérité profonde. D'ailleurs, parmi les faits regardés par les peuples superstitieux comme de vrais miracles, il y en a un bon nombre qu'il n'est possible d'expliquer que par l'intervention des esprits ; et ces derniers faits, sans être des miracles proprement dits, c'est-à-dire des faits divins, prouvent néanmoins la possibilité de ceux-ci. Car si des esprits peuvent intervenir en ce monde et s'y manifester, pourquoi Dieu ne le pourrait-il pas?

640. **Objections.** — 1° Les lois du monde sont les lois

mêmes que l'intelligence divine a imposées aux choses. Or, cette intelligence est immuable, absolue ; elle ne souffre aucun oubli, aucune défaillance, aucune exception, ni partant aucun miracle.

Rép. — Une intelligence immuable peut imposer des lois qui ne le sont pas, si ces lois ne résultent pas des essences des choses. Ensuite il n'est pas nécessaire que la loi change pour que le miracle soit donné ; il suffit qu'elle soit empêchée de produire son effet ou qu'un effet soit produit par des causes plus hautes que les causes naturelles, comme on l'a expliqué.

2° On peut insister en disant que les lois de la nature ne sont pas moins absolues que la loi morale ; or Dieu ne peut déroger à celle-ci.

Rép. — La loi morale a un autre caractère. D'ailleurs, même dans la loi morale, il y a des parties contingentes : ainsi les lois positives et nombre de préceptes particuliers. Si Dieu peut en dispenser, à plus forte raison peut-il apporter une exception aux lois physiques, qui n'ont aucun rapport direct avec la conscience.

3° La nature vient de Dieu comme notre raison. Mais Dieu ne peut changer notre raison ; l'ordre rationnel est absolu. Donc aussi l'ordre naturel.

Rép. — La raison et la nature viennent l'une et l'autre de Dieu, mais chacune à sa manière. La raison connaît des vérités absolues et ne connaît pas d'exception à ces vérités ; mais elle connaît aussi le contingent. De plus elle peut changer elle-même, exister ou n'exister pas, atteindre telle vérité ou telle autre, s'arrêter à divers degrés de perfection. Or, la nature n'est pas moins contingente.

4° L'ordre de l'univers est le plus excellent des biens finis et par conséquent celui que Dieu doit préférer à tous. Or, le miracle est la perturbation de l'ordre. Dieu ne peut donc le faire, il détruirait plutôt l'univers.

Rép. — Nous avons dit que le miracle ne va point contre l'ordre universel des choses ; il va tout au plus contre un ordre particulier. Celui-ci n'est qu'un bien contingent

et subordonné à un bien plus grand. La grâce glorifie Dieu mieux encore que la nature.

5° La nature tout entière est l'œuvre de l'Artiste souverain. Or un artiste corrige d'autant moins son œuvre qu'il est plus parfait. Dieu ne corrige donc rien dans la nature ; dès lors il n'y a point de place pour le miracle.

Rép. — Dieu ne corrige jamais son œuvre, mais seulement celle de ses créatures. De plus, comme son œuvre est temporelle, elle est soumise à des changements, à des progrès, à des variations, entre autres le miracle, qui n'accuse aucune imperfection dans son Auteur.

6° C'est Dieu qui, par sa volonté, a réglé le cours naturel des choses, et sa volonté est immuable.

Rép. — Alors même que Dieu veut le changement et l'exception dans la nature, il les veut immuablement, comme il sera expliqué en théodicée. Dieu a prévu et a voulu de toute éternité les miracles marqués par sa Providence.

641. **Le miracle et le merveilleux : magnétisme, etc.** — Achevons cette étude sur le miracle en le comparant à une multitude d'autres faits extraordinaires, pour voir comment il s'en distingue. Ici nous nous trouvons en présence du merveilleux sous toutes ses formes. Il a pris divers noms en ces derniers temps, notamment ceux de *magnétisme*, de *spiritisme* et d'*hypnotisme*. Ces trois formes du merveilleux contemporain rentrent plus ou moins les unes dans les autres et communiquent sur plus d'un point, à n'en pas douter, avec la magie et la superstition.

On entend par *magnétisme* ou *mesmérisme* un ensemble de phénomènes extraordinaires, nerveux pour la plupart, que le fameux Mesmer provoquait dans ses sujets. Il attribuait ces phénomènes à un fluide très subtil, fluide sidéral ou autre, dit fluide magnétique, au moyen duquel il se serait emparé du système nerveux du patient. Inutile de rappeler ici les passes et autres procédés plus ou moins singuliers, arbitraires, employés par des adeptes

du magnétisme, Puységur, Faria, etc., pour manier le fluide magnétique. Les phénomènes principaux étaient les suivants : des crises réputées bienfaisantes ; des convulsions, de vraies attaques d'hystérie et d'épilepsie, une insensibilité plus ou moins grande, des aberrations de l'imagination et des autres sens, leur surexcitation ou hyperesthésie, le somnambulisme lucide, des connaissances singulières : bref, la plupart des phénomènes regardés aujourd'hui comme hypnotiques. L'hypnotisme, en effet, n'a guère fait que continuer le magnétisme, avec des prétentions et des méthodes en apparence plus scientifiques.

642. **Tables tournantes. Spiritisme.** — On a essayé d'expliquer les phénomènes des tables tournantes, qui occupèrent si vivement l'attention en Amérique et en Europe au milieu du XIXe siècle. On sait en quoi consistent ces phénomènes. Quelques personnes rangées autour d'une table appliquent leurs mains sur cette table; un courant magnétique est censé s'établir ; la table ne tarde pas à se mouvoir quand on l'interpelle et répond aux diverses questions qu'on lui adresse en frappant un ou plusieurs coups, selon qu'il est convenu. A ce degré, le phénomène se confond avec ceux du spiritisme.

Celui-ci est une véritable superstition. Il consiste dans un commerce vrai ou prétendu avec les esprits, soit par le moyen de tables tournantes, soit par le moyen de médiums ou somnambules qui répondent aux diverses questions qu'on leur adresse sur l'autre monde, etc., ou qui écrivent sous l'impulsion d'une force invisible. On a interrogé les tables, les médiums sur des choses cachées, inconnues des opérateurs et des assistants, et les réponses ont été vraies.

643. **Hypnotisme.** — Mais c'est sur l'hypnotisme que se concentre aujourd'hui l'attention. L'hypnotisme est un sommeil extraordinaire dans lequel on plonge assez facilement certaines personnes nerveuses et convenablement dressées. On endort en regardant fixement dans les yeux

en comprimant les globes oculaires, au moyen d'une lumière vive, d'un coup retentissant et subit, ou même par un simple commandement, etc. Les personnes ainsi endormies peuvent se trouver dans trois états différents : la léthargie, la catalepsie, le somnambulisme. Ce dernier état est le plus extraordinaire. Le somnambule obéit à l'opérateur qui lui *suggère* de sentir, de voir, d'entendre, de vouloir, d'accomplir au moment présent ou plus tard, à peu près tout ce qu'il veut. Nous reviendrons sur cette grave question en psychologie (v. n. 975 et suiv.) et en morale (v. n. 1274). Ici nous nous occupons de ces phénomènes au point de vue de leur cause et pour les comparer au vrai miracle. Plusieurs adeptes de l'hypnotisme se sont même flattés d'opérer à distance, d'endormir leurs sujets et de communiquer avec eux par la simple pensée ; et un certain nombre de faits paraissent démontrer qu'ils y ont réussi (1).

644. **Explications diverses.** — Tels sont les faits que nous devions rappeler. Quelles sont maintenant les explications qu'on a essayé d'en donner?

1° Les uns (Littré, Franck) ont nié tous les phénomènes extraordinaires ; ils ont refusé de s'en occuper, les regardant comme étrangers à toute science. Ils ont nié notamment les phénomènes des tables tournantes, en disant que les opérateurs dupaient les assistants ou se trompaient eux-mêmes en imprimant à la table un mouvement inconscient (2). Il est vrai que la supercherie ou l'illusion

(1) V. *Mélanges philosophiques et Pensée contemp.* passim.

(2) Cette supposition a été renouvelée aujourd'hui par le docteur Grasset de Montpellier, qui a même proposé, à ce sujet, toute une théorie (*la théorie du polygone*), en vertu de laquelle un certain nombre de centres nerveux, reliés ensemble comme le seraient les sommets des angles d'un polygone, agiraient dans certains cas indépendamment du moi conscient ou du centre supérieur (*centre O*), quoique souvent d une manière très intelligente ; en sorte que le même individu se dédoublerait pour ainsi dire, et pourrait, de la meilleure foi du monde, interroger les tables et répondre pour elles, s'étonner et s'instruire

est indubitable dans beaucoup de cas ; mais il y a nombre de faits certains et constatés de manière à satisfaire les plus exigeants. Aussi les savants, spiritualistes ou positivistes, qui persistent à nier tous les faits allégués, deviennent-ils de plus en plus rares.

On a nié aussi les phénomènes de suggestion, surtout de suggestion mentale et à distance. Mais si l'on peut douter encore de ces derniers, il n'est pas possible de nier tous les autres, pas plus qu'il n'est possible de rejeter en bloc tous les faits de sorcellerie et de magie. Cette négation à outrance entraîne comme conséquence le scepticisme historique.

2° D'autres veulent expliquer tous ces phénomènes d'une manière purement naturelle. Tout proviendrait en définitive de fluides très subtils, de l'organisme surexcité du sujet, de son imagination, de la sympathie mystérieuse qui existe entre certains organismes (télépathie), etc. Mais cette explication qui peut satisfaire dans certains cas, lorsqu'il s'agit de phénomènes purement physiologiques, est inadmissible, lorsqu'il s'agit de certains phénomènes de connaissance, de vision à distance, de transmission de volonté.

3° D'autres allèguent les propriétés merveilleuses et inconnues de l'âme. Le sujet est placé dans des conditions spéciales ; son âme est plus ou moins affranchie de la matière, elle acquiert des facultés nouvelles, une mémoire sans égale, une clairvoyance étonnante... Mais ces explications qui rappellent le gnosticisme, sont inadmissibles, étant donné que l'âme est la forme du corps, comme ou le verra en psychologie.

de ses propres réponses inconscientes. Quant aux cas les plus extraordinaires, qui résisteraient à cette explication, le docteur Grasset les regarde comme n'étant pas scientifiquement établis ou les attribue à la supercherie (V. Grasset, *L'hypnotisme et la suggestion*, 1903; *Le spiritisme devant la science*, 1904; *L'occultisme hier et aujourd'hui. Le merveilleux préscientifique*, 1907. — Ce dernier ouvrage a été critiqué dans la *Pensée contemp.*, 4e année, p. 452-466).

4° D'autres, enfin, supposent l'intervention des esprits dans les cas les plus extraordinaires. Seulement les uns croient que ces esprits sont les âmes des défunts ou certains esprits bienfaisants, et ils partagent plus ou moins l'erreur des platoniciens, qui croyaient à la métempsycose. Les autres attribuent les phénomènes les plus extraordinaires aux mauvais esprits, aux démons. Plusieurs d'entre eux, et nous sommes de ce nombre, vont même plus loin. Ils pensent que certains phénomènes d'ailleurs naturels en eux-mêmes, comme l'hypnose ou le sommeil nerveux, le somnambulisme, l'hallucination, la surexitation de certains sens, ont assez souvent pour cause des esprits malins ; car ces phénomènes se produisent maintes fois d'une manière qui ne paraît pas naturelle (ainsi on endort d'un mot et on réveille d'un souffle), et, d'autre part, ces phénomènes sont liés étroitement avec d'autres qui sont très propablement diaboliques, comme la suggestion à échéance, la vue à distance, etc. Ce qui doit exciter particulièrement notre méfiance, c'est la condamnation portée déjà par l'Eglise contre le magnétisme, dont les pratiques étaient à peu près celles de l'hypnotisme d'aujourd'hui.

645. **Conclusion. Critérium du miracle.** — Il ressort de ces explications, comme aussi de l'exposé des faits auxquels elles se rapportent, que les phénomènes de magnétisme, de spiritisme et d'hypnotisme diffèrent des vrais miracles. Ces phénomènes, en effet, proviennent de causes physiques encore peu connues ou bien des esprits, tandis que le miracle est essentiellement une œuvre divine, qui accuse l'intervention même de Dieu.

Mais ici se présente la difficulté la plus grave : Comment distinguer les faux miracles du vrai? Y a-t-il, à cet effet, des critériums certains? Rousseau le nie et, avec lui, d'autres rationalistes, qui admettent d'ailleurs la possibilité du miracle. Sans vouloir entrer ici dans une longue discussion, qui appartient plutôt à la théologie, nous établirons cependant que le vrai miracle peut être discerné de tous les autres phénomènes merveilleux. Que faut-il, en effet, pour le reconnaître? — Il faut : 1° être certain du fait ; — 2° être certain qu'il ne provient pas de la nature sensible ; — 3° être certain qu'il provient de Dieu.

Or 1° on peut être certain du fait, soit qu'on l'ait expérimenté par soi-même, soit que des témoins dignes de foi et parfaitement informés le racontent. Ces conditions se réalisent pour nombre de faits miraculeux rapportés dans l'histoire ecclésiastique et notamment dans l'évangile : la vie, la passion et la résurrection de Jésus-Christ, etc. Je crois, disait Pascal, des témoins qui se font égorger. Impossible d'alléguer la mauvaise foi ; impossible aussi d'expliquer ces témoignages comme un effet de l'imagination. Tels et tels faits sont certains ou bien il n'y a plus de certitude historique.

2° On peut être certain que les faits observés ne proviennent pas de la nature sensible. Il n'est pas nécessaire, en effet, de connaître toutes les ressources, toutes les forces de la nature, d'assigner les limites précises de son action, pour savoir que certains faits, surtout dans tel cas donné, ne sont pas de son ressort. Il est évident que la résurrection d'un cadavre en putréfaction, la multiplication de quelques pains qui suffisent à la nourriture de milliers de personnes, comme aussi la vue des choses absentes, la communication directe d'une âme avec une autre sans l'intermédiaire d'aucun signe, ne sont pas des effets dont la nature sensible soit capable.

3° Enfin, on peut savoir que le fait observé vient de Dieu seul, s'il est tel que Dieu seul puisse le produire : par ex., encore la résurrection d'un mort, la prédiction d'événements qu'on ne soupçonnait pas et qui dépendent en mille manières du libre arbitre de l'homme. Le maître seul de la vie peut la rendre contre toutes les lois ordinaires.

L'Eternel seul, qui est aussi la Vérité absolue, n'ignore rien de l'avenir. On jugera encore que Dieu est intervenu en considérant toutes les circonstances morales (1). Quel est l'auteur ou l'instrument du prétendu miracle? Au nom de qui l'a-t-il accompli? Dans quel but? Pour quelle doctrine? Quelle est sa conduite et quel est son enseignement? Mais ici, nous entrons dans le domaine théologique : il faudrait rappeler toute la procédure éminemment sage adoptée par l'Eglise dans les causes de béatification et de canonisation.

616. **Objections**. — 1° On nous objecte que le pouvoir des esprits n'est pas connu ou l'est très peu : il est peut-être fort grand. Or, nous pouvons toujours supposer que les faits réputés miraculeux viennent d'eux et non pas de Dieu. C'est d'ailleurs la doctrine du spiritisme. On ne peut donc discerner le miracle.

Rép. — Sans connaître toute la puissance des esprits, nous savons qu'ils ne peuvent donner la vie contrairement aux lois de la nature ; nous savons qu'ils ne peuvent non plus prédire avec certitude les faits à venir et qui dépendent de la liberté de la créature ou de Dieu ; nous savons même qu'ils ne peuvent rien enlever ni rien ajouter aux lois de la nature: ils peuvent seulement s'en servir avec plus de science et de rapidité que nous.

2° Mais si les esprits ne peuvent produire certains effets, ils peuvent du moins en donner les apparences et montrer par ex. l'image frappante d'un corps ressuscité.

Rép. — L'apparence, la simple apparition peut surprendre et tromper un moment, mais elle se distingue toujours de la réalité. Et puis, il faut bien supposer que Dieu ne livre pas la créature raisonnable à la merci d'intelligences plus fortes et dévoyées. L'ordre universel existe, et ce même ordre qui est compatible avec les miracles et les faits purement surhumains ou magiques exige que chaque ordre particulier d'où il résulte soit respecté. Malgré donc toutes les exceptions, la nature garde ses droits, et la raison ses lumières avec la liberté.

(1) Sous divers rapports, on peut donc dire que la doctrine vraie sert à discerner le vrai miracle, et que le vrai miracle sert à discerner la doctrine véritable.

CHAPITRE XXXVII

DES PREMIERS PRINCIPES DES CORPS. ATOMISME. DYNAMISME, SYSTÈME DE LA MATIÈRE ET DE LA FORME

Portons maintenant notre attention sur l'essence même des corps. Nous nous proposons ici de déterminer leurs *premiers* principes intrinsèques, c'est-à-dire ceux qui n'en supposent pas d'autres, qui ne peuvent s'expliquer par d'autres et suffisent eux-mêmes à expliquer toutes les propriétés de la matière.

Déjà, en traitant des causes (v. Métaphysique n° 535), nous avons établi d'une manière générale que les corps sont composés de matière et de forme. Il faut exposer ici cette théorie de la composition des corps avec tous les détails nécessaires et la comparer aux systèmes qu'on a essayé de lui substituer. Ils peuvent jusqu'à un certain point se concilier avec elle, être corrigés par elle, et lui emprunter le complément philosophique qui leur manque. Etablissons donc la thèse suivante :

THÈSE. — *Ni l'atomisme pur, — ni l'atomisme chimique, — ni le dynamisme n'expliquent l'essence des corps. Quant à l'atomisme dynamique, il peut se ramener au système de la matière et de la forme, — qui seul donne une solution satisfaisante du problème philosophique de la composition des corps. — Seul aussi il permet d'admettre et d'expliquer les générations et autres transformations substantielles qui s'accomplissent dans la nature.*

647. **L'atomisme pur.** — On ne peut parler de l'atomisme sans citer Epicure parmi les anciens, Gassendi, Descartes et Newton parmi les modernes. Epicure, après Leucippe et Démocrite, a recours à l'hypothèse des atomes, d'après laquelle les corps résulteraient, en dernière analyse, de corpuscules fort menus, invisibles à l'œil nu et *insécables*, d'où leur nom d'*atome*. On ne sait si Epicure accorde à ses atomes le mouvement comme leur étant essentiel. Quoi qu'il en soit, toutes les altérations, toutes les transformations que nous observons dans la nature proviendraient de l'instabilité de leurs groupements.

Gassendi renouvelle ce système, mais en le corrigeant sur certains points ; il n'admet pas que les atomes soient incréés ni qu'ils aient formé le monde par l'effet du hasard.

Descartes tient, lui aussi, pour l'atomisme, mais il l'accommode au reste de son système. L'essence des corps est, d'après lui, dans l'extension, et il explique de la manière suivante l'origine des choses. Au commencement, Dieu crée la matière et la divise en une multitude de particules cubiques qu'il anime d'un double mouvement circulaire autour de certains centres considérables. En vertu du premier mouvement, les atomes s'arrondissent, leurs angles se pulvérisent et donnent une matière très subtile, sorte de fluide, qui remplit les vides. Quant aux atomes proprement dits, ils composent le corps du globe, des planètes, etc. En vertu du second mouvement, il y a autant de *tourbillons* ou de systèmes astronomiques qu'il y a de centres de mouvement. Comme on le voit, Descartes n'admet pas le vide entre les atomes; il les regarde comme divisibles à l'infini de même que la quantité mathématique ; de plus, il n'accorde à l'atome aucun mouvement essentiel : l'atome n'a pas d'autres mouvements que celui que Dieu lui a imprimé. Descartes explique tout par la matière et le mouvement. De là le nom d'*atomisme mécanique* donné à son système.

Newton contredit Descartes sur plusieurs points. A l'hypothèse des *tourbillons* il substitue celle de l'*attraction*

universelle : c'est déjà du dynamisme. De plus, il suppose que les atomes sont vraiment insécables, qu'ils sont de diverses espèces, possèdent certaines propriétés : c'est déjà l'atomisme chimique.

Nombre de physiciens modernes adhèrent plus ou moins à l'atomisme. Ainsi le P. Secchi ne voit pas autre chose dans la matière inanimée que des atomes et du mouvement.

648. **Critique de l'atomisme mécanique.** — Mais l'atomisme mécanique est insuffisant. En effet : 1° Les atomes dont il s'agit ont une certaine dimension, une certaine figure ; ils sont composés de parties, ils ont telles et telles qualités : leur être n'est donc pas simple. On ne peut dès lors les assigner comme premiers principes des corps. Tout composé n'est qu'un principe secondaire, il s'explique par des principes ultérieurs et se rapporte à eux. L'atome n'est donc pas le premier principe des corps. Lui-même est un corpuscule, un petit corps ; or, nous cherchons les premiers principes des corps, soit grands, soit petits. D'ailleurs, rien n'empêche, dans une certaine mesure, d'admettre l'existence de l'atome. Mais ce n'est rien résoudre en philosophie que d'expliquer les corps par des atomes : l'atomisme est en dehors de la question présente.

2° Les atomes seuls ne suffisent pas à expliquer les différences étonnantes que nous observons entre les corps. Si les corps étaient composés d'atomes et ne différaient entre eux que par le groupement atomique, il n'y aurait entre tous les corps qu'une différence accidentelle, ils formeraient, chacun, un tout purement accidentel. Or, cela paraît inadmissible, surtout en ce qui concerne les corps vivants.

Il est vrai que pour expliquer les différences des corps on suppose des atomes de diverse nature. Mais, s'il en est ainsi, les atomes auront quelque chose de commun et quelque chose de spécial. Ce quelque chose de commun nous l'appellerons *matière* ; ce quelque chose de spécial, nous l'appellerons *forme*. Il faudra donc dire que la matière et

la forme sont les premiers principes des atomes et que ceux-ci sont seulement les principes secondaires des corps.

3° Ajoutons que l'hypothèse des atomes est gratuite, comme d'ailleurs ses partisans en conviennent. Ce qui le prouve encore, c'est que chacun accommode l'hypothèse, comme nous l'avons vu, à son système et à ses autres manières de voir. L'hypothèse explique plus ou moins bien certains faits astronomiques, physiques, chimiques ; mais explique-t-elle l'essence même des corps? Nullement.

4° L'atomisme de Descartes tombe sous une critique particulière. Les atomes qu'il suppose n'ont aucune activité, ils n'agissent que parce qu'ils ont reçu une impulsion et, d'autre part, ces atomes résistent, ils brisent et sont brisés. N'est ce pas là une contradiction?

649. **L'atomisme chimique.** — L'atomisme chimique ne fait qu'ajouter au précédent quelques vues plus ou moins scientifiques, qui ne changent rien au fond du système. Voici, en effet, ses points principaux.

La matière (matière seconde, substance corporelle) est pondérable ou impondérable. Celle-ci est la plus subtile, elle remplit l'espace et sert d'intermédiaire entre tous les corps sous le nom de lumière, chaleur, électricité. Parmi les corps, les uns sont *simples* et les autres sont *composés* ou mixtes. Les premiers sont ceux que la chimie n'a pu résoudre en éléments; leur nombre (hier 75) ne cesse de s'accroître. Les corps composés résultent de combinaisons des corps simples. Ceux-ci sont composés d'atomes indivisibles mécaniquement mais non pas d'une manière absolue. Ces atomes sont homogènes, semblables entre eux, de même nature. Lorsque plusieurs corps simples s'unissent par une combinaison, leurs atomes s'unissent un à un, ou plusieurs avec un, pour composer ainsi des *molécules*, qui sont les dernières parties du corps composé. Les atomes sont doués essentiellement d'extension et de résistance et de certaines forces d'attraction, dites de *cohésion* et d'*affinité*. C'est la cohésion que porte les uns vers les au-

tres les atomes de même nature ; c'est l'affinité qui porte les atomes d'une espèce vers les atomes d'une autre espèce pour former les molécules d'un corps composé. Si l'affinité l'emporte sur la cohésion, les corps se combinent, le composé se forme; si la cohésion prévaut, le composé se résout en corps simples; si une affinité prévaut sur une autre, un composé fait place à un autre composé. La cohésion diminue généralement avec la chaleur qui écarte les molécules. Les divers écartements des molécules donnent les trois états des corps : solide, liquide, gazeux. Etant gazeux, le corps a donc plus de chaleur, à l'état latent; il la rend sensible et la dégage en se liquéfiant ; il en rend encore en se solidifiant. Par contre, il absorbe de la chaleur pour se liquéfier, il en absorbe encore pour se vaporiser. De plus, lorsque les corps passent librement de l'état liquide ou gazeux à l'état solide, ils prennent certaines formes déterminées pour chaque espèce : ce sont les *formes cristallines*, remarquables par leur régularité géométrique, et qui paraissent dérivées de quelques-unes d'entre elles plus simples que les autres.

L'expérience apprendrait, en outre, que tout composé est formé directement de deux composants seulement, qui à leur tour peuvent être formés de deux autres et ainsi de suite. C'est la loi du *dualisme* chimique. Dans tout composé la proportion dans laquelle les composants se combinent est toujours la même. Ainsi dans l'eau la proportion de l'oxygène à l'hydrogène comme poids est toujours de 1 à 8. C'est la *loi des proportions déterminées*. De plus, si un corps se combine avec un autre en plusieurs proportions, celles-ci sont toujours entre elles comme les multiples d'un même nombre. Par ex., l'oxygène se combine avec le nitre dans plusieurs proportions qui sont de 175 pour le nitre et successivement de 100, 200, 300... pour l'oxygène. C'est la *loi des multiples*. Enfin la *loi des équivalents* n'est pas moins remarquable. En vertu de cette loi, en effet, chaque corps se combine avec les autres suivant une certaine quantité relative.

De tous ces faits, de toutes ces lois on a cru pouvoir tirer les conclusions suivantes. Les atomes sont indivisibles, puisqu'ils persistent dans toutes les compositions et les décompositions. Les atomes de même corps simple ont même poids, mêmes propriétés, etc., car ils se substituent les uns aux autres. Les atomes de différents corps simples ont différents poids, différentes propriétés et aussi différentes formes, comme semble l'attester la diversité des formes cristallines. Bref, dans la théorie chimique, les corps sont des systèmes d'atomes ou de molécules ; les molécules elles-mêmes sont des systèmes d'atomes. L'atome seul explique tout ; seul il a l'unité essentielle. « Chaque atome, dit Wurtz, a son individualité propre. » Les diverses manières dont il est groupé avec ses pareils donnent tous les corps, à peu près comme des points faits à l'aiguille ou à la plume peuvent donner tous les dessins imaginables.

650. **Espèces de composés, d'après les scolastiques.** — Après avoir exposé ces vues de nos chimistes sur la composition des corps, il est bon de rappeler celles des scolastiques sur le même objet. Ils distinguent trois espèces de composés : le composé accidentel, le mixte ou la combinaison, le composé substantiel.

1° *Le composé accidentel.* Dans celui-ci, les composants demeurent indépendants comme substances; chacun d'eux garde son propre caractère, son individualité : ainsi dans les agglomérations plus ou moins bien ordonnées, et aussi dans les mélanges plus ou moins parfaits. Les pierres d'une carrière, celles d'une maison, l'oxygène et l'azote de l'air forment des composés de cette nature.

2° Le *mixte* ou la *combinaison*. Dans le mixte, les composants ne forment plus qu'un même tout substantiel, une seule substance, ils se sont transformés tous ensemble en un corps nouveau, ils ne sont plus ce qu'ils étaient auparavant. Telle serait, d'après les scolastiques ou beaucoup d'entre eux, l'union de l'oxygène et de l'hydrogène pour

former de l'eau ; telles seraient, en général, toutes les combinaisons chimiques.

Il est vrai que beaucoup de chimistes ne voient dans ces combinaisons qu'un *mélange* méthodique et intime fait par la nature, un groupement géométrique d'atomes. D'après eux, l'oxygène et l'hydrogène existent actuellement, *en acte*, avec leur forme propre, dans l'eau ; ils n'y existent pas seulement d'une manière *virtuelle* (in virtute). Mais les faits observés ne leur permettent pas cette affirmation. Les faits sont plutôt favorables à l'opinion des scolastiques ; car les propriétés de l'eau, comme d'ailleurs les propriétés de toutes les combinaisons, ne sont point celles des corps composants. En d'autres termes, les *combinaisons* ne se comportent pas comme les *mélanges* et les *amalgames:* les propriétés des combinaisons sont toutes nouvelles, si bien que les propriétés des composants n'auraient pu d'ordinaire les faire soupçonner. Il est donc permis de supposer qu'il y a transformation de l'oxygène et de l'hydrogène pris ensemble en une substance nouvelle, qui est l'eau, et que celle-ci a une nature propre et la vertu de reproduire les éléments ou composants qui l'ont donnée. Quoi qu'il en soit, le système scolastique est indépendant de la vérité de cet exemple.

3° Le *composé substantiel*, sans être mixte. Dans ce dernier composé, les éléments se réunissent pour former une même substance, mais sans cesser d'être distincts, sans changer d'ailleurs de nature: ainsi le composé humain, formé de deux substances, l'âme et le corps, qui demeurent distincts après l'union ; ainsi encore les différents organes ou membres du corps forment une même substance sans se confondre, tout en restant distincts ; de substances incomplètes qu'ils étaient ils deviennent une seule et même substance complète (1).

651. **Critique de l'atomisme chimique.** —Venons maintenant à l'examen de l'atomisme chimique. Il ne résout pas mieux la question de la composition dernière des corps que l'atomisme ancien et il tombe sous les mêmes critiques.

(1) Cf. S. Th. 3ª, q. 2, a. 1.

En effet, les atomes des chimistes sont des corpuscules ; or expliquer les corps par des corpuscules, c'est expliquer le corps par le corps, ce n'est pas expliquer le corps lui-même. On nous dit que les atomes sont insécables, qu'ils ont une extension, une forme déterminée, qu'ils sont doués de certaines forces : cohésion, affinité. Mais quels sont les principes de toutes ces propriétés? Les chimistes ne le disent pas, ils ne peuvent le dire. Il leur appartient de reconnaître les principes secondaires des corps, les principes sensibles ; mais le métaphysicien seul peut déterminer les principes premiers, ceux qu'on ne peut atteindre que par l'abstraction la plus haute.

Il n'est pas nécessaire d'entrer dans tous les détails du système, de discuter chacune de ses parties. Y a-t-il vraiment plusieurs corps simples, ayant chacun des atomes *sui generis*? Ou bien y a-t-il un seul corps simple, par ex. l'hydrogène, et tous les atomes sont-ils de même nature? Peu importe. Il reste toujours que l'atome est un corps et que la chimie ne l'explique pas. L'hydrogène serait-il le premier élément sensible et commun à tous les corps, qu'il ne remplacerait pas la *matière première* des scolastiques : l'hydrogène lui-même est un corps, et il s'agit de l'expliquer.

A plus forte raison, les chimistes n'expliquent-ils rien philosophiquement quand ils supposent des corps irréductibles entre eux, des atomes de diverses nature, de diverse forme. Car enfin, ces atomes ont quelque chose de commun, de semblable, et ils ont, d'autre part, des caractères spécifiques qui les différencient. Or il s'agit de savoir quels sont les principes de cette ressemblance et de cette différence.

Enfin, toutes les explications que l'on donne des phénomènes, en se fondant sur l'atomisme chimique, sont gratuites et elles souffrent quelquefois de grandes diffi-

cultés. Nous l'avons remarqué tout à l'heure en ce qui concerne la formation de l'eau. Il en est de même pour toutes les combinaisons. D'après les faits il semble qu'il y ait une différence essentielle entre les combinaisons, d'une part, et, d'autre part, les mélanges, les amalgames et les états de la matière (solide, liquide, gazeux). Donc, si les mélanges et les états résultent de changements accidentels, les combinaisons résultent de changements plus profonds et forment des composés vraiment substantiels (1). En tout cas, la chimie ne contredit pas cette conclusion et nombre de chimistes en conviennent chaque jour.

652. **Le dynamisme. Leibniz.** — Venons maintenant à l'examen du dynamisme. D'après les dynamistes, les corps sont composés de substances simples douées de certaines forces. Mais il y a plusieurs manières d'entendre le dynamisme.

Leibniz imagina l'hypothèse des *monades* ou le monadisme, que l'on peut décrire ainsi. Les monades sont des êtres simples qui composent toutes choses. Elles n'ont pas d'extension ni de figure et n'occupent l'espace qu'à

(1) C'est la doctrine que soutient énergiquement M. Nys (*Cosmologie*). Il estime, en outre, que si l'on nie les transformations substantielles dans l'ordre inorganique, on les sacrifie par là même, en principe, dans les ordres vivants. En d'autres mots, si on admet la permanence des atomes (c'est-à-dire leur individualité) dans les composés inorganiques, c'en est fait du système de la matière et de la forme : « Si la permanence actuelle des atomes dans le composé est, comme on le soutient, un postulat indispensable à l'intelligence des formules de structure, si elle conditionne l'explication rationnelle des propriétés chimiques, il faut reléguer dans le domaine des chimères l'unité essentielle de tous les êtres vivants, des végétaux, des animaux et même de l'homme. » (*Traité élém. de philosophie*, publié par l'Institut de Louvain, 1909, T. I, p. 119.) En ce qui concerne les corps inorganiques, M. Nys admet l'individualité de l'*atome* dans le *corps simple* et l'individualité de la *molécule* dans la *combinaison*. — Ajoutons que M. Nys admet l'indivisibilité de la forme substantielle de l'atome, mais non pas l'indivisibilité des formes substantielles des plantes et des animaux (V. le chap. XLI.)

la manière d'un point mathématique ; elles sont dissemblables entre elles (car, d'après Leibniz, il n'y a pas deux êtres semblables) ; leur nombre est actuellement infini dans l'univers et dans chaque corps en particulier : toute matière est divisible à l'infini. De plus, chaque monade porte en elle la représentation du monde entier, où elle est engagée. Les monades matérielles, qui sont les moins parfaites, ne renferment en elles qu'une représentation confuse, elles sont dépourvues de toute conscience ; mais elles cèdent à une sorte d'appétit et de désir, elles vivent déjà de quelque manière : tout vit dans la nature. Toutefois ces monades ne peuvent agir les unes sur les autres, leur action est purement immanente. Dieu les réunit ou les disperse, il fait qu'elles se développent parallèlement, de concert, en vertu d'une *harmonie préétablie* (v. Psychologie).

Cette hypothèse du monadisme n'est que le jeu d'un esprit aussi ingénieux que profond. Il est douteux que Leibniz l'ait maintenue absolument. Ses disciples ont retenu l'hypothèse en la corrigeant. Ils ont admis que les monades agissaient les unes sur les autres, qu'elles étaient en nombre fini, qu'elles n'avaient aucune connaissance, aucun désir même confus, mais obéissaient à des forces aveugles.

653. **Boscovich.** — Tel est le dynamisme de Boscovich (1). Il accorde à ses monades, c'est-à-dire aux points mathématiques en nombre fini dont il compose les corps, une double force d'attraction et de répulsion : l'équilibre de ces forces maintient les corps ; leur manque d'équilibre amène les décompositions et les recompositions.

Kant soutient un dynamisme analogue. Les corps ou du moins ce que nous connaissons des corps (car il renonce à connaître la nature corporelle), consiste simple-

(1) Le P. Carbonnelle, qui fut directeur de la *Revue des questions scientifiques*, a soutenu à peu près les mêmes idées.

ment en des forces d'attraction et de répulsion répandues dans l'espace.

654. **Critique du dynamisme.** — Toutes ces formes du dynamisme tombent sous les critiques suivantes :

Le monadisme de Leibniz, en particulier, entraîne la confusion des règnes de la nature, puisque la connaissance et la vie appartiennent à toutes les monades ; il entraîne de plus l'occasionnalisme, puisque les monades n'agissent pas les unes sur les autres ; il repose sur une impossibilité, savoir le nombre infini des monades. Cette infinité mène à des absurdités telles que celle-ci : tous les corps sont égaux, comme contenant une même infinité de monades. Ensuite, on ne conçoit pas comment les monades simples qui se touchent, puissent constituer l'étendue. Deux points simples, mille points simples qui se touchent, se confondent, car ils se touchent totalement. C'est ce qu'Aristote opposait à Zénon, qui prétendait que la ligne est composée d'une infinité de points. Enfin le monadisme de Leibniz ne tranche pas la question de la composition dernière des corps : car ces monades se ressemblent et sont différentes ; elles ont donc quelque chose de commun et quelque chose de particulier ; or, il s'agit de déterminer le principe de cette ressemblance et le principe de cette différence.

Dans le système de Boscovich, nous relevons les difficultés suivantes : 1° Tous les corps ne diffèrent que d'une manière accidentelle ; car tous les points mathématiques, centres de force, sont semblables. — 2° L'extension est inexplicable ; car des points mathématiques ne peuvent la produire : ou bien ces points se touchent, et alors ils se confondent ; ou bien ils ne se touchent pas, et alors ils déterminent une extension, comme par ex. les trois sommets d'un triangle, mais ne la constituent pas, ils la supposent seulement. Et qu'on ne nous objecte pas ici que les points disséminés dans l'espace peuvent nous donner l'extension ; car il n'y a pas d'espace sans extension : l'espace réel suppose une extension réelle, et l'espace imaginaire suppose quelque extension réelle au moins dans l'organe de l'imagination. — 3° Boscovich fait résider en un point simple des forces matérielles opposées, d'attraction et de répulsion. Mais cela ne se conçoit pas. — 4° Enfin il suppose que ces points mathématiques agissent à distance ; car ils ne peuvent se toucher à cause de la force de répulsion, qui croît à mesure qu'ils se rapprochent et qui serait infinie s'ils se touchaient. Mais une action à distance répugne : l'être ne peut agir où il n'est pas ; le moteur doit coïncider avec le mobile au point d'action.

Quant au système de Kant, nous aurions pu le passer sous silence, puisque Kant ne prétend pas expliquer l'essence, la nature des corps, mais seulement les apparences, les représentations, les phénomènes corporels. Kant explique-t-il du moins ces phénomènes? Non. Car ces forces qui seraient répandues dans l'espace ne peuvent subsister seules, les qualités ne subsistent pas ; elles supposent donc un sujet ; elles supposent aussi un objet auquel elles s'appliquent. C'est-à-dire que les forces corporelles supposent le corps et sont inintelligibles sans le corps, parce que l'apparence est inintelligible sans quelque réalité. Kant devait donc expliquer la réalité avant d'expliquer les apparences.

655. **Que penser de l'atomisme dynamique?** — Ce troisième système emprunte quelque chose à chacun des deux précédents : à l'atomisme les atomes, **au dynamisme les forces.** Les corps seraient composés d'atomes doués de certaines forces (1). Or il n'y a rien dans ces affirmations qui ne se concilie avec la théorie scolastique. Loin de rejeter les atomes, la théorie scolastique les affirme de quelque manière, en établissant que les corps ne sont pas divisibles à l'infini, et qu'il y a un point où l'on ne saurait les diviser sans leur faire perdre toute existence. Seulement, la théo-

(1) V. Th.-H. Martin, *Philosophie spiritualiste de la nature.*

rie scolastique pousse plus loin l'analyse : derrière l'atome, ou plutôt derrière l'extension atomique, elle place la matière première, ce dont tous les corps sont faits, ce qui leur est commun, le principe de leur ressemblance; et derrière les forces ou les qualités actives elle place les formes substantielles, c'est-à-dire ce par quoi les corps diffèrent entre eux, ce qui les détermine dans leur espèce, ce qui est le principe de toutes leurs propriétés. On le voit donc, tandis que l'atomisme dynamique explique les corps par leurs accidents principaux : l'extension et la force, la théorie scolastique les explique par des principes ultérieurs et vraiment premiers, d'où dérivent ces accidents. Les deux théories sont donc conciliables : l'une ne fait qu'achever l'autre en l'élevant au rang d'une théorie vraiment philosophique. Mais il est temps d'exposer à fond et de justifier tout à fait le système de la matière et de la forme, autrement dit *hylémorphisme* (v. Vocab.).

656. **Le système de la matière et de la forme exposé et justifié.** — Nous ne voudrions pas exagérer la certitude de cette théorie, sujette à des obscurités et à plusieurs doutes ; mais, prise dans son ensemble, elle est des mieux établies. On en conviendra si l'on pèse bien les considérations suivantes.

La matière première et la forme substantielle sont les premiers principes des choses sensibles, mais elles ne sont pas sensibles elle-mêmes : elles ne s'imaginent pas. Il ne faut pas s'en étonner. Tout en s'appliquant aux choses sensibles, la philosophie considère toujours l'essence, c'est-à-dire un objet métaphysique, que l'esprit seul atteint et par l'abstraction la plus haute. Or voici comment l'esprit arrive à former ces concepts de matière et de forme et à ne pas douter de leur réalité.

657. **La matière première.** — Il y a, dans ce monde, des changements nombreux, dont plusieurs sont profonds et paraissent essentiels : c'est telle ou telle substance qui s'altère et change complètement de propriétés ; c'est un

être nouveau, une plante, un animal, qui naît et emprunte ses éléments à tout ce qui l'entoure. Or, dans ces changements ou transformations, il n'y a pas de création proprement dite ni d'anéantissement. Il y a donc un sujet qui passe d'un état à un autre état, d'une forme à une autre; qui, par ex., des sucs de la terre ou de quelque aliment devient bois dans le végétal ou chair dans l'animal. Ce sujet est *réel*, ce n'est pas un néant ni une simple possibilité ; car le végétal, le bois, l'animal ne se font pas de rien. Ce sujet est *substantiel*, puisqu'une substance en est faite. Ce sujet est en *puissance* à sa nouvelle forme avant le changement, et il est en puissance à l'ancienne après. On peut donc le définir ainsi : une réalité substantielle et incomplète, n'ayant par elle-même aucune forme, aucun être déterminé, mais qui est capable de recevoir telle ou telle forme, de devenir tel ou tel être. Or c'est là ce que les scolastiques entendent par la *matière première*. C'est une matière, puisque tous les *tous les corps en sont faits* ; c'est une matière première, car au delà il n'y en a plus d'autre, elle n'est pas faite d'une autre ; elle n'est pas faite elle-même, car elle n'a pas de forme.

Quelques scolastiques ont pensé que la matière première pourrait à la rigueur exister sans forme substantielle; mais cette opinion est rejetée par S. Thomas. Elle est contradictoire en elle-même et détruit le système ; car la matière n'a pas l'être actuel et déterminé, elle n'a le premier être que par sa forme substantielle.

On peut attribuer à la matière première l'homogénéité, mais négative. La matière première est homogène, car ses parties ne sont pas distinctes les unes des autres par elles-mêmes ; mais cette homogénéité est négative, parce que nulle partie n'est donnée sans la forme.

C'est la matière première qui est le premier principe de la quantité ou de l'extension dans les corps : les corps sont divisibles à cause de leur matière.

658. **La forme substantielle.** — Venons maintenant

à la forme substantielle. Les changements essentiels dont nous parlions tout à l'heure ont un sujet commun, mais des termes différents. Le même sujet peut entrer dans différents êtres, recevoir différentes actualités ou déterminations ; il est en puissance à différents actes. Ces actes ou actualités qui déterminent la matière et font avec elle telle ou telle substance, nous les appelons des *formes substantielles*. Ces formes doivent être réelles et substantielles ; car elles spécifient, déterminent, actuent des êtres réels et substantiels. Mais ce sont des réalités incomplètes, car elles supposent une matière. On peut donc les définir ainsi : des réalités substantielles, incomplètes, qui actuent la matière, la déterminent et constituent avec elle une même substance complète.

Comme on le voit, la forme substantielle donne le premier être, l'être substantiel, et non pas l'être second, accidentel : celui-ci est donné par la forme accidentelle ou l'accident. La forme substantielle (nous parlons de celle qui n'est pas spirituelle, c'est-à-dire subsistante sans la matière) n'est pas créée précisément, car elle n'est pas une substance complète, mais elle est donnée dans la substance créée, avec la substance créée : elle actue, en effet, ou peut actuer cette substance ; la matière de la substance créée est en puissance de l'avoir, et il suffit qu'une puissance active capable de la faire apparaître se rencontre. Les scolastiques ont une expression pour signifier cette apparition de nouvelles formes substantielles : *elles sont tirées*, disent-ils, *de la puissance de la matière*. De même que l'artiste tire sa statue du marbre, c'est-à-dire détermine le marbre à être une statue, ainsi le grain de blé détermine la matière, sucs de la terre et autres éléments, à être du blé. La matière contient donc toutes les formes en puissance, mais en puissance *passive*, ce que les évolutionnistes ne comprennent pas, c'est-à-dire qu'elle est capable de recevoir toutes les formes ; mais il faut qu'une puissance active se rencontre qui les lui donne, c'est-à-dire qui *tire de la puissance* où elles étaient *les formes nouvelles* : tel est le sens de l'expression scolastique. La métaphore contenue dans le mot *tirer* ne doit pas nous induire en erreur (v. le mot *éduction*, dans le Vocab.).

On voit dès lors la différence qu'il y a entre la *création*, la *transformation substantielle* (et, avec elle, la génération) et la *transformation accidentelle*. Créer, c'est produire une substance de rien, c'est donner et la matière et la forme, s'il s'agit d'êtres matériels. Transformer substantiellement, engendrer, c'est donner un nouvel être substantiel, une nouvelle forme substantielle. Transformer accidentellement, c'est changer la forme extérieure ou les autres accidents, qualités, etc.

La forme substantielle est vraiment l'*acte premier* de la matière et de la substance ; elle est le premier principe actif et intrinsèque de toutes les opérations. Elle constitue avec la matière une même substance, une même essence, un même composé substantiel. La forme substantielle et la matière première sont les deux causes premières et intrinsèques de tous les êtres corporels.

Il va sans dire que ces deux causes sont réellement distinctes ; elles ne sont pas seulement, comme le genre et la différence, distinctes par une simple opération de l'esprit ; mais l'une n'est pas l'autre.

659. **Justification de la théorie scolastique.** — Telle est la théorie. Se justifie-t-elle? Oui. Elle se justifie indirectement par la réfutation de l'atomisme et du dynamisme : elle évite toutes les contradictions où tombent ces systèmes ; elle n'explique pas l'essence des corps par des corpuscules ; elle n'explique pas l'extension par des êtres simples. Elle se justifie encore indirectement par sa profondeur, sa simplicité, la manière uniforme dont elle est exposée depuis longtemps par tous les scolastiques. L'atomisme et le dynamisme, au contraire, ont varié beaucoup avec le temps et les auteurs ; ils plaisent d'abord à l'imagination, mais ne résistent pas à la critique.

La théorie scolastique se justifie ensuite directement

parce que la matière et la forme réalisent toutes les conditions voulues pour des premiers principes. 1° En effet, elles sont corporelles sans être des corps. De même que le premier principe du nombre, qui est l'unité, ne doit pas être un nombre, tout en appartenant au nombre, de même aussi les premiers principes des corps ne doivent pas être des corps, tout en appartenant au corps.

2° La matière et la forme expliquent tous les faits observés et expérimentés, toutes les propriétés des corps. Ces propriétés et ces faits se ramènent, en effet, à la quantité (extension, passivité) et à la force (activité, mouvement) ; or, la matière explique la quantité, et la forme substantielle la force. La forme substantielle explique très bien l'activité spécifique des corps et surtout les phénomènes de la cristallisation. Chaque corps affecte une forme cristalline, que les forces d'attraction et de répulsion sont incapables d'expliquer. Il faut supposer en outre une force spéciale, dirigeante, qui domine toutes celles que les chimistes ont imaginées : cohésion, affinité, attraction.

3° La matière et la forme expliquent très bien les ressemblances et les différences des corps. Ils diffèrent par les formes, substantielles ou accidentelles, et se ressemblent par la matière. La chimie moderne soupçonne que tout corps peut se transformer en tout autre et que la nature, sinon l'homme, peut faire de l'or, par ex., avec n'importe quoi. Or ce que la chimie soupçonne, la théorie scolastique l'accordait déjà.

4° La matière et la forme expliquent fort bien aussi l'unité et la divisibilité des corps. L'unité est particulièrement remarquable dans les corps vivants : la plante et surtout l'animal. Plus l'animal est parfait, plus l'unité est étroite, essentielle, mieux elle relie intimement toutes les parties. Or, dans l'atomisme et le dynamisme, impossible d'expliquer cette unité : les corps ne sont que des agrégats, des systèmes d'atomes ou de forces. Avec la forme substantielle, au contraire, l'unité s'explique, même la plus étroite, aussi bien que la divisibilité poussée jusqu'aux

extrêmes limites : c'est la matière qui permet la division des parties; c'est la forme qui les assemble en un même tout.

5° Enfin la théorie scolastique est la seule qui explique la différence radicale des corps et des esprits. D'après les atomistes, les corps diffèrent des esprits par l'étendue ; mais, à l'exception de Descartes, les atomistes ne voient guère dans l'étendue qu'une propriété des corps: les corps ne différeraient donc des esprits que par une propriété. Quant aux dynamistes, ils rapprochent mieux encore les corps des esprits, en accordant aux uns et aux autres, c'est-à-dire à toutes les monades, la simplicité, l'incorruptibilité, etc. C'est à ce point que Leibniz admet dans toutes ses monades une certaine connaissance et un certain désir. Dans la théorie scolastique, au contraire, les corps se distinguent nettement et essentiellement des esprits, en ce qu'ils sont composés de matière et de forme ; les esprits sont des formes subsistantes, affranchies de toute manière. Seuls les scolastiques observent tous les degrés des êtres ; ils réussissent à mettre en évidence toutes les distinctions essentielles.

660. **Raison tirée des transformations substantielles.** — Dans les considérations précédentes nous avons supposé plus d'une fois que la nature offre des changements substantiels. Il est difficile, sans doute, de les distinguer toujours des changements accidentels ; mais on ne peut les nier en bloc, ni les expliquer autrement que par le système de la matière et de la forme.

Il est impossible, disons-nous, de les nier généralement. Car 1° nous voyons tous les jours des substances nouvelles apparaître sans qu'il y ait création: ce sont de nouveaux corps que la chimie découvre ou compose; et si l'on ne veut voir là que des agrégats nouveaux de matière, il y a tout au moins des plantes nouvelles, des animaux, qui sont certes autre chose que des agrégats. Ces êtres vivants viennent par génération, et celle-ci implique une véritable transformation substantielle.

2° Si l'on doute encore que la génération soit une véritable transformation substantielle, c'est-à-dire la production d'une nouvelle substance, que l'on considère bien que l'animal et la plante ne produisent pas leur semblable directement, comme une chose produit son image, par l'empreinte, en communiquant immédiatement tous ses caractères, tous ses accidents : l'animal et la plante produisent leur semblable par le moyen d'un germe, d'un embryon, qui n'a pas d'abord de ressemblance avec le générateur dont il provient, mais qui peu à peu, en se développant, reproduit fidèlement tous ses caractères. Or cela prouve que dans le germe, dans l'embryon, il y a une forme substantielle, un principe vital, qui est le même spécifiquement que celui du générateur. C'est ce principe, c'est cette forme qui reproduit ensuite tous les accidents tous les caractères de l'espèce ; avec la matière qu'il anime il compose cette substance nouvelle qui est le terme de la génération, cet être nouveau qui est l'*engendré*.

3° Mais on peut soutenir avec raison que les corps inanimés eux-mêmes donnent le spectacle de changements vraiment substantiels. Il y a, en effet, des substances qui, en se transformant, changent complètement de propriétés, de caractères, et il est difficile de regarder ces changements comme purement accidentels. Il est vrai que de simples accidents changent parfois beaucoup les relations de la matière avec nous, ils nous la rendent tout autre : il y a loin par ex. d'un morceau de charbon à un diamant. Mais il y a nombre de changements plus importants et qui paraissent affecter la substance en elle-même.

4° On peut tirer de la différence des formes cristallines un argument qui a déjà été signalé. Il y a pour les différents corps différentes formes cristallines, qui proviennent du fond même de leur nature et accusent une différence essentielle. De même que les animaux et les plantes ont une forme extérieure qui accuse une nature particulière, ainsi en est-il pour les corps.

5° Enfin à toutes ces preuves, ajoutons la considération

suivante. Plus les êtres s'éloignent de Dieu, centre immuable de toutes choses, plus ils sont sujets au changement. Il est donc à penser que les corps sont soumis à des changements plus considérables que les esprits, et que, parmi les corps, les corps inanimés changent plus encore que les corps animés. Or les esprits sont soumis aux changements accidentels, le moi est le sujet d'une foule de pensées et de sentiments ; les corps vivants sont soumis aux changements substantiels, c'est-à-dire à la génération et à la corruption. Il est donc à croire que les corps inanimés subissent des altérations non moins profondes et qui sont pour eux ce que la naissance et la mort sont pour les corps animés. — Pour toutes ces raisons, il faut conclure qu'il y a des transformations substantielles dans la nature. Mais s'il en est ainsi, le système scolastique seul permet de les expliquer (1).

661. **Objections**. — 1° Les dynamistes nous font re-

(1) M. Nys se montre plus difficile sur les preuves du système de la matière et de la forme : « A notre avis, dit-il, il existe une seule preuve complète et péremptoire de la théorie scolastique considérée dans son application au monde inorganique, et cette preuve nous est fournie par l'étude de l'ordre universel. Aristote n'en a jamais connu d'autre et pour cause. Avec toutes les clartés de l'évidence, les harmonies de l'univers nous montrent dans chaque corps l'existence d'une finalité immanente jointe à un complexus de propriétés invariable, indissoluble, quantitativement distinct de tout autre. Tel est le seul fait qui justifie la physique thomiste prise dans son intégralité. Loin de nous la pensée de refuser toute valeur à l'argument tiré de la constitution des êtres vivants. Nous croyons cependant que cette démonstration ne saurait établir la spécificité des substances minérales sans faire d'importants emprunts à la preuve précédente » (*Cosmologie*, dans le *Traité de phil.* de Louvain, 1909, p. 142.) Sans être aussi exigeant, on reconnaîtra, avec M. Nys, que l'argument tiré de l'ordre cosmique, de l'invariabilité des lois chimiques et des caractères des espèces inorganiques (corps simples et leurs combinaisons) constitue une preuve hors ligne contre le mécanicisme. Néanmoins on peut penser que la théorie de la matière première et de la forme substantielle est démontrée indépendamment de la chimie et qu'elle ne dépend essentiellement d'aucune théorie chimique en particulier. L

marquer que tout composé doit se résoudre en éléments simples, et que, par conséquent, les corps sont composés en définitive d'éléments simples, points indivisibles et centres de force, ou monades.

Rép. — Il est vrai que les corps, comme les autres composés, doivent se résoudre en éléments simples, indivisibles ; mais ces éléments sont la matière et la forme, réalités substantielles, et non pas des êtres ou substances simples. Jamais des substances simples, monades ou esprits, ne composeront une étendue. Et si on insiste, en disant que la matière première n'est pas simple puisqu'elle est étendue, nous répliquerons que la matière première est le principe de l'extension et non l'extension elle-même ; elle n'est étendue actuellement que par la forme ; elle est donc simple de quelque manière comme réalité corporelle. Quant à supposer que les corps étendus sont composés en définitive de corpuscules inétendus, c'est une absurdité.

2° Les partisans de l'atomisme chimique raisonnent ainsi. Il faut admettre comme éléments premiers des corps ceux que nous découvrons au fond de toutes les analyses et qui sont les points de départ de toutes les synthèses. Or les analyses chimiques nous font découvrir les corps simples et nous obligent à supposer les atomes ; et ceux-ci, avec les corps simples, expliquent toutes les synthèses. Il n'y a donc pas d'autres principes des corps.

Rép. — Là où s'arrête l'analyse chimique commence l'analyse philosophique, qui seule nous fait découvrir les premiers éléments des corps. En supposant qu'il y ait des atomes, c'est-à-dire certains corpuscules distincts et élémentaires, il reste à savoir ce qui les compose : c'est ce que nous avons dit.

3° A quoi bon supposer deux principes premiers dans les corps? Il suffit de concevoir l'étendue pour concevoir le corps. Il n'est donc pas composé d'autre chose en définitive.

Rép. L'étendue prise seule n'est qu'un accident indé-

terminé ; il reste à savoir ce qui est étendu et de quelle étendue il s'agit. L'étendue rend le corps sensible aux yeux, à la main ; mais elle ne peut le constituer. Et puis, elle-même doit avoir une forme déterminée, c'est-à-dire être telle ou telle étendue. Or cette étendue et cette forme extérieure supposent les deux principes substantiels que nous avons assignés : matière première et forme substantielle.

4° La matière première des scolastiques n'est qu'un néant, ou tout au plus une simple possibilité ; car elle n'existe pas seule, elle n'a rien de déterminé par elle-même, elle n'a pas d'acte, pas d'existence. Or, une pure possibilité ne peut être un premier principe intrinsèque des corps.

Rép. — La matière première est une réalité corporelle, qui n'existe, il est vrai, qu'avec la forme et déterminée par elle. Cette matière première n'est pas un néant, ni une simple possibilité ; elle n'est pas précisément un être, mais elle est une des deux réalités élémentaires dont se compose tout être corporel.

5° On insiste en disant que cette matière première n'est qu'une puissance par rapport à la forme, et que par conséquent elle n'est qu'une possibilité.

Rép. — Nous répliquons que c'est une puissance réelle, subjective, c'est-à-dire donnée dans un sujet et non seulement dans l'esprit : c'est une réalité susceptible d'être déterminée par une forme. Ce n'est donc pas une simple possibilité.

6° Tout au moins faut-il dire que la matière et la forme ne sont pas distinctes réellement ; car l'une n'existe pas sans l'autre ; de plus, la forme est tirée de la matière.

Rép. — Rien de tout cela ne permet de confondre la matière et la forme. L'une n'existe pas sans l'autre, c'est vrai, mais elle n'est pas l'autre ; la forme est tirée de la matière, c'est vrai encore, mais elle se distingue de cette cause matérielle. Dire que la matière et la forme ne se distinguent pas réellement, et qu'elles sont simplement comme le *genre* et la *différence* dans les corps, c'est nier

tout le système. La matière et la forme ne sont pas des êtres logiques, des abstractions ; il est vrai seulement que nous ne les connaissons que par des abstractions ; elles sont données objectivement et distinctement non pas comme le genre et la différence, ce n'est pas assez dire, mais comme deux réalités, qui se complètent l'une par l'autre.

7° La théorie scolastique suppose des transformations substantielles dans les corps. Mais celles-ci sont inadmissibles. On ne peut admettre, en effet, que des formes substantielles nouvelles soient produites par des créatures : cela équivaudrait à une véritable création.

Rép. — Les formes substantielles ne sont pas précisément produites par les êtres créés : *elles sont tirées de la puissance de la matière*, au sens qui a été expliqué. A plus forte raison ces formes ne peuvent être regardées comme *créées* par des agents naturels, parce que créer, c'est faire de rien. La production comme la création se termine à la substance totale, au sujet entier, et non à la forme ou la matière. Les agents naturels produisent donc de nouvelles substances, et cela montre leur efficacité, qui est merveilleuse ; mais ils ne produisent pas précisément de nouvelles formes, ou bien il faut sous-entendre qu'ils les *produisent de la matière*, qui est en puissance passive à ces formes.

8° La théorie chimique seule rend compte des transformations des corps, de leurs combinaisons, de leurs compositions et de leurs décompositions. Elle a créé un langage qui répond évidemment à la réalité des choses et qui est incompatible avec la théorie scolastique.

Rép. — Il n'y a pas d'incompatibilité essentielle entre la théorie chimique et la théorie scolastique. Quand bien même tout se passerait dans la nature comme certains chimistes le supposent, quand bien même les corps ne seraient que des systèmes ou édifices d'atomes, la théorie scolastique pourrait être admise et devrait l'être pour expliquer la composition de l'atome lui-même et surtout celle des êtres vivants. Mais la chimie n'est point obligée de supposer — et nombre de chimistes en conviennent —

qu'il n'y a que des transformations accidentelles, et que, par ex., l'oxygène et l'hydrogène demeurent avec leur propre forme dans l'eau. Il suffit de supposer que la substance de l'eau a la vertu plus ou moins prochaine de reproduire les éléments qui l'ont composée ; chaque corps aura ainsi la vertu de produire, comme composant ou composé, certains corps plus complexes ou plus simples que lui. La théorie chimique sera encore très utile, avec le langage dont elle se sert, parce qu'elle fait mieux connaître les principes immédiats ; mais de cette théorie et de cette langue artificielle qui l'exprime on ne pourra tirer aucune conclusion contre le système scolastique.

9° Les corps n'agissent les uns sur les autres que par le mouvement. Mais le mouvement ne peut produire que des modifications accidentelles.

Rép. — Nous accordons, si on le veut, que les corps n'agissent que par le mouvement ; mais le terme de leur action n'est pas le mouvement. Pourquoi ce terme ne serait-il pas de nouvelles qualités, de nouvelles substances, de nouveaux êtres? En vérité, il faut être bien osé pour assimiler les générations à de simples modifications, accidentelles, et les corps vivants à de simples édifices atomiques, parce que tout paraît s'accomplir dans la nature par le moyen du mouvement (1).

(1) En terminant ce chapitre, nous devons signaler l'opinion du docteur Gustave Le Bon, qui, dans son livre, l'*Évolution de la matière* (Bibliothèque de philosophie scientifique, Flammarion) prétend que la matière finit par s'évanouir et se transformer en éther, d'où elle serait sortie ; qu'entre le pondérable et l'impondérable il y a un monde intermédiaire ; que rien ne se crée et que tout se perd, etc. — Je réponds que le système de la matière et de la forme n'en serait pas pour cela ébranlé. Mais M. Le Bon n'a écrit que le roman de la science, et il confond cette science imaginaire avec la philosophie, voire même avec la religion. Et puis, s'il est vrai comme il l'assure, que « tout se perd », à plus forte raison faut-il assigner aux choses un commencement et un Auteur absolu.

CHAPITRE XXXVIII

DU PRINCIPE D'INDIVIDUATION

---

662. **Difficulté et place de cette question ; son objet précis.** — Nous allons traiter brièvement d'une question fort subtile, que Bossuet a regardée comme insoluble, mais que nous ne pourrions omettre sans être incomplet. Elle fut vivement agitée au moyen âge, sous le nom de *principe d'individuation* et aussi sous le nom d'*hæccéité* (*hæc*, cette chose) ou d'*eccéité* (*ecce*, la chose que *voici*). Il s'agissait de savoir ce qui, en définitive, rend une substance individuelle, c'est-à-dire ce qui la rend *celle-ci* et non pas *une autre*, ce qui fait qu'elle est une en soi, sans division, et ce qui la distingue numériquement de toutes les autres de même espèce ou plus ou moins semblables à elle, en un mot ce qui fait que son être lui est propre et incommunicable. Car l'individualité comprend tous ces caractères.

Cette question pouvait être étudiée en ontologie, après le traité de la substance ; car l'individualité appartient d'abord à la substance. Elle se présente ici mieux encore, car le principe d'individuation ne fait l'objet d'un doute que pour les êtres composés de matière et de forme. Après avoir discuté les principales opinions, nous essaierons de conclure.

Limitons d'abord le champ du débat. Il s'agit uniquement des substances composées de matière et de forme. Pour les substances spirituelles, qui sont des formes sub-

stantielles indépendantes de la matière, il ne peut y avoir désaccord. Tous conviennent que les esprits sont individualisés par leur forme même, puisqu'ils n'ont pas de matière. Mais il ne faudrait pas conclure de là que les substances matérielles sont également individualisées par leur forme ; car le principe d'individualisation peut changer, quand il s'agit de sujets totalement différents, comme le sont les esprits et les corps. Jourdain n'est donc pas fondé à faire un reproche à S. Thomas pour avoir assigné aux substances matérielles un autre principe d'individuation qu'aux substances spirituelles. Il faut aborder sans préjugé la question présente. De ce que les esprits sont individualisés par leur forme, il ne s'ensuit pas que les corps doivent l'être aussi par leur forme. Peut-être le sont-ils par leur matière ou de quelque autre façon. Voici, à ce sujet, les principales opinions.

663. **Première opinion.** — D'après les nominalistes, et, après eux, Suarez, Leibniz, Fénelon, Rosmini, Huet, Jourdain, chaque chose est individualisée par son entité propre, par son être même. Il n'y a de réel, disent-ils, que les individus, les substances déterminées, particulières ; d'où il suit que l'individualité est donnée en même temps que la réalité et que toute chose est individuelle par là même qu'elle est réelle. En d'autres termes, l'être est un et individuel par là même qu'il est, qu'il a été créé. Il faut donc chercher le principe efficient d'individualité en Dieu et le principe intrinsèque dans la réalité de la créature ; et si la créature est composée de matière et de forme, il faut chercher le principe d'individuation dans la matière et la forme réunies. Les auteurs qui soutiennent cette opinion nient généralement la distinction réelle de l'essence et de l'existence ; d'où il suit qu'ils cherchent le principe d'individuation dans l'existence même.

Critique. — Mais cette première opinion paraît insuffisante. Elle ne résout pas la question proposée. Il est incontestable que l'être est un et individuel par là même qu'il

est. Mais comment se fait-il qu'il soit tel et non pas un autre, et, puisqu'il s'agit d'être matériel, comment se fait-il qu'il se distingue de tous ceux de son espèce ? Dire qu'il se distingue par là même qu'il existe, c'est ne rien dire, c'est refuser de pousser plus avant l'analyse, c'est éviter toute solution du problème. Que les partisans de cette opinion prétendent que la question est fort subtile, qu'elle est inutile et insoluble, on le conçoit ; mais qu'ils ne se flattent pas d'avoir apporté une solution.

664. **Deuxième opinion**. — D'après une autre opinion, celle de Scot et des réalistes, la substance serait rendue individuelle par l'*hæccéité*, sorte d'entité dernière en vertu de laquelle la substance particulière serait distinguée de toute autre.

Critique. — Mais, sans compter que cette multiplication d'entités est bien faite pour tenir l'esprit en défiance, que peut bien être cette *hæccéité*? Est-ce simplement la réalité qui appartient en propre à la substance individuelle et qui ne permet pas de la confondre avec aucune autre? En d'autres termes, cette *hæccéité* est-elle constituée par les caractères individuants? Dans ce cas, nous convenons que l'*hæccéité* distingue les individus, les caractérise ; mais d'où vient-elle elle-même? Pourquoi tel individu a-t-il tels caractères que l'autre n'a pas? Quel est, je ne dis pas son individualité, mais le principe de son individualité. Scot ne le dit pas, il ne résout pas la question.

Maintenant, faut-il entendre par cette *hæccéité* une entité qui se surajoute, pour ainsi dire, à la nature spécifique et rend celle-ci telle? Mais cette supposition est absurde. La nature spécifique, dépouillée de toute individualité, n'existe pas, elle n'est pas objective, et l'on ne conçoit pas qu'une entité la rende réelle en s'y ajoutant Et puis, la nature spécifique ne peut pas être individualisée ni réalisée par un accident qui s'y ajoute ; elle doit être réalisée et individualisée par quelque chose qui lui soit substantiel.

665. **Troisième opinion**. — D'après quelques anciens scolastiques et Zabarella, qui essaie d'interpréter en sa faveur l'opinion de Scot, le principe d'individuation serait dans la forme seule ; ce qui est vrai pour les substances spirituelles serait vrai également pour les substances matérielles. Voici les raisons principales de cette opinion. Les substances ne sont individuelles qu'autant qu'elles sont réelles, et elles ne sont réelles qu'autant qu'elles sont *en acte*, c'est-à-dire qu'elles ont leur forme, la forme c'est l'acte : la forme est donc le principe de l'individuation. De plus l'individualité, c'est l'unité. Or, c'est la forme qui est le principe de l'unité, tandis que la matière est le principe de la divisibilité.

Critique. — Mais on fait d'abord remarquer que l'individualité ne vient pas tant de la réalité que de l'incommunicabilité. Il y a des individus possibles, c'est-à-dire non réels, et ils sont cependant des individus, parce qu'ils ont quelque chose d'incommunicable. Mais voici une critique plus directe. La forme ne peut être dans la substance matérielle un principe d'individuation, parce que de sa nature elle peut se rencontrer dans plusieurs individus : par ex., la forme d'or peut se trouver dans plusieurs pièces d'or ; l'âme humaine peut animer tel ou tel corps. Et si les partisans de l'opinion que nous critiquons répondent que la forme qui individualise ce n'est pas la forme spécifique, abstraite, mais bien la forme particulière, concrète, par ex. cette forme d'or ou cette âme, nous répliquons à notre tour qu'il s'agit précisément de savoir ce qui rend cette forme particulière, c'est-à-dire individuelle, ce qui fait par ex. que cette âme est telle. Les partisans de cette opinion eux aussi tournent dans un cercle. Ils n'en sortent pas en disant que la forme étant le principe de l'unité de l'être matériel, doit être aussi le principe de son individualité. Car il y a unité et unité : la forme spécifique est le principe de l'unité spécifique ; la forme individuelle est le principe de l'unité individuelle. Mais on se demande

comment cette forme est individuelle, quel est le principe de son individualité.

666. **Quatrième opinion.** — Reste la quatrième opinion, celle d'Aristote, de S. Thomas, d'Albert le Grand, de la plupart des scolastiques, d'après laquelle le principe de l'individuation est dans la *matière marquée par la quantité* (*materiam signatam quantitate*). Mais que signifie cette formule et vaut-elle mieux que l'hæccéité des scotistes?

Le principe de l'individuation, disent les partisans de cette opinion, ne peut être quelque chose de l'essence, puisque l'essence est spécifique et ne peut, comme telle, individualiser ; mais il doit être substantiel à l'être considéré, car on ne conçoit pas que l'être soit individualisé par un principe accidentel : on conçoit seulement que son individualité soit reconnue à certains accidents ; mais ces accidents ne la constituent pas. Or, la substance des choses sensibles est composée de matière et de forme : c'est donc du côté de la matière ou de la forme qu'il faut chercher le principe de l'individuation. Mais on ne peut le chercher, nous l'avons vu, du côté de la forme substantielle, qui est spécifique, qui fait que plusieurs individus rentrent dans une même espèce : il faut donc le chercher du côté de la matière. Mais la matière, si nous la considérons toute seule, sans la quantité, dont elle est le principe, est quelque chose de commun à tous les corps, quelque chose de simple ou, du moins, privé de toute division. Elle ne peut donc de cette manière être le principe d'individuation que nous cherchons. Mais elle le sera avec la quantité: c'est la quantité, en effet, qui permet de diviser la matière, de la distinguer. Donc la matière est le principe d'individuation, mais sans se séparer de la quantité ou dimension. De là l'expression : *La matière marquée par la quantité.*

Les partisans de cette opinion font remarquer encore avec soin que la quantité qui entre ici dans le principe d'individuation n'est pas l'accident qui s'ajoute à la matière, ce n'est pas la quantité formelle, mais la quantité *virtuelle* ; c'est la quantité à dériver de la matière, où elle est comme dans son fondement et sa racine avant d'y être comme dans un sujet. C'est donc toujours la matière, l'un des principes substantiels de l'être, qui est aussi le principe de son individuation. Elle est ce principe d'individuation en tant qu'elle comporte quantité et dimension, non pas telle quantité et telle forme accidentelle, qui peut changer sans que l'individu change, mais la quantité et la dimension qui conviennent à la nature du sujet et lui appartiennent intrinsèquement, indépendamment des modifications passagères et des relations extérieures.

Critique. — Mais c'est ici à notre avis que le système devient obscur et douteux. Car enfin cette quantité, cette dimension avec laquelle la matière est le principe d'individuation, doit être déterminée elle-même ou bien elle n'individualise rien ; or il ne paraît pas qu'elle puisse être déterminée sans la forme. Par elle-même, ou du moins par elle seule, la matière n'est le principe d'aucune quantité déterminée, d'aucune dimension, ni partant, d'aucune individuation. Il faudrait donc dire tout au moins que la matière et la forme se déterminent et s'individualisent réciproquement, ou plutôt de concert, au lieu d'attribuer le principe d'individuation à la matière toute seule. Mais n'est-ce pas revenir en quelque manière aux opinions précédentes?

667. **L'individuation chez l'homme.** — Il est difficile d'accepter telle quelle cette quatrième opinion, si on tente de l'appliquer à l'homme. D'après cette opinion, en effet, l'homme, qui est composé de matière et de forme, de corps et d'âme, serait individualisé par le corps seulement. Mais comment le corps serait-il individualisé lui-même? On convient que le corps reste le même individuellement, alors qu'il change de grandeur, d'âge, de force, etc. : le corps est le même dans la vieillesse que pen-

dant l'enfance ; il est le même alors que toutes ses molécules matérielles ont changé par un renouvellement incessant. Ce qui individualise les corps vivants est donc quelque chose de très intime; ce ne peut être, semble-t-il, que la la forme substantielle ou l'âme.

Et que l'on ne dise pas ici que le corps est individualisé par la quantité dans ce qu'elle a de plus radical. Quoi qu'on fasse, la quantité sera toujours un accident ou du moins une propriété essentielle de la matière, elle en sera l'acte en quelque manière et, comme telle, se rattachera à la forme substantielle non moins qu'à la matière : si si la matière la fonde, la forme substantielle la détermine. Si donc le corps humain est individualisé par une certaine quantité ou forme humaine virtuelle, l'âme n'y sera pas étrangère. Elle est donc le principe d'individuation au moins autant que le corps : c'est elle qu'on ramène sous cette formule : *materia signata*. Toute empreinte sur la matière est de l'âme.

Et si on nous objectait ce qui a été dit plus haut, savoir que la forme est spécifique, qu'elle peut se trouver en plusieurs matières et que partant elle ne peut individualiser la substance, on pourra peut-être répondre que la forme individualise en tant qu'elle est le principe et le lien de toutes les propriétés individuelles. Quant à rechercher pourquoi elle est le principe et le lien de ces propriétés individuelles, ne serait-ce pas chercher l'introuvable? Et puis il n'est pas juste d'opposer ici la forme spécifique à la forme substantielle. La première est une abstraction, c'est ce que l'esprit conçoit de commun aux formes substantielles ; il est bien évident qu'elle ne peut rien individualiser, puisqu'elle est universelle. Ce qui individualise c'est la forme substantielle réelle, concrète, qui groupe dans une unité à nulle autre pareille telles et telles propriétés, tels et tels caractères, dont l'ensemble est incommunicable.

On ne peut douter de cette conclusion en ce qui concerne les âmes séparées. En accordant que leur individuation

tienne à ce qu'elles sont destinées à animer un corps de telle nature, il reste qu'elles sont individualisées par la *disposition* qui leur est essentielle d'animer ce corps : elles sont donc individualisées par elles-mêmes, malgré cette subordination. Mais, s'il est vrai de dire que l'âme est faite pour tel corps, il est non moins vrai de dire que tel corps est fait pour telle âme ; et alors ne pourrait-on pas conclure, comme nous le disions tout à l'heure, qu'ils se déterminent et s'individualisent réciproquement ou plutôt de concert ? De même que le point est déterminé par la rencontre de deux lignes qui se croisent, de même l'individu est déterminé par l'union de la matière et de la forme.

667 *bis*. **Conclusion**. — *Les êtres corporels sont individualisés par leur figure virtuelle*. — Les discussions précédentes préparent peut-être assez bien cette conclusion, savoir, qu'il faut chercher le principe d'individuation des êtres corporels dans leur *figure virtuelle*, je veux dire celle qu'exige leur nature même et que cette nature obtient autant que les circonstances le permettent. En effet, ce qui individualise les êtres corporels doit comprendre tout ce qui les distingue les uns des autres, toutes leurs propriétés plus ou moins apparentes. Or, toutes ces propriétés se ramènent à la *quantité*, qui dérive immédiatement de la matière, et à la *qualité*, qui dérive de la forme substantielle. Ces deux accidents sont qualifiés d'absolus ; ils conditionnent tous les autres, qui se réduisent à des relations. Mais la quantité et la qualité s'unissent indissolublement dans la *figure*, celle qui est la propriété distinctive des êtres corporels. La figure, en effet, est reçue dans la matière, mais son principe créateur est dans la forme substantielle qui met en œuvre la matière et lui imprime une marque, un caractère.

La figure donc , en tant qu'elle vient du dedans et du plus intime de l'être, est ce qui le caractérise et l'individualise. Elle pourra être plus ou moins modifiée par les

circonstances, plus ou moins faussée par des accidents qui contrarieront de mille manières son développement naturel ; d'ailleurs, la figure subit la loi d'évolution, comme la vie : autre est la figure de l'embryon, autre la figure de l'être vivant aux divers stades de son existence. Mais de cette succession de formes extérieures, il se dégage cependant le type, le type de l'espèce d'abord, puis aussi le type individuel exigé par cette substance particulière, composée de matière et de forme. Soit donc que nous considérions avec nos sens les êtres corporels, en allant du dehors au dedans, soit que nous les considérions avec notre intelligence, en allant du dedans au dehors, nous dirons qu'ils sont individualisés par leur figure, la figure que demande leur nature et qui est tracée plus ou moins parfaitement devant nos yeux. Quant aux déformations accidentelles, voire même les monstruosités, elles pourront dérouter nos observations, nous empêcher de reconnaître les individualités et même les espèces que nous avons connues ailleurs sous d'autres apparences ; mais elles n'atteindront pas l'individualité même dans sa racine et son essence. L'individu reste essentiellement le même depuis sa conception jusqu'à sa mort, à travers les phases de l'âge et peut-être les métamorphoses que son évolution comporte. L'imperfection de nos observations ne nous donnera jamais le droit de nier l'individualité, de la réduire à des apparences, à un état transitoire de la matière et de sa forme extérieure.

Cette solution donne toute satisfaction peut-être eux exigences de la métaphysique, en même temps qu'à celles de l'histoire naturelle et du sens commun (1).

(1) Voir (nº 683) un texte de S. Thomas, qui affirme cette importance de la *figure*, en histoire naturelle aussi bien qu'en métaphysique. — On trouvera plus de développement dans le *Dictionnaire de philosophie* (V. individuation) et dans la *Pensée contemp.* (1re année, juin 1904, p. 533-541.)

CHAPITRE XXXIX

DE LA QUANTITÉ DES CORPS : CONTINUITÉ, DIVISIBILITÉ, ETC.

Après avoir parlé de la matière et de la forme, principes essentiels des corps, il faut parler de leurs accidents principaux, et d'abord de la quantité et de ce qui s'y rapporte. Déjà on a établi, en métaphysique, la distinction réelle de la quantité d'avec la substance; on a établi, en outre, que l'essence de la quantité est dans l'étendue ou la divisibilité interne (nº 494-496). Déjà aussi on a traité, en logique, de l'existence des corps et de l'objectivité de la quantité (nº 227-235). Il suffit donc maintenant de compléter ce qui a été dit et de résoudre certaines questions telles que celles-ci : Le continu est-il donné hors de l'esprit et comment? Ce continu réel est-il divisible à l'infini?

THÈSE. — *La quantité ou l'extension des corps n'est pas un simple phénomène, elle est objective — et nécessairement continue, au moins dans l'atome. — Cette continuité ne fait pas que les corps soient divisibles à l'infini. — Il faut déterminer avec soin l'essence de la quantité et ne la confondre ni avec le corps, qui est son sujet, ni avec les propriétés dont elle est le principe ou le fondement.*

668. **Objectivité de la quantité.** — L'objectivité ou la réalité de la quantité est établie et expliquée en logique et en psychologie contre les sceptiques et les idéalistes. Seule l'existence des corps, avec l'extension qui les distingue,

rend possibles nos sensations et nos idées sensibles (1). Nos sensations et nos idées sont donc objectives en principe ; elles ne sont fausses que dans tels cas particuliers.

Certes, on ne prétend pas que toute sensation, toute idée de la quantité soit objective : loin de là ; on dit seulement que l'apparence elle-même de la quantité, de l'étendue, serait impossible sans quelque quantité réelle. Il appartient ensuite à la critique de distinguer les sensations réelles de celles qui ne sont qu'imaginaires. Il nous suffit ici qu'il y ait une seule sensation objective, une seule idée objective de l'étendue. Or elle est donnée.

On ne peut donc souscrire à l'opinion de Kant, qui fait de l'étendue une forme subjective de la sensibilité. Ce qui ne répugnerait pas, ce serait que le sens imaginât l'étendue et d'instinct avant de la percevoir ; mais il ne l'imaginerait qu'autant qu'il aurait à cet effet un organe c'est-à-dire une étendue réelle donnée.

L'affirmation de l'objectivité de l'étendue ou quantité est d'autant plus sûre que la quantité est l'accident fondamental des corps, celui que supposent plus ou moins toutes leurs qualités et que nous manifeste l'existence de la matière. Si donc la quantité n'est qu'une apparence, il faut dire que le monde matériel tout entier n'est qu'une idée (v. nº 231).

669. **Objections.** — 1º Kant nous objecte que si la quantité, avec ce qui s'ensuit, est objective, il faudra regarder comme contingentes, relatives, approximatives toutes les lignes et toutes les figures de géométrie, qui ont cependant un caractère absolu.

Rép. — Mais Kant confond ici l'objet abstrait et direct

(1) On ne peut dire, par exemple, avec M. Boirac, que l'étendue « n'est qu'un ordre de nos perceptions » (*Cours élém. de philosophie*, 18e édition, La nature de la matière, p. 434-6). S'il n'y avait aucune étendue réelle, nos perceptions ne pourraient pas même en donner l'apparence. Quant à l'*ordre* de nos perceptions, il peut bien nous livrer un certain *temps*, mais non pas l'*étendue*.

de la géométrie avec l'object concret et indirect. Celui-ci, qui est la quantité réelle, objective, avec les lignes et les figures qui lui répondent, n'a rien d'absolu, bien qu'il tombe sous les lois absolues de la géométrie. L'objet abstrait de la géométrie, au contraire, est absolu ; mais il n'est formellement que dans l'esprit, comme les genres, les espèces, et autres idées qui sont abstraites des choses et nous servent à les classer ou à discourir sur leur nature. Ajoutons encore, pour résoudre à fond cette objection, que les figures et les lignes géométriques, en supposant qu'elles soient données réellement (en supposant par ex., qu'il y ait une sphère absolument parfaite, mathématique) ne se confondraient point avec les concepts que nous en avons, ni même avec les imaginations que nous en avons. La contingence et la variabilité des figures et des lignes réelles, objectives, n'enlève donc rien au caractère indépendant et absolu de la connaissance géométrique.

2º On nous objecte encore que si la quantité est objective il faudra dire que la matière étendue est divisible à l'infini ou qu'on arrive, en la divisant toujours, à des êtres simples : par ex. la ligne sera divisible à l'infini ou bien l'on arrivera enfin à des points simples. Mais l'une et l'autre de ces hypothèses répugnent. — C'est la même objection que l'on présente (p. e. M. Lachelier) sous cette autre forme : La quantité n'est pas objective, réelle ; car ses éléments ne sont pas réels. Ils ne sont pas réels, car on ne peut jamais les obtenir : on a beau diviser et diviser encore, on ne les atteint jamais, toute portion de quantité est toujours divisible. Et si l'on prétend arriver à des éléments premiers, il faudra dire que ces éléments sont simples ; mais s'ils sont simples, ils se confondent, et il n'y a plus de quantité.

Rép. — Disons dès maintenant que la matière n'est pas divisible à l'infini : elle est divisible jusqu'à une certaine particule, l'atome si l'on veut ; et cet atome n'est pas simple comme être, car il résulte de la matière et de la forme, qui ne peuvent exister séparément ; en existant

ensemble elles donnent la quantité, le continu. Celui-ci, il est vrai, est divisible à l'infini, mais dans l'esprit seulement : le continu géométrique est divisible à cause de son caractère abstrait ; mais le continu réel de l'atome n'est pas divisible, non pas certes à cause de lui-même, puisque l'essence de la quantité est dans la divisibilité, mais à cause de l'atome même, de la substance de l'atome. Il n'est divisible que par une fiction de l'esprit, qui le sépare de sa substance et le considère dans l'ordre géométrique.

670. **Continuité de la matière.** — Il y a quelque matière continue. C'est ce qui ressort clairement de ce qui précède comme aussi de la réfutation du dynamisme. L'erreur des dynamistes est d'expliquer les corps par des êtres simples, monades, forces ou centres de force. Mais jamais des êtres simples ne constitueront l'étendue. Celle-ci ne résulte donc pas de parties discrètes, subsistantes, et chacune sans étendue, comme le seraient pas ex. les points mathématiques qui déterminent une ligne ou un triangle. Elle doit résulter en définitive de parties continues en elles-mêmes, quoique séparées ou du moins distinctes les unes des autres.

671. **Hypothèses sur le continu.** — Ici plusieurs hypothèses sont possibles. On peut supposer des pores, des intervalles entre ces parties, comme il y en a dans l'éponge et dans le bois. On peut imaginer que les molécules de l'eau, de l'air, du fer, de tous les corps élémentaires sont à distance les unes des autres et agissent par des chocs,etc. ou qu'elles forment des réseaux, des ramifications, à travers lesquels passent les fluides. Rien non plus n'empêche de supposer qu'il y a continuité absolue; absence de vide dans la nature et dans les corps élémentaires en particulier. Le vide n'est pas nécessaire pour expliquer la compressibilité des corps et leur perméabilité, leurs vibrations; car l'occupation de l'espace n'est qu'une propriété de la matière et l'on conçoit que le même corps puisse occuper plus ou moins d'espace, comme on conçoit qu'il ait plus

ou moins de chaleur, sans qu'il y ait proprement condensation ou raréfaction. On conçoit aussi qu'il livre passage à travers sa masse, sans qu'il ait précisément des pores, des intervalles permanents. Ces suppositions nous importent peu et l'on ne peut en démontrer aucune. Mais ce qui est certain, après tout ce que nous avons dit, c'est que le continu est dans la nature, ne serait-il que dans l'atome.

672. **Continuité de l'atome.** — Nous n'avons fait peut-être que reculer la difficulté, qui se présente maintenant sous la forme suivante. Le continu, l'atome si l'on veut, a des parties : ces parties sont-elles distinctes ou non? Si elles sont indistinctes, comment peuvent-elles former le continu et avec lui l'étendue? Si elles sont distinctes, elles sont en nombre infini, car le continu est toujours divisible, il a une infinité de parties ; or le nombre infini répugne.

La réponse la plus satisfaisante paraît d'abord être celle-ci. Les parties du continu sont distinctes les unes des autres, mais incomplètement et plutôt *virtuellement* qu'*en acte*. Elles sont distinctes, car l'une n'est pas l'autre, la partie gauche de l'atome, par ex., n'est pas la partie droite, ni le milieu n'est l'extrémité ; mais cette distinction est plutôt virtuelle qu'actuelle, car l'atome n'est pas divisé ni divisible bien que la quantité, à la considérer seule, soit toujours divisible : nous ne divisons l'atome que par une fiction de notre esprit, en le supposant composé à son tour de particules ou d'atomes. En réalité, chaque partie de l'atome ou du continu élémentaire n'est que par le tout et dans le tout ; elle n'a pas d'autre être que lui ; chaque partie se confond avec le tout et ne peut se distinguer des autres que très imparfaitement ; les parties sont aussi bien les unes dans les autres que les unes en dehors des autres. Nous conviendrons ensuite que si le continu dont il s'agit n'est pas l'atome, mais un continu plus considérable et réellement divisible, par ex. une sphère de certaine dimension, les parties en seront actuellement distinc-

tes sitôt qu'elles seront désignées et distinguées de toutes les autres par quelque objet extérieur. Mais ces distinctions actuelles et extérieures ne seront jamais en nombre infini.

Plusieurs (Sanseverino, Liberatore) accordent davantage, savoir que les parties du continu sont distinctes en acte (*actu*); mais, ajoutent-ils avec nous, cette distinction est incomplète ; c'est pourquoi, poursuivent-ils, il ne peut en résulter un nombre infini. Ces parties, en effet, malgré leur distinction, ne forment toujours qu'un seul et même tout. — Mais il paraît difficile de refuser que des parties distinctes *en acte* ne soient pas nombrées, et partant en nombre infini, si on peut toujours les supposer plus nombreuses.

On pourrait, semble-t-il, résoudre mieux ces difficultés en disant que certaines parties de l'atome (par ex. les sommets des angles, si l'atome a la forme d'un tétraède) sont *actuellement* distinctes entre elles, mais que les parties intermédiaires ne sont que *virtuellement* distinctes de ces sommets; en sorte que les parties actuellement distinctes de l'atome et par conséquent nombrables seraient en nombre fini, et que les parties virtuellement distinctes seraient en nombre infini. On éviterait ainsi toute contradiction tirée de l'infinité actuelle des parties ; on ne supposerait pas non plus que des parties sont à la fois distinctes et indistinctes, et que des parties indistinctes *actuellement* peuvent soutenir et constituer une extension *actuelle, réelle*. Si l'atome a une extension réelle, formelle (et il le faut bien), comment peut-il l'avoir si plusieurs de ses parties, sinon toutes, ne sont pas formellement et actuellement distinctes, en dehors les unes des autres? Un atome dont toutes les parties ne seraient que virtuellement distinctes entre elles n'occuperait qu'un point. — Il estvrai que dans l'opinion que nous proposons on ne voit pas bien comment des parties distinctes entre elles peuvent être à la fois séparées et unies par des parties intermédiaires dont elles ne sont pas distinctes : par ex. si A n'est pas distinct de B, indistinct lui-même de C, comment A sera-t-il distinct de C? Mais on peut répondre que les parties intermédiaires, sans être actuellement distinctes des parties extrêmes, présentent néanmoins un fondement de distinction. Ainsi dans un triangle, les sommets sont distincts entre eux sans l'être pourtant du triangle, qui les unit sans les confondre.

673. **Les corps sont-ils divisibles à l'infini ?** — De tout ce a été dit il ne suit pas que les corps soient divisibles à l'infini. Déjà nous avons dû le faire remarquer pour résoudre certaines difficultés. Expliquons maintenant cette doctrine. On peut considérer le corps de deux manières : dans sa substance et dans sa quantité. En d'autres termes, il y a le corps *physique*, réel, celui qui est l'objet des sens, et le corps *mathématique*, abstrait, celui qui est l'objet de l'esprit. Le corps mathématique, nous en convenons, est divisible à l'infini. Il le faut bien ; car la quantité de sa nature, à la considérer seule, est toujours divisible, puisqu'elle consiste dans la divisibilité même ; on ne conçoit pas de continu mathématique qui ne soit divisible ; on ne conçoit pas de ligne, si petite soit-elle, qui n'ait plusieurs points, ni de surface qui n'ait plusieurs lignes. Les mathématiques supposent perpétuellement cette divisibilité à l'infini, si bien qu'elles traitent la ligne comme si elle était composée d'une infinité de points, et le cercle comme si c'était un polygone d'une infinité de côtés.

Mais de cette divisibilité à l'infini du corps mathématique il ne suit pas que la quantité réelle, le continu réel, soit divisible à l'infini. Car cette quantité n'est donnée que dans un corps réel, composé de matière et de forme substantielle. Or, il peut arriver que l'essence du corps ne souffre l'atténuation de la quantité que jusqu'à un certain point ; on conçoit que la nature du corps exige une certaine quantité au-dessous de laquelle le corps ne soit plus

possible ; de même qu'un corps ne peut être infiniment grand, de même il ne peut être infiniment petit. C'est d'ailleurs ce qui semble résulter de la théorie chimique dans ce qu'elle a de plus plausible. Les corps simples ou regardés comme tels ont des atomes de plus ou moins de masse. Cette masse *minima* et variable selon les corps, n'est-elle pas cette quantité essentielle au-dessous de laquelle le corps ne serait plus ou changerait de nature? On peut imaginer, il est vrai, qu'un corps d'une autre nature exige moins de quantité dans ses atomes ; mais il suffit qu'il en exige une, si petite soit-elle, pour que le corps ne soit pas divisible à l'infini. Ce dernier terme de la division est dans l'atome, et, en supposant que tous les corps soient résolubles en un seul corps, le dernier terme de divisibilité est le même pour toute la nature.

Les scolastiques font valoir une autre raison pour prouver que la divisibilité de la matière doit avoir un terme. Comme l'activité du corps est plus ou moins grande, suivant sa quantité ou sa masse, il arrivera un moment, si le corps est divisé à outrance, où son activité sera trop faible pour le maintenir dans son individualité ; il sera alors absorbé, incorporé par des corps plus énergiques, et ainsi la divisibilité de la matière aura forcément un terme. Il se produit, en petit, ce qui a lieu en grand dans les espaces célestes, où les grands corps attirent les plus faibles et tendent à se les incorporer. On pourrait essayer de vérifier cette vue en cherchant si les corps dont les atomes ont le moins de masse sont, en effet, les moins stables, ceux qui résistent le moins bien à l'action des autres. Quoi qu'il en soit, il paraît plausible que la divisibilité des corps réels a un terme, en vertu de la nature même des choses. De même que chaque être vivant exige une certaine stature, de même les corps inanimés, semble-t-il, doivent exiger une certaine quantité minima, au-dessous de laquelle ils seraient plutôt anéantis que diminués. Telle est l'opinion de la plupart des scolastiques.

Mais nous convenons que l'opinion opposée, savoir

possible ; de même qu'un corps ne peut être infiniment grand, de même il ne peut être infiniment petit. C'est d'ailleurs ce qui semble résulter de la théorie chimique dans ce qu'elle a de plus plausible. Les corps simples ou regardés comme tels ont des atomes de plus ou moins de masse. Cette masse *minima* et variable selon les corps, n'est-elle pas cette quantité essentielle au-dessous de laquelle le corps ne serait plus ou changerait de nature? On peut imaginer, il est vrai, qu'un corps d'une autre nature exige moins de quantité dans ses atomes ; mais il suffit qu'il en exige une, si petite soit-elle, pour que le corps ne soit pas divisible à l'infini. Ce dernier terme de la division est dans l'atome, et, en supposant que tous les corps soient résolubles en un seul corps, le dernier terme de divisibilité est le même pour toute la nature.

Les scolastiques font valoir une autre raison pour prouver que la divisibilité de la matière doit avoir un terme. Comme l'activité du corps est plus ou moins grande, suivant sa quantité ou sa masse, il arrivera un moment, si le corps est divisé à outrance, où son activité sera trop faible pour le maintenir dans son individualité ; il sera alors absorbé, incorporé par des corps plus énergiques, et ainsi la divisibilité de la matière aura forcément un terme. Il se produit, en petit, ce qui a lieu en grand dans les espaces célestes, où les grands corps attirent les plus faibles et tendent à se les incorporer. On pourrait essayer de vérifier cette vue en cherchant si les corps dont les atomes ont le moins de masse sont, en effet, les moins stables, ceux qui résistent le moins bien à l'action des autres. Quoi qu'il en soit, il paraît plausible que la divisibilité des corps réels a un terme, en vertu de la nature même des choses. De même que chaque être vivant exige une certaine stature, de même les corps inanimés, semble-t-il, doivent exiger une certaine quantité minima, au-dessous de laquelle ils seraient plutôt anéantis que diminués. Telle est l'opinion de la plupart des scolastiques.

Mais nous convenons que l'opinion opposée, savoir

que la matière est divisible à l'infini, ne manque pas de probabilité. Il n'y a pas d'absurdité à dire que la matière est toujours divisible pourvu que l'on accorde que sa division réelle a une fin, c'est-à-dire pourvu que l'on admette que la matière n'a pas une infinité de parties réelles, distinctes et séparées. Bref, la matière n'est ni infiniment petite ni infiniment grande.

674. **L'essence de la quantité.** — Déjà nous avons établi, en métaphysique (n° 494-496), que l'essence de la quantité consiste dans la divisibilité ou l'extension interne, qui est distincte de la substance matérielle qui est son sujet, comme aussi de l'extension locale et des autres propriétés dont elle est le principe. Il nous suffit maintenant de compléter cette doctrine.

Les scolastiques ne paraissent pas définir la quantité de la même manière. Les uns (Zigliara, Gonzalez) la font consister dans l'extension ; les autres (Sanseverino) dans la divisibilité. Mais cette divergence n'est pas aussi grande que Sanseverino semble le dire ; le désaccord est plus apparent que réel.

On peut considérer la quantité sous divers rapports et la décrire des diverses manières que voici : 1° la quantité est l'extension de la substance par rapport à elle-même, en vertu de laquelle la substance a des parties intégrales. — 2° La quantité est la divisibilité de la substance en ces sortes de parties. — 3° La quantité est l'extension extérieure ou locale en vertu de laquelle la substance se compare par ses dimensions aux choses qui l'entourent, mesure un lieu et se trouve mesurée par lui. — 4° La quantité et la divisibilité de la substance en parties locales. — 5° La quantité est l'impénétrabilité, etc. On pourrait ajouter d'autres définitions. Quelle est la définition essentielle ? On peut hésiter entre la première et la deuxième car elles sont équivalentes. C'est pourquoi on a déjà établi en métaphysique que la quantité consiste essentiellement dans la *divisibilité* ou l'*extension*

internes (n.475). L'extension et la divisibilité ont cela de commun qu'elles réalisent formellement la quantité. Le propre de celle-ci est de faire qu'il y ait des *parties intégrales*, de même nature, dans la substance ; or l'extension et la divisibilité les donnent également.

Maintenant faut-il faire dériver l'extension de la divisibilité ou celle-ci de l'extension? En d'autres termes, la matière est-elle divisible parce qu'elle est étendue, ou étendue parce qu'elle est divisible. La question est plus subtile qu'importante. Quoi qu'il en soit, et cela suffit, il n'y a pas de quantité sans divisibilité et sans extension interne et réciproquement, il n'y a pas de divisibilité et d'extension interne sans quantité. Celle-ci diffère et de son principe, qui est la substance, et de ses effets naturels: l'extension locale, l'impénétrabilité, etc.

675. **Conclusions**. — Des conclusions importantes se dégagent de la doctrine précédente :

1° Donc la substance matérielle, toute matérielle qu'elle est, n'a de parties intégrales que par la quantité. Comme substance, la matière est sans parties intégrales ; elle ne mesure, elle ne remplit aucun lieu déterminé et n'est limitée par aucun. C'est ce que S. Thomas exprime dans des formules telles que celle-ci : *Remota quantitate, susbtantia est indivisibilis.*

676. **Tout intégral et tout substantiel**. — 2° On ne saurait confondre le tout *intégral* avec le tout *substantiel*. Le premier est composé de parties intégrales; le deuxième, de parties substantielles. On divise le premier sans diviser le second, qui reste dans la plus petite partie de matière aussi bien que dans la plus grande. Par ex., on divise en mille parties une quantité d'eau ; mais chaque partie est toujours de l'eau, le tout substantiel n'est point divisé.

677. **L'impénétrabilité**. — 3° L'impénétrabilité n'est pas l'essence des corps, ni même l'essence de la quantité ; elle n'est qu'un effet plus ou moins naturel de la quantité,

et l'on ne voit pas pourquoi cet effet serait nécessaire. On conçoit donc que deux ou plusieurs corps occupent le même lieu, se compénètrent non seulement en apparence mais en réalité. Et si l'on objecte, avec Locke, que les corps se confondraient par cette compétration, nous répondrons que cette confusion n'est qu'apparente, il n'y a confusion que pour les yeux. Car les substances, les essences restent distinctes ; de plus chaque corps garde sa quantité propre, son extension interne, les relations de ses parties entre elles restent les mêmes.

678. **Bilocation, multilocation**. — 4° Par contre, on ne voit pas pourquoi un même corps ne pourrait pas être, absolument parlant, en plusieurs lieux, sinon d'une manière locale, en appliquant ses dimensions à celles du lieu (*circumscriptive*, disent les scolastiques), du moins par sa substance (*definitive*), qui, de sa nature, n'est limitée par aucun lieu et peut entrer en relation avec tous. Et si l'on nous objecte qu'un corps ne peut exister hors de lui-même, nous répondrons qu'il n'est pas hors de sa propre essence, et qu'elle est dans différents lieux sans être emprisonnée par aucun.

679. **Applications à l'Eucharistie**. — Ces considérations nous permettent de nous faire quelque idée de la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie. L'humanité de Jésus-Christ n'est qu'au ciel avec tous les attributs qui lui conviennent, intérieurs et extérieurs ; mais elle est dans l'Eucharistie avec les attributs intérieurs seulement, ceux qui tiennent à sa perfection, par conséquent sans l'extension extérieure. Les membres du corps divin sont distincts les uns des autres et dans leurs justes rapports, mais ils ne mesurent pas le lieu et ne sont pas mesurés par lui. C'est pourquoi la fraction de l'hostie multiplie la présence réelle, mais ne divise pas le corps divin. Il est sous les saintes espèces à la manière de la substance, et à cause de la *substance* (en vertu de la *transsubstantiation*) ; c'est pourquoi les dimensions de ce corps échappent

à la division aussi bien que la substance elle-même. On ne diviserait pas la substance du pain en rompant le pain : de même on ne divise pas le corps de Jésus-Christ en rompant les saintes espèces (1).

680. **Objections** — 1° N'y a-t-il pas quelque inconvénient à dire que la substance n'est divisible en parties intégrales que par la quantité? N'est-ce pas faire dépendre en quelque manière la substance de la quantité, qui n'est que son accident?

Rép. — La substance ne dépend pas de la quantité quant à l'*être*, mais seulement quant à la divisibilité en parties intégrales.

2° Mais si la substance n'est divisible en parties intégrales que par la quantité, comment pourra-t-elle être le sujet de la quantité? le simple ne peut être le sujet de l'étendu.

Rép. — La substance matérielle considérée sans la quantité n'est pas simple à la manière des esprits : d'abord elle est composée de matière et de forme ; ensuite elle est apte à recevoir l'extension. La substance matérielle donne à la quantité l'être, et la quantité donne à la substance la divisibilité ou l'extension intérieure, puis la divisibilité ou l'extension extérieure et tout ce qui s'ensuit.

(1) Cf. *Revue thomiste*, Une nouvelle explication scientifique de l'Eucharistie (1901, mars-juillet). *Les questions ecclésiastiques*, Etude théol. sur l'Eucharistie (1908, janvier et février).

CHAPITRE XL

DES AUTRES QUALITÉS DES CORPS ET EN PARTICULIER DE LA FIGURE, DE L'ACTIVITÉ ET DU MOUVEMENT

Ce chapitre traitera des qualités des corps en général et spécialement de la figure, qui est une *qualité de quantité*, de l'activité ou de l'énergie, du mouvement qui en dérive et paraît être le moyen universel par lequel les corps agissent les uns sur les autres.

681. **Opinions sur les qualités**. — Les opinions des philosophes sur les qualités des corps ont bien varié. Les anciens scolastiques divisaient l'ensemble des qualités en *premières* et en *secondes*. Les premières comprenaient la chaleur et le froid, l'humidité et la sécheresse. Parmi les qualités secondes étaient comptées la dureté et la mollesse, la douceur et l'amertume, etc. Ils pensaient que les qualités secondes étaient composées des premières qui jouaient, à leur avis, un rôle important dans la génération des êtres et entraient pour une part variable dans les divers tempéraments. Plus tard, les scolastiques divisèrent les propriétés secondes en *sensibles* et *occultes*. Les sens ne pouvaient atteindre celles-ci, qui ne se laissaient découvrir que par les inductions de l'esprit.

Descartes soutint que toutes les propriétés des corps s'expliquaient par la quantité seule et se ramenaient à elle. Malebranche, qui, avec Descartes, plaçait l'essence des corps dans l'étendue, ramena toutes leurs propriétés réelles à la distance, la figure, le mouvement, et regarda toutes les autres, telles que la chaleur, la couleur, comme de simples affections du sujet.

Locke divise les propriétés des corps en *primaires* et en *secondaires*. Les propriétés primaires sont la solidité, l'extension, la figure, le mouvement, etc. : elles se ramènent toutes, comme on le voit, à la quantité. Ces propriétés-là sont seules objectives, d'après Locke. Les propriétés secondaires, qui comprennent les couleurs, les odeurs, les saveurs, c'est-à-dire les objets propres de chaque sens, sont purement subjectives. Nombre de philosophes se rangent de nos jours à peu près à cette opinion.

Berkeley, en vrai sceptique, regarda toutes les qualités des corps sans distinction comme subjectives, c'est-à-dire comme de simples affections de la sensibilité.

Leibniz, au contraire, tint pour l'objectivité de toutes. Cependant, à vrai dire, il niait implicitement leur objectivité, puisqu'il n'admettait que des êtres simples, en rejetant tout continu et en supprimant par là toute quantité réelle et tout ce qui s'y ajoute.

Kant et en général les criticistes regardent les propriétés des corps comme des phénomènes, des représentations.

Galluppi soutient que toutes les propriétés des corps sont à la fois objectives et relatives : objectives, car nous ne pouvons nier la réalité des corps, c'est-à-dire des causes de nos sensations ; relatives, car elles nous affectent selon notre nature et la disposition où nous nous trouvons. Saisset et nombre d'autres philosophes partagent cette opinion qui, dûment interprétée, paraît être vrai et se ramener à celle des scolastiques, qui admettent généralement l'objectivité de toutes les qualités sensibles.

Thèse. — *En ce qui concerne les qualités des corps, on ne peut douter ni de leur objectivité ni de leur relativité. Les plus remarquables sont la figure ou la forme naturelle, qui découle de leur forme substantielle et la dénote, — l'activité, qu'on ne saurait leur dénier, qui est le principe du mouvement et de tous les autres changements qui s'accomplissent par le mouvement. — Celui-ci ne suffit pas à expliquer les qualités des corps — et son rôle, comme agent universel entre les corps, démontre l'impossibilité de l'action à distance.*

682. **Objectivité et relativité des qualités des corps.** — Nous ne reprendrons pas ici en détail une démonstration qui résulte de ce que nous avons dit dans le chapitre précédent sur l'objectivité de la quantité et par conséquent des qualités qui l'affectent, comme la figure, le mouvement, et de ce que nous avons dit en logique contre les sceptiques et les idéalistes, et de ce que nous dirons en psychologie sur l'objectivité des idées et des sensations. L'objectivité des qualités des corps n'est pas discutable, si l'on admet que la cause des sensations n'est pas en nous-mêmes, que nos sens sont un critérium de certitude, que nos connaissances sont objectives et que, pour les connaissances sensibles en particulier, l'activité spirituelle est incapable de les expliquer.

Et ici nous ne faisons aucune distinction entre les qualités primaires et secondaires, entre la quantité par ex. et la couleur ; car les mêmes raisons qui persuadent l'objectivité de l'une persuadent l'objectivité de l'autre. Tout ce que l'on peut dire c'est que, parmi les sens, les uns perçoivent plutôt les relations de l'objet avec nous que l'objet en lui-même ; mais la relation est objective. Ce qu'un spectateur voit rouge je le vois vert, parce que je considère l'objet sous un angle différent ; mais nos perceptions sont objectives l'une et l'autre. Si nos organes sont malades ou empêchés, ou bien si nous sommes éclairés par diverses lumières de nuance différente, les mêmes objets changeront de couleur à nos yeux ; mais cette variabilité prouve seulement que la relation que nous percevons a changé. A la critique ensuite de déterminer si le changement est dans le sujet seul ou dans l'objet seul, ou dans l'un et l'autre, ou dans le milieu, s'il provient des circonstances, des relations de distance et de lieu, ou bien de la nature même des choses. Mais toujours nos perceptions sont objectives de quelque manière.

Par là même nous avons établi qu'elles sont relatives. Il le faut bien ; car les qualités ne peuvent nous être connues que d'une manière conforme à notre nature et à notre

état. Il en est, jusqu'à un certain point, des sensations comme des idées. L'objet conçu est objectif, mais non pas de la manière qu'il est conçu, c'est-à-dire abstraitement : de même l'objet perçu est réel, mais il n'est pas toujours tel qu'il est perçu. Il appartient à la critique de contrôler toutes les informations des sens. Il est vrai que les sens ont ici cet avantage sur l'intelligence que la sensation est concrète comme l'objet réel, tandis que l'idée est abstraite. Mais il ne serait pas exact de dire que la perception sensible est absolue. Sous ce rapport, elle le cède à l'idée et de beaucoup. La perception est relative : elle fait connaître l'objet, mais dans ses rapports avec nous. Il s'agit par ex. d'une grandeur ; mais elle paraît plus ou moins grande selon sa distance et selon notre propre grandeur : ce qui est grand pour l'un sera petit pour l'autre et réciproquement. Il s'agit de lumière, de chaleur : ce qui blesse nos sens nous paraît excessif, mais peut sembler insuffisant à d'autres ou à nous-mêmes en d'autres circonstances. A mesure que les qualités des corps seront plus superficielles, cette relativité de nos perceptions sera plus frappante. Nous ne la nions pas : c'est elle qui a pu faire croire que certaines qualités des corps ou même toutes étaient de pures sensations ; mais on ne peut le dire d'aucune absolument.

683. **La figure**. — Parmi les propriétés les plus remarquables des corps est la figure ou forme extérieure naturelle. La figure peut être considérée sous deux rapports : en tant qu'elle affecte la quantité, qu'elle en est la limite ou la *superficie*, et en tant qu'elle est un effet de la forme substantielle et un *signe* de la nature. La figure proprement dite, celle qui se distingue de la forme purement extérieure, est toujours un effet de la nature et elle a pour cela la valeur d'un signe essentiel. D'où cette habitude de ranger la figure parmi les signes, et les signes les plus expressifs.

La figure est une *qualité de la quantité*. On peut la regarder comme la première qualité des corps; car toute qualité affecte la quantité ou se trouve affectée par elle : or

le premier mode de la quantité, c'est la forme déterminée, précise, sans laquelle elle ne serait pas donnée.

La figure découle de la forme substantielle plutôt que de la matière ; car elle détermine la quantité, qui découle de la matière: elle fait que la quantité soit telle et non pas une autre. Par elle-même la quantité n'est pas déterminée à telle ou telle forme, pas plus que la matière n'est déterminée à tel ou tel être : la forme substantielle détermine la matière à tel être, et la figure détermine la quantité à telle forme.

Puisque la figure découle de la forme substantielle et par là même de l'essence dans ce qu'elle a de plus actif, il ne faut pas s'étonner qu'elle soit le signe auquel on a recours pour distinguer et classer les individus et les espèces, en botanique et en zoologie principalement. Et par la figure il faut entendre ici non seulement les lignes et les contours de la face et du corps, mais encore la forme du squelette et de chaque organe en particulier. Les scolastiques avaient fort bien remarqué cette valeur de la figure au point de vue de la détermination des espèces (1).

Il est incontestable que la figure des êtres vivants découle de leur nature, du premier principe vital, de ce que nous sommes convenus d'appeler la forme substantielle. Les causes extérieures, le milieu, le climat, peuvent sans doute modifier les formes, soit en agissant directement du dehors sur l'organisme, soit en influant d'abord sur le dedans, qui modifie à son tour la figure ; mais ces modifications ont une limite, le type reste le même au fond, parce que la nature ne change pas.

(1) « Inter omnes qualitates, figuræ maxime consequuntur et demonstrant species rerum. Quod maxime in plantis et animalibus patet, in quibus nullo certiori judicio diversitas specierum dijudicari potest quam diversitate figuræ. Et hoc ideo, quia sicut quantitas propinquissime se habet ad substantiam inter alia accidentia, ita figura, quæ est qualitas circa quantitatem, propinquissime se habet ad formam substantialem » (S. Th. *In 7 Physic.* l. v.) — V. ce qui a été dit (n. 667 *bis*) sur la *figure* considérée comme principe d'individuation.

684. **Les figures cristallines.** — En ce qui concerne le règne minéral, on nous conteste plus vivement et généralement que la figure que prennent les corps lorsqu'ils se cristallisent librement accuse une forme substantielle. Cependant, il y a tout lieu d'assimiler en quelque manière ces formes cristallines aux formes animales et végétales.

En effet, on ne voit pas que des forces d'attraction et de répulsion plus ou moins énergiques selon les corps puissent former des cristaux, et des cristaux de différentes espèces, par ex. ces belles feuilles de fougère que dépose la vapeur d'eau sur les vitres dans les nuits d'hiver. Les forces moléculaires peuvent bien attirer et éloigner les molécules, mais comment les disposeraient-elles méthodiquement et construiraient-elles ces édifices savants? On a beau faire remarquer qu'il y a, outre les forces d'attraction et de répulsion, la forme propre des atomes : un effet si compliqué paraît au-dessus de forces si simples ; il faut qu'elles soient dirigées par une force plus haute, celle de la forme substantielle elle-même. Et puis de quel droit supposer que les atomes ont une forme extérieure propre à chaque espèce de corps? Cette forme spécifique est inexplicable sans une forme substantielle distincte.

On peut faire valoir aussi des raisons tirées de l'analogie du règne minéral avec les règnes supérieurs. Puisque chez les animaux et les plantes la forme est un signe caractéristique des espèces et dérive de la nature des êtres, pourquoi en serait-il autrement chez les minéraux? Il est vrai que dans le règne minéral les corps reçoivent le plus souvent du dehors leurs formes extérieures ; mais il n'est pas étonnant que leur être si imparfait s'y prête avec tant de facilité. Et si on objecte que le même minéral peut se cristalliser suivant diverses formes (polymorphisme), tandis que l'animal n'admet qu'une forme ; si on objecte encore que les formes cristallines sont bien peu nombreuses eu égard au grand nombre des espèces végétales et animales, voici une réponse : Les diverses formes que revêt un même corps sont toujours réductibles à une forme plus simple, qui paraît la forme essentielle. Ensuite il n'est pas étonnant que les minéraux dont l'être est si impartait, ne soient pas déterminés comme les animaux et les végétaux à une seule et même forme ; il n'est pas étonnant, pour la même raison, que leurs formes soient bien moins variées que celles des animaux et des plantes. D'ailleurs, la forme cristalline n'est qu'un effet peut-être médiat et complexe de la forme substantielle ; il peut être soumis à bien d'autres causes : en sorte que le nombre des formes cristallines n'est peut-être point en rapport avec les genres ou les espèces de minéraux.

685. **L'activité des corps.** — Déjà on a établi que les corps sont actifs, en démontrant contre les occasionnalistes qu'ils sont de vraies causes et non pas de simples occasions (v. 530). On a mieux encore démontré leur activité en établissant qu'il y a de vraies générations, de vraies transformations substantielles dans la nature. Les corps ne bornent donc pas leur activité à se déplacer eux-mêmes ou à déplacer les autres, c'est-à-dire à produire le mouvement, mais leur activité atteint le fond même des choses, elle a pour terme des qualités nouvelles et même des êtres nouveaux. C'est de toute évidence en ce qui concerne les animaux et les plantes.

Cette activité des corps s'explique facilement, si l'on admet la forme substantielle. Celle-ci est de sa nature un principe actif, comme la matière est un principe passif. La substance matérielle qui résulte des deux est donc à la fois passive et active : elle peut être altérée, modifiée, changée, mise en mouvement de mille manières et, à son tour, elle peut être le principe de modifications semblables dans les corps environnants.

686. **Le mécanisme. Critique.** — Nous ne saurions donc admettre, après tout ce qui a été dit, l'opinion cartésienne (le mécanisme), d'après laquelle les corps seraient purement inertes, n'ayant pas d'autre activité ni d'autre qualité que le mouvement local imprimé du dehors. Le mou-

vement local suppose une force, une qualité proprement dite, il ne se transmet d'un corps à l'autre qu'en vertu de cette qualité, sans laquelle il ne se conçoit pas. Un corps en frappe un autre et il le modifie, il lui communique quelque chose de son énergie ; le corps frappé et modifié par cette énergie nouvelle bondit à son tour et poursuit sa course, non plus précisément en vertu du *mouvement* reçu, mais en vertu de la *force* produite en lui par ce mouvement. Bref, le mouvement n'est qu'un des effets, le plus extérieur, le plus universel, de l'activité des corps. Les corps n'agissent que par le mouvement, parce qu'ils ne peuvent agir qu'avec leurs dimensions ; mais le mouvement ne fait que servir d'instrument et de mesure à l'action des corps.

387. **Les qualités des corps ne se résolvent pas en mouvements.** — Descartes n'est pas le seul qui ait essayé d'expliquer le monde matériel par le seul mouvement. Son opinion a prévalu parmi ceux qui s'arrêtent aux causes immédiates et à la superficie des choses. La chaleur, l'électricité, la lumière, tout, d'après eux, ne serait et ne supposerait que des vibrations ou espèces de mouvements, les uns sensibles aux yeux, les autres aux oreilles, etc. Les corps eux-mêmes ont été regardés comme des forces, des énergies, et celles-ci comme de simples mouvements accumulés.

Mais une pareille conception des choses ne supporte pas une critique sérieuse et vraiment philosophique. On abuse ici d'une vérité, savoir que le mouvement est l'agent de toutes les transformations et l'échelle qui sert à les mesurer. De là cette illusion que toutes les réalités matérielles ne sont au fond que du mouvement. Déjà nous venons de voir que le mouvement actuel ne se soutient pas et ne s'explique pas lui-même : il n'est que l'exercice d'une *force*, d'une *énergie*, qui ne se confond pas du tout avec lui. Un corps imprime un mouvement à un autre : par ex. l'expansion de la poudre embrasée projette la balle ; mais

celle-ci continue sa course bien au delà du point où elle cesse d'être pressée, c'est-à-dire au delà de la bouche du canon ; elle a reçu du mouvement *en puissance*, c'est-à-dire une qualité, une énergie propre, qui produit du mouvement, mais qui pourrait être changée en quelque autre qualité qui produirait de la chaleur ou de la lumière, etc. On ne peut expliquer toutes ces réalités matérielles et leurs transformations réciproques par un simple mouvement local, si subtil qu'on le suppose et de quelque manière qu'on le diversifie. Le mouvement est le changement de relation d'un corps, tout au moins d'un atome, avec ceux qui l'entourent ; c'est encore, si on le veut, une première action qu'il exerce sur eux. Mais avant de changer et d'agir, il faut être et avoir la puissance d'agir. Celle-ci, avant de s'exercer au dehors, qualifie le sujet qui la possède. Toutes les qualités actives des corps modifient ainsi leur sujet avant de se manifester au dehors par la lumière, la chaleur, l'électricité. Il serait donc faux de dire qu'en percevant ces qualités sensibles, nous ne percevons que des mouvements. Quel est d'ailleurs celui qui, en percevant de la lumière ou de la chaleur, croie percevoir du mouvement? Ce qui est vrai, c'est que les qualités sensibles des corps n'ébranlent nos sens que par certains mouvements : il y a du mécanisme dans tous nos actes sensibles. En définitive, le mouvement n'est qu'un accident très superficiel des corps, celui par lequel ils agissent les uns sur les autres ; cet accident recouvre toutes les qualités qu'il manifeste et l'essence des corps elle-même. Mais il ne suffit pas à expliquer les qualités ; lui-même a besoin d'elles pour être expliqué : il suppose des forces, des énergies, et finalement une substance (1).

(1) Les physiciens ont accueilli trop facilement la physique toute géométrique de Descartes. Voici en quels termes M. Duhem constate qu'il faut revenir à une conception moins étroite et plus philosophique : « Tenter de réduire à la figure et au mouvement toutes les propriétés des corps semble une entreprise chimérique, soit parce qu'une telle

688. **Objection.** — La science nous apprend que le son ne frappe l'oreille qu'au moyen de certaines vibrations ou mouvements, que la lumière ne frappe les yeux qu'au moyen d'autres vibrations plus subtiles, c'est-à-dire de mouvements encore. Il est à croire que toutes les qualités sensibles agissent ainsi par des mouvements qui leur sont propres. On peut donc supposer que toutes les qualités des corps sont, en définitive, des espèces de mouvements.

Rép. — De tous les faits scientifiquement observés que l'on rappelle ici on peut seulement conclure que toutes les qualités sensibles et, avec elles, tous les corps, agissent par des mouvements, qui sont d'ailleurs d'une variété et d'une subtilité merveilleuses. Mais le mouvement lui-même

réduction serait obtenue au prix de complications qui effraient l'imagination, soit même parce quelle serait en contradiction avec la nature des choses matérielles. Nous voici donc obligés de recevoir en notre physique autre chose que les éléments purement quantitatifs dont traite le géomètre, d'admettre que la matière a des *qualités*; au risque de nous entendre reprocher le retour aux *vertus occultes*, nous sommes contraints de regarder comme une qualité première et irréductible ce par quoi un corps est chaud, ou éclairé, ou électrisé, ou aimanté ; en un mot, renonçant aux tentatives sans cesse renouvelées depuis Descartes, il nous faut rattacher nos théories aux notions les plus essentielles de la physique péripatéticienne ». — M. Duhem ajoute que ce retour à une meilleure philosophie de la nature ne compromet aucunement les progrès accomplis par la physique : « Convaincus, dit-il, que tout, dans la nature corporelle, se réduit à la figure et au mouvement tels que les conçoivent les géomètres, que tout y est purement quantitatif, les physiciens avaient introduit partout la mesure et le nombre ; toute propriété des corps était devenue une grandeur; toute loi, une formule algébrique ; toute théorie, un enchaînement de théorèmes. Devrons-nous repousser le secours merveilleusement puissant que l'emploi des symboles numériques fournissait à nos déductions? Un tel sacrifice n'est point nécessaire. L'abandon des explications mécaniques n'a nullement pour conséquence l'abandon de la Physique mathématique » (*Evolution de la mécanique*, 1903. Chapitre sur les qualités. Voir aussi du même auteur *Théorie physique*, 1908). Cette application si féconde de la mathématique à la physique, était tout indiquée par l'ancienne philosophie, qui fait de la *quantité* l'accident fondamental des corps. Il est donc naturel que la mesure et le nombre s'appliquent aux qualités, actions et mouvements.

a son principe immédiat, qui est une force, une qualité active, et celle-ci a un sujet, qui est une substance corporelle, composée de matière première et de forme substantielle. C'est par le mouvement que les qualités sont modifiées et même changées les unes en les autres ; c'est par le mouvement et les qualités ensuite que les substances elles-mêmes agissent, se transforment, se composent ou se décomposent, provoquent ou subissent tous les changements profonds que nous observons dans la nature.

689. **Que penser de l'unité des forces physiques?** — On voit par là ce qu'il faut penser de l'unité des forces physiques, hypothèse qui sourit à tant d'esprits. Veut-on dire que toutes les forces sensibles peuvent se changer les unes aux autres ou s'engendrer mutuellement par le moyen du mouvement, qui les mesure? Nous ne voyons aucune difficulté à le dire. La *corrélation des forces physiques* s'impose. On aurait pu l'affirmer avant toute expérience, en vertu même du principe de causalité ; car l'effet, lorsqu'il procède de causes aveugles, doit toujours leur être équivalent, du moins dans l'ordre où il est produit. Mais conclure autre chose et affirmer, par exemple, qu'il n'y a dans la nature que du mouvement et des forces capables de le produire, que toute énergie n'est qu'une source ou un principe de mouvement, c'est pécher contre la logique. L'unité que la science moderne recherche en tout, n'existe pas de la manière qu'on suppose. Ce n'est pas l'unité de fond ou de substance qui est donnée dans la nature ; ce n'est pas non plus l'unité de qualité et de force qui est possible : c'est seulement — et n'est-ce pas mieux? — l'unité de mesure, de plan, d'harmonie, de principe et de fin.

690. **Pas d'action à distance.** — Cette nécessité pour les corps de n'agir que par le mouvement exclut l'action à distance. Les scolastiques ont toujours pensé que les corps ne peuvent agir que par le contact immédiat ou médiat. La plupart des atomistes et des dynamistes, au contraire,

ont supposé que les atomes ou monades étaient séparés et agissaient à distance les uns sur les autres en s'attirant ou en se repoussant. Inutile d'exposer les hypothèses imaginées pour échapper à l'absurdité qu'implique l'action à distance : par ex. l'hypothèse des forces simples et remplissant virtuellement l'espace. Il est évident qu'il faut admettre l'action à distance ou bien ramener le continu ; et si l'on ne ramène que le continu de l'atome, il faut supposer que les atomes agissent les uns sur les autres par le choc. Toutes les difficultés disparaissent si l'on admet une continuité sans vide dans la nature, par ex. celle des fluides. La vibration peut ensuite s'expliquer, malgré cette continuité et cette plénitude, si l'on admet que les corps peuvent occuper plus ou moins d'espace sans offrir pour cela des pores ou autres vides. Quelle que soit l'hypothèse que l'on préfère (v. n. 671), il est impossible d'admettre l'*action à distance* : rien n'agit et ne meut où il n'est pas lui-même ou par intermédiaire et, comme d'autre part le corps n'est présent et ne meut naturellement qu'avec ses dimensions, il s'ensuit que le corps ne peut agir que par le contact proprement dit, immédiat ou médiat (1).

(1) Telle n'est pas précisément l'opinion de M. Nys. Il examine la question à deux points de vue : au point de vue physique ou expérimental, et au point de vue métaphysique ou de la possibilité absolue. En se plaçant au premier point de vue, il démontre que « l'hypothèse de l'action à distance est contredite par l'expérience ». Et il se fonde, à cette fin, sur cette loi expérimentale : « L'intensité de l'action qu'un corps exerce sur un autre diminue à mesure que la distance augmente ; elle s'accroît, au contraire, à mesure que la distance diminue ». Mais, en se plaçant au point de vue métaphysique, il estime que « les arguments a priori tendant à prouver l'impossibilité absolue de l'action à distance paraissent insuffisants » (*Cosmologie*, 1903, p. 555 et suiv. — V. aussi *Cosmologie*, dans le *Traité élém.* de l'Institut de Louvain, 1909, p 152 et suiv.)

CHAPITRE XLI

DES CORPS VIVANTS ; DE LA VIE EN GÉNÉRAL

---

691. **La vie. Comment elle consiste dans le mouvement.** — La première question qui s'offre lorsqu'on passe du règne minéral aux règnes organiques est celle de la *vie*. Par la vie, on peut entendre deux choses bien différentes : 1° l'*exercice* de la vie (*vita in actu secundo*) ; 2° le *principe* de la vie (*vita in actu primo*). L'exercice de la vie, c'est l'ensemble des mouvements ou opérations qui sont propres aux êtres vivants. Le principe de la vie, du moins le principe premier et intrinsèque, c'est la substance même, c'est la forme substantielle d'où procède le mouvement vital.

La vie est donc essentiellement dans le mouvement : *Vita in motu*. Et en effet c'est le mouvement qui trahit la vie et qui la mesure. Nous regardons comme vivants les êtres qui se meuvent et nous attribuons la vie, par métaphore, à tout être qui paraît se mouvoir, par ex. à l'eau vive qui jaillit de sa source. — Mais la vie n'est pas dans un mouvement quelconque, dans le mouvement purement mécanique : elle est dans un *mouvement spontané* (1).

(1) Cf. S. Th. I^a, q. 18, a. 1. — Sur la vie en général, V. FARGES, *La vie et l'évolution des espèces*, 1888 ; BOUILLIER, *Du principe vital et de l'âme pensante* ; Claude BERNARD, *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, 1878 ; DASTRE, *La vie et la mort*, 1903 ; CHARLTON BASTIAN, *L'évolution de la vie*, trad. par DE VARIGNY, 1908. L'auteur n'est pas convaincu par les démonstrations

692. **Spontanéité et immanence. Examen de quelques définitions : Stahl, Bichat, Cuvier.** — Disons-nous assez? Non, ou du moins il faut ajouter quelques explications. Si nous entendons par le mouvement spontané celui qui diffère du mécanique en ce qu'il a quelque principe intrinsèque à l'être qui est en mouvement, il est bien évident que la vie n'est pas seulement un mouvement spontané. On a établi déjà (v. n. 685), que les corps inanimés sont actifs, c'est-à-dire que leur forme substantielle est un principe d'activité et de mouvement : on ne peut donc dénier aux corps inorganiques une certaine spontanéité. Mais il ne suit pas de là que tout corps vive. Plusieurs des partisans du dynamisme et Leibniz tout le premier se sont trompés en attribuant la vie à toute matière. Entre la spontanéité de la molécule purement matérielle et la spontanéité du corps vivant il y a la différence que voici. La molécule purement matérielle exerce un mouvement en vertu de sa propre force, elle agit, si on le veut, spontanément ; mais elle ne se prend pas elle-même pour *terme* de son mouvement ; à proprement parler, elle ne *se meut* pas elle-même, elle ne se perfectionne pas, elle ne se développe pas elle-même : bref, son mouvement n'est pas *immanent*.

L'*immanence*, voilà donc le caractère essentiel du mouvement vital. L'être vivant est à la fois le principe et le premier terme de son mouvement. Vivre, ce n'est pas seulement agir, et agir en vertu de sa propre force, mais c'est encore se perfectionner, parcourir certaines phases, depuis la naissance jusqu'à la mort. Nous parlons ici évidemment de la vie des êtres corporels. A quelque degré que nous considérions la vie, depuis la cellule végétale jusqu'à

de Pasteur. — LOEB, *La dynamique des phénomènes de la vie*, trad. de l'all., 1908. Loeb ne désespère pas de former chimiquement des êtres vivants. — LE DANTEC, *Théorie nouvelle de la vie*, 1895. L'auteur est matérialiste. — DE SAINT-ELLIER, *Les origines de la vie, Évolution, Transformisme, Darwinisme*, 1906. Courte réfutation.

l'homme, elle garde ce caractère. La molécule purement matérielle n'a rien de tel : elle agit en vertu de sa propre force, mais elle ne se prend pas elle-même pour terme ou objet de son mouvement ou de son acte, et partant elle ne se perfectionne pas. Et c'est ainsi que nous expliquons et que nous concilions certaines définitions de la vie données par les scolastiques. Les uns la définissent par la spontanéité et les autres par l'immanence (1). Ces deux caractères de la vie n'en font qu'un : on ne peut pas se *mouvoir* vraiment *soi-même* sans être à la fois le principe et le terme de son mouvement.

Mais nous rejetons comme fausses, ou du moins comme incomplètes, accessoires, partielles, certaines définitions de la vie proposées par quelques savants: par ex. celle de Stahl, qui fait consister la vie dans la conservation de l'organisme quant au mélange et à la disposition de ses parties; celle de Bichat, qui définit la vie comme l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort. — Mais 1° la vie, même la vie corporelle, la seule considérée par ces savants, ne consiste pas essentiellement dans l'organisme et sa conservation : l'organe n'est qu'un effet et un instrument de vie ; 2° il y a pétition de principe à définir la vie par opposition à la mort: celle-ci n'est connue, en définitive, que comme une privation de la première. En outre, il n'est pas exact de supposer que le milieu où la vie s'exerce est en lutte perpétuelle avec elle : il est plus vrai de dire que la vie cesse quand l'harmonie de l'organisme et du milieu fait défaut.

D'autres définitions, comme celle de Cuvier, peuvent se ramener à la nôtre et lui servir d'explication : « Si pour nous faire une idée juste de l'essence de la vie, dit-il, nous

(1) Cf. card. ZIGLIARA : « Notio essentialis vitæ non ab immanentia actionis, sed a se movendo ab intrinseco, primo et per se est accipienda — P. LIBERATORE : « Ratio vitæ, prout operationem respicit, consistere videtur in actionis immanentia ; seu in actione, quæ sic ab agente procedit, ut in ipso agente recipiatur et maneat. » — Cf. *Annales de phil. chrét.*, avril 1888. Discussion sur l'essence de la vie.

la considérons dans les êtres où ses effets sont les plus simples, nous nous apercevrons promptement qu'elle consiste dans la faculté qu'ont certaines combinaisons corporelles, de durer pendant un temps et sous une forme déterminée, en attirant sans cesse dans leur composition une partie des substances environnantes, et en rendant aux éléments des portions de leur propre substance... La vie est donc un tourbillon plus ou moins rapide, plus ou moins compliqué, dont la direction est constante, et qui entraîne toujours des molécules de même sorte, mais où les molécules individuelles entrent et d'où elles sortent continuellement ; de manière que la forme du corps vivant lui est plus essentielle que la matière. Tant que ce mouvement subsiste, le corps où il s'exerce est vivant ; il vit. Lorsque le mouvement s'arrête sans retour, le corps meurt » (1).

Le grand naturaliste considère ici la vie inférieure, et dans son acte le plus élémentaire, qui est la *nutrition*. Or il reconnaît très bien, quoique d'une manière implicite, deux choses : 1° la nutrition est un acte *immanent*, c'est-à-dire qu'elle trouve dans le sujet vivant son principal terme : les corps vivants, dit-il, « attirent sans cesse dans leur composition une partie des substances environnantes ». — 2° Il y a un principe vital distinct de la matière. Celle-ci, en effet, se renouvelle constamment et très vite dans le vivant, sans que le vivant change lui-même : « la forme du corps vivant, dit-il, lui est plus essentielle que sa matière ». Mais cette dernière considération se rapporte plutôt à ce qui suit. — Voici donc les principales vérités à établir sur la vie en général :

THÈSE. — *Dans les corps vivants il y a un premier principe vital distinct de la matière dont il est la perfection, — distinct aussi des forces physiques et chimiques, — et qui s'identifie avec la forme substantielle. — Il est comme elle unique pour chaque être vivant.*

(1) *Le Règne animal*, Introduction. Cf. LIBERATORE, *Du composé humain*, ch. II, art. 7.

693. **Le principe vital est distinct de la matière.** — Pour s'en assurer, il suffit de considérer que si la matière était le principe de la vie en tant qu'elle est matière, tous les corps vivraient. A moins donc de dire que tout vit dans la nature, il faut convenir que la matière vivante vit par un autre principe qu'elle-même. Ce principe l'élève à un état supérieur, il est sa perfection, son acte (1).

Nous n'affirmons pas encore que le premier principe vital s'identifie avec la forme substantielle : il suffit maintenant de remarquer sa distinction d'avec la matière. Les matérialistes eux-mêmes ne peuvent nier cette distinction : le principe vital est au moins un mode ou un accident de la matière, il n'est pas la matière. Et quant à ceux qui disent que tout vit dans la nature, ce sont des dynamistes ou des idéalistes qui suppriment la matière. Mais faisons un pas de plus.

694. **Le principe vital est distinct des forces physiques et chimiques.** — Ici nous entrons en contradiction ouverte avec les matérialistes et bien d'autres philosophes. Les matérialistes placent la vie dans les forces et le mouvement de la matière : la vie ne serait qu'une qualité, une perfection accidentelle des corps. D'autres philosophes, et parmi eux beaucoup de spiritualistes, expliquent les vies inférieures, la vie végétative tout au moins, par des forces très complexes mais qui ne dépassent pas en définitive les forces physiques et chimiques. C'est ainsi que Descartes essaie d'expliquer la vie organique par le mécanisme. Le P. Tongiorgi paraît accorder que la vie végétative peut être regardée comme une résultante des forces physiques et chimiques. Mais cette opinion est condamnée par les raisons suivantes :

1° Les actions et réactions physiques ou chimiques ne sont pas des actes vitaux. Ceux-ci, nous l'avons vu, proviennent d'un principe intrinsèque au sujet et ils perfec-

(1) Cf. S. Th. Ia, q, 75, a. 1.

tionnent le sujet, si bien qu'on peut dire en toute vérité que le sujet se meut : la spontanéité et l'immanence caractérisent la vie. Or dans les phénomènes physiques, chimiques, mécaniques, il n'y a rien de tel : le sujet est poussé par une force extérieure et, en tout cas, le terme de son action est hors de lui. La goutte d'eau qui coule dans le lit du fleuve est poussée par l'eau qui la suit ou attirée en vertu de son propre poids ; mais elle ne fait que se déplacer, elle ne se meut pas elle-même, à proprement parler, il n'y a pas en elle un principe d'action qui ait pour terme la goutte d'eau elle-même, la perfectionne, l'organise, la développe en la faisant passer par certaines phases. Tous les grands mouvements de la nature, ceux de l'atmosphère et de l'océan, les flots de lumière et de chaleur que le soleil déverse sur le globe n'ont pas d'autre caractère : la moindre cellule organisée vit plus que tous ces grands corps.

2° Examinons les choses de plus près. Aux effets nous reconnaîtrons les causes. Il suffit de comparer avec quelque attention les êtres vivants avec ceux qui ne le sont pas pour découvrir aussitôt des différences nombreuses, radicales, des oppositions frappantes, qui dénotent dans les êtres vivants un principe distinct des forces physiques, chimiques et autres, auxquelles obéissent tous les corps indistinctement. Ces différences et ces oppositions se ramènent aux points suivants :

695. **Caractères distinctifs des êtres vivants** :

1° *L'organisation et la structure.* Les minéraux sont *homogènes*, chacune de leurs parties est semblable au tout, si bien qu'il suffit de les diviser et n'importe comment pour les multiplier. Les êtres vivants, au contraire, sont *hétérogènes :* qu'il s'agisse de plantes ou d'animaux, il y a diversité de parties, de membres et d'organes. Pour composer un végétal, il faut une racine, une tige, des feuilles, et chacune de ces parties elles-mêmes offre quelquefois une extrême complication. Chez les animaux supérieurs,

la complication est bien plus grande encore : les os, les nerfs, les muscles, les vaisseaux, les membranes, tout est composé, tissé avec un art profond et associé intimement au reste de l'organisme. Les êtres les plus rudimentaires, les dernières cellules végétales ou animales portent toujours le même caractère, quoique moins apparent, d'hétérogénéité : nous le découvrons plus ou moins dans toute la nature vivante, aussi loin que peut aller le regard, aidé des instruments les plus pénétrants.

2° *La composition chimique.* Les minéraux sont des corps simples ou des corps composés de corps simples, suivant des lois et des proportions déterminées. Les corps vivants, au contraire, n'offrent point cette rigueur mathématique dans leur composition. Et puis, il arrive souvent qu'avec les mêmes éléments chimiques unis ensemble dans les mêmes proportions la nature vivante donne des corps d'ailleurs fort dissemblables : ainsi la pulpe de la pomme a la même composition que celle de la poire. Avec quelques éléments principaux, l'hydrogène, l'oxygène, le carbone, et chez les animaux l'azote, la nature compose les substances les plus diverses : la chair, le sang, le bois, les gommes, etc. Aussi, la chimie organique forme-t-elle une branche spéciale. Et cependant elle ne peut analyser l'être vivant, mais seulement le corps ou une partie du corps qui a eu vie, ou la matière sécrétée par l'être vivant. Or ces matières, dites *organiques*, ne possèdent plus la vie, qui échappe dès lors aux observations chimiques. Elles accusent cependant que l'être vivant est soumis à des forces particulières et supérieures, distinctes des forces physiques et chimiques.

3° *La figure.* Les minéraux se cristallisent tous suivant une forme géométrique. Les corps vivants, au contraire, n'offrent jamais une liqne absolument droite, une surface absolument plane ; il n'y a rien d'anguleux, de raide dans leurs formes ; il n'y a rien de géométrique dans leurs contours extérieurs, non plus que dans ceux de leur squelette et de chacun de leurs organes. De là cette extrême

variété dans la figure des êtres vivants : il n'y a pas deux visages absolument semblables, il n'y a pas deux feuilles identiques. On ne pourrait pas en dire autant, à tous égards, de deux cristaux ou de deux gouttes d'eau.

4° *La naissance ou l'apparition.* Les minéraux se forment par agrégation de molécules ; le hasard décide de leur apparition, de leur masse et autres qualités. Les corps vivants, au contraire, ont une naissance proprement dite, il n'y a pas de corps vivant qui ne vienne d'un ou de plusieurs parents. A cette dépendance originelle se rattachent d'autres caractères fort remarquables. L'être vivant hérite, avec la vie, de certaines qualités et prédispositions intimes ; il n'est rien moins qu'indépendant, dans le cours de son existence, par rapport à son auteur, dont il reçoit ou reproduit les traits, les mœurs, les inclinations, en sorte que sa vie est, pour ainsi dire, le prolongement de la vie de ses ancêtres, comme le prouvent notamment les cas d'atavisme. Rien de tel, au contraire, ne s'observe chez les minéraux ; ils ne nous offrent pas de phénomènes d'hérédité à observer, ils ne sont pas unis entre eux par les liens si profonds et si mystérieux de la parenté et de la descendance.

5° *L'accroissement.* Les minéraux s'accroissent par addition, par juxtaposition des parties, et par conséquent leur accroissement, comme leur diminution, paraît être indéfini. Les corps vivants, au contraire, s'accroissent par intussusception, par assimilation, et leur accroissement a certaines limites, assez précises pour chaque espèce.

6° *La conservation et l'évolution.* Les minéraux persévèrent indéfiniment dans l'être et l'état qu'ils ont reçu ; leur équilibre est stable. Les corps vivants, au contraire, se consument sans cesse pour se conserver, ils ne vivent qu'à la condition de lutter, leur équilibre est instable. De plus, leur existence est mesurée par certaines phases régulières : ils naissent, se développent, atteignent leur maturité, se reproduisent, déclinent et meurent (1). Rien de tel dans les minéraux : ils s'usent sans vieillir, et leur nouveauté est sans jeunesse. Les corps vivants se réparent sans cesse, leurs blessures se ferment tout en laissant une cicatrice, et ils résistent à l'usure ; l'organisme le plus frêle peut défier sous ce rapport toutes les machines. Celles-ci se rompent, se détériorent, elles ne sont propres qu'à certains usages et pour un certain temps, tandis que la main de l'homme suffit à tout et suffirait toujours, s'il ne fallait mourir : c'est que le mécanisme n'a de la vie que l'apparence, tandis que la main de l'homme en a déjà la réalité.

7° *La flexibilité, l'adaptation.* Ajoutons encore ce dernier trait. L'être vivant se plie et s'accommode dans une certaine mesure au milieu et aux circonstances. Le muscle se fortifie par l'exercice, tout l'organisme s'adapte au genre de nourriture et de vie : de là des variétés innombrables pour chaque espèce ; il est impossible de les fixer d'une manière absolue. Or, rien de tel ne s'observe chez les minéraux : ils n'offrent pas ces variations, ils donnent toujours la même mesure : par ex. on ne voit pas qu'une barre de fer devienne plus résistante par l'effet du seul usage.

696. **Conclusion.** — On pourrait prolonger ce parallèle. Tel quel il nous suffit pour affirmer que dans les êtres vivants il y a un principe spécial, bien supérieur aux forces chimiques et physiques. Ce principe est aussi intime que possible aux êtres vivants : c'est leur essence même et, par conséquent, il y a entre le règne minéral et les règnes vivants une différence de nature. C'est ce que nous expliquons encore de la manière suivante.

697. **Le premier principe vital est la forme substantielle**

(1) C'est ce qui faisait dire à Claude Bernard : « L'évolution caractérise les êtres vivants, et les distingue absolument des corps bruts » (*Leçons sur les phénomènes de la vie*, I, p. 389).

même. — Il est facile de tirer cette conclusion importante. Les corps, disions-nous, sont composés de matière et de forme substantielle. Cette composition est surtout incontestable en ce qui concerne les êtres vivants. Il y a en eux un principe substantiel qui les différencie. Or ce principe ne peut être que le principe vital dont nous avons décrit les effets. Tout principe d'action se ramène en définitive à la forme substantielle. S'il y a dans les êtres vivants quelque principe de vie qui ne s'identifie pas avec elle, ce principe n'est que secondaire : c'est par ex. tel organe, tel centre nerveux, le cerveau ou le cœur. Mais au-dessus de tous ces principes secondaires, il y a un premier principe, qui relie tous les autres ensemble, les explique et les associe dans une même existence, dans une même vie.

698. **Dans tout être vivant la vie est une, comme la forme substantielle.** — Poursuivons nos conclusions. Tout être vivant a son unité essentielle, il a son être distinct. Donc, il a une seule forme substantielle, un seul premier principe vital. S'il y en avait deux, il ne serait plus un être vivant, mais deux ou plusieurs êtres ; il y aurait accord, harmonie, société de plusieurs êtres, comme chez les polypiers, qui forment une société et vivent en commun, mais l'unité essentielle de l'être n'existerait plus.

Il est vrai qu'on a voulu assimiler à une société ou colonie non seulement le polypier, mais encore tous les êtres vivants (1), particulièrement les arbres et la plupart des végétaux. En poussant la division aussi loin que possible, on a regardé les êtres vivants comme des sociétés de cellules vivantes, qui se développent de concert. Mais d'abord, il faudrait reconnaître tout au moins l'unité essentielle de la cellule, comme il a fallu reconnaître la forme substantielle de l'atome. Ensuite l'unité essentielle et la

(1) De là le polyzoïsme, soutenu dans ces derniers temps par Durand de Gros.

parfaite individualité des êtres supérieurs n'est pas contestable. Elle éclate d'autant mieux que l'être vivant est plus parfait, plus complexe, qu'il a plus d'organes et d'éléments divers. Chez les animaux supérieurs, tout se tient, tout s'enchaîne, tout concourt admirablement, si bien que l'être organisé ne peut souffrir aucune lésion grave sans périr tout entier ; il vit à tout instant d'une même et indivisible vie.

699. **La vie est multiple en puissance.** — Rien n'empêche ensuite d'accorder — et il le faut bien — que, même chez les êtres supérieurs et en particulier chez l'homme, chaque organe est un principe secondaire de vie et qu'il peut vivre isolément plus ou moins longtemps, après la mort du tout, considéré comme tel. Ainsi les cheveux et la barbe continuent à pousser après la mort, parce que le cadavre contient des parties vivantes. De même l'estomac peut continuer à digérer pendant quelque temps ; certains centres nerveux peuvent être excités, comme on le voit chez les décapités soumis à certaines expériences. Il arrive même, chez les êtres inférieurs (vers, etc.) que la scission du corps, loin de les détruire, marque une nouvelle génération, chaque partie ayant la vertu de reproduire ce qui manque (1). Tous ces faits et autres semblables prouvent seulement que le vivant a une vie capable d'en reproduire plusieurs, parfaites ou imparfaites : parfaites,

(1) M. Nys pense plutôt que l'âme des animaux est divisée. L'âme humaine ne serait simple et indivisible que parce qu'elle est spirituelle (V. sa *Cosmologie*, 1903, p. 201 et suiv. et *Revue néo-scolastique*, févr. 1905, etc.) Il espère compléter ainsi l'opinion des anciens scolastiques qui n'admettaient la indivisibilité de l'âme que chez les espèces inférieures, d'un organisme peu compliqué. Nous croyons plutôt qu'il faut maintenir l'indivisibilité des âmes quelles qu'elles soient, et, en général, de toutes les formes substantielles. L'indivisibilité de ces formes est exigée par l'indivisibilité des essences. Au reste, M. Nys admet l'indivisibilité de la forme substantielle de l'atome, mais parce qu'il regarde la matière de l'atome comme indivisible. (V. sur ce sujet *Forme substantielle*, dans le *Dictionnaire de philosophie*.)

dans le cas de génération ; imparfaites, dans le cas de destruction et de mort graduelle. La théorie scolastique explique fort bien tous les faits allégués par les observateurs les plus scrupuleux, et le doute ne peut subsister que sur des points accessoires.

700. **Conséquences contre les vitalistes et les organicistes.** — On voit dès maintenant, sans attendre la psychologie, en quoi pèche l'opinion des vitalistes, qui ont multiplié les principes de vie sans les subordonner assez à un même principe premier. Sans doute, on trouve plusieurs principes de vie, si l'on considère les facultés ou les organes : il y a les facultés de sentir, de marcher, de respirer, etc., avec les organes qui permettent d'accomplir ces fonctions vitales. Mais au-dessus de tous ces principes il y en a un de substantiel, de premier absolument, auquel tous les autres se rattachent et qui donne à l'être vivant son unité fondamentale.

On voit aussi en quoi pèche l'opinion des organicistes. Chercher le principe vital de la plante dans les organes, c'est chercher le principe dans l'effet, ou du moins le premier principe dans un principe secondaire. Comment a été construit l'organisme de la plante, si ce n'est par le principe vital, qui déjà animait le germe? Comment l'organe exerce-t-il les actes de la vie qui lui sont propres, si ce n'est par le même principe ? Et ce qui est dit de l'organisme de la plante il faut le dire à plus forte raison de celui de l'animal. Ni l'ensemble des organes, ni tel organe en particulier, par ex. le cerveau, n'est le premier principe de vie ; mais les organes, quelque importants qu'ils soient, sont des principes secondaires : eux-mêmes sont des instruments par rapport à l'âme qui s'en sert, qui les vivifie et les réunit dans un même tout essentiel.

701. **Objections.** — 1° On nous oppose d'abord l'autorité d'un grand nombre de physiologistes, qui expliquent la vie, du moins dans ses manifestations les plus humbles, par un simple jeu mécanique des organes, ou par les actions

et réactions très complexes des agents physiques et chimiques.

Rép. — La question présente n'est pas du ressort des sciences naturelles. Il leur appartient seulement de déterminer les conditions organiques, physiques, chimiques des phénomènes vitaux, comme aussi les principes secondaires de ces phénomènes. D'ailleurs nombre de savants reconnaissent aujourd'hui que la source de la vie est par delà les faits observés et même par delà leurs causes immédiates. Claude Bernard, parmi toutes ses hésitations, a parlé nettement et avec assurance d'une *idée directrice*. Elle suppose dans le Créateur une *intention* et dans la créature un *principe*, qui poursuit et réalise cette intention. Or ce principe n'est autre que la forme substantielle ou le premier principe vital.

2° Mais ce premier principe ne se conçoit pas ou bien il est simple à la manière des esprits. Or rien de spirituel ne peut être admis dans les plantes, ni même dans les animaux.

Rép. — Ce premier principe n'a rien de commun avec les esprits, puisqu'il ne pense pas et ne peut exister que dans la matière. Sans lui, on ne peut expliquer les phénomènes de la vie, ni surtout l'unité des êtres vivants. D'ailleurs on conçoit très bien le premier principe vital, bien qu'on ne le connaisse que d'une manière indirecte, par les phénomènes dont il est la cause.

3° Il ne paraît pas que le mouvement vital soit essentiellement un mouvement immanent. Beaucoup d'actes vitaux, par ex. écrire, peindre, travailler, sont des actes mécaniques, à ce point que nous pouvons nous faire suppléer par des machines, qui décuplent aujourd'hui et centupleront demain les forces humaines.

Rép. — Ces exercices prouvent seulement que l'action vitale peut supposer ou entraîner une action mécanique. Ces deux actions s'unissent sans jamais se confondre. En agissant au dehors, les êtres vivants se servent de leurs organes et produisent un effet mécanique ; mais il y a

un effet plus intime, vital, qui consiste en ce que l'agent se modifie, s'exerce et se meut lui-même. Un mécanisme un automate, si parfait soit-il, ne peut produire ce dernier effet : c'est pourquoi il n'a de la vie que l'apparence.

4° Il est vrai qu'entre les êtres vivants appartenant aux degrés supérieurs et les minéraux les plus grossiers la différence est frappante ; mais elle diminue et s'efface à mesure qu'on se rapproche des dernières espèces, végétales ou animales (car on ignore souvent à quel règne vivant il faut les attribuer). Chez ces espèces, en effet, la structure et l'organisme disparaissent tout à fait ; le corps paraît formé d'un simple protoplasme, il est réduit à une sorte de vésicule, de gouttelette gélatineuse. Chez ces êtres infimes, la vie se manifeste par un simple mouvement local ; elle se propage par scissiparité. Mais ces caractères conviennent aussi bien au cristal, qui est le minéral à l'état parfait : on l'a appelé justement un *organisme sarcodique*. Le cristal, en effet, se répare de lui-même quand il a été rompu : il suffit de le plonger, à cet effet, dans un bain convenable. Rien n'empêche ensuite de supposer que toutes les molécules du cristal et toutes les molécules matérielles sont animées d'un mouvement perpétuel, toujours en voie de modification, suivant certaines théories modernes. Où trouver dès lors l'essence de la vie?

Rép. — Sans doute les caractères de la vie éclatent d'autant mieux qu'elle est plus parfaite ; mais alors même que la vie est très inférieure, elle offre les caractères principaux que nous avons signalés. Seul l'être vivant *se meut* lui-même ; — et ici nous ne parlons pas du mouvement local qui est sensible aux yeux ou au microscope, nous ne parlons pas d'une locomotion. Seul l'être vivant se nourrit ; seul il se développe et croît par nutrition, seul il se reproduit. Pour ne parler que de la nutrition, acte vital le plus élémentaire, elle s'opère par un échange perpétuel de matière entre l'être vivant et le milieu ambiant ; or les êtres inorganiques n'offrent rien de semblable à ce *tourbillon vital*, comme on l'a bien nommé, à ce mouvement intime et constant. On nous dit que le cristal se répare lui-même, c'est-à-dire que les molécules qui entrent dans sa masse se rangent dans leur ordre naturel, chacune d'elles agissant sur les autres et recevant à son tour leur action. Mais le cristal n'agit pas précisément sur lui-même, puisqu'il n'est pas *un* essentiellement (*unum per se*), et ses molécules n'exercent qu'un mouvement mécanique. En supposant même qu'elles soient toujours en mouvement (mouvements browniens), il n'y a rien de vital dans ce mouvement. Il est semblable à celui d'une planète dans son orbite ou d'une flèche dans sa trajectoire. Il resterait le même indéfiniment, si une cause étrangère ne venait le modifier. L'être vivant, au contraire, se modifie vraiment lui-même, il se meut : c'est là le point. Alors même qu'il est déterminé, excité par l'objet, son action n'est pas l'équivalente de celle de l'objet, elle est d'autre nature. Il ne réagit point comme l'être inorganique : il est mû, mais il se meut à son tour. Son action, en tant que vitale, est immanente. Toutes les phases qu'il traverse, toutes les luttes qu'il soutient, supposent cette faculté de *se mouvoir*, cette *spontanéité* proprement dite et cette *immanence*, qui sont l'essence même de la vie.

CHAPITRE XLII

DE LA VIE VÉGÉTATIVE ET DE LA VIE ANIMALE

Après avoir traité de la vie en général, observons ses principaux degrés. Il y en a trois essentiellement distincts : la vie *végétale — animale — intellectuelle.*

THÈSE. — *Au plus bas degré des êtres vivants, il y a les plantes, dont l'essence diffère de celle des animaux, même les plus rudimentaires. — Quant aux animaux, on ne saurait les assimiler, moins encore que les plantes, à de simples automates ; ils sont doués d'une âme sensible. — Mais ils n'ont pas l'intelligence proprement dite, avec la raison et les autres privilèges qui en sont la suite. — C'est pourquoi leur âme n'est pas spirituelle.*

702. **Degrés de la vie.** — Pour nous rendre compte de la place que le végétal occupe dans le monde des êtres vivants, déterminons les degrés de la vie : suivons-la depuis ses manifestations les plus humbles jusqu'aux plus élevées. Vivre c'est *se mouvoir*. Or il y a diverses manières, plus ou moins parfaites, de se mouvoir. Il y a d'abord un mouvement qui consiste dans la simple exécution d'une œuvre, d'une idée, d'un plan. Il y a ensuite un mouvement qui consiste à réaliser une chose connue, perçue, sentie. Il y a enfin un mouvement vers une fin connue comme telle et souvent même choisie librement. Au premier degré, le mouvement est très imparfait, puisqu'il consiste tout entier dans une simple exécution ; au deuxième degré, il

est plus remarquable, puisqu'il consiste non seulement dans l'exécution, mais encore dans une certaine connaissance qui en est la cause ; au troisième degré, il est bien plus parfait encore, puisque l'être qui se meut non seulement connaît et exécute, mais encore s'oriente vers sa fin. Or le premier degré convient aux végétaux; le second, aux animaux; le troisième, aux êtres intelligents. L'intelligence vit plus que le sens, qui ne choisit pas sa fin, qui n'est pas maître de lui-même ; et le sens vit plus que l'organe de la plante, qui se meut sans connaissance, sans aucune sensation.

Maintenant y a-t-il au-dessus de l'intelligence humaine une vie plus haute? Evidemment, puisqu'il y a une intelligence supérieure et infinie, qui non seulement est affranchie des sens (comme l'ange, dont la vie est plus haute que celle de l'homme), mais qui de plus est la cause de toutes choses, et par conséquent ne dépend que d'elle-même, n'ayant rien de passif, étant tout activité. Dieu se meut et il meut toute créature sans être mû lui-même par aucune : c'est un acte pur et partant la vie sans limites (1).

703. **Vie de la plante.** — Revenons à la plante. Elle a la vie et partant un premier principe des opérations qui la distinguent. Ce principe est sa forme substantielle. C'est d'elle que dérivent les trois puissances végétatives principales, qui ont pour objet la *nutrition*, la *croissance*, la *génération* (2).

La nutrition est cet acte vital par lequel le corps vivant subsiste, s'entretient, répare ses forces, se conserve dans son être. La croissance consiste en ce que le corps vivant acquiert peu à peu les proportions et le développement que comporte sa nature. La génération consiste en ce qu'un

(1) Cf. S. Th., Iª, q. 18, a. 3. — Voir aussi dans la *Théodicée*, nº 1142.

(2) Cf. S. Th. Iª q. 78, a 2.

être vivant produit son semblable de sa propre substance. La génération est l'acte le plus parfait : il est la fin des deux autres, il n'est possible qu'à l'état d'adulte, il marque pleinement l'activité de l'être vivant. Donc, s'il fallait caractériser du trait le plus remarquable les êtres vivants, on pourrait dire que ce sont les êtres qui ont la faculté de se reproduire. Mais si l'on veut définir tous les êtres vivants par le caractère le plus simple, inséparable de chaque individu comme de chaque espèce, il vaut mieux dire, avec Cuvier, que ces êtres sont ceux qui ont la faculté de se nourrir.

Aux trois actes principaux et aux trois puissances que nous venons de signaler se rattachent facilement toutes les opérations de la vie végétative : la *fécondation* et la *germination ;* l'*absorption*, qui devient chez les animaux la *manducation ;* la *digestion* et l'*assimilation*, par lesquelles la plante et l'animal transforment en leur propre substance les matérieux empruntés au milieu ; la *circulation* de la sève, qui devient chez les animaux la circulation du sang; la *respiration*, si remarquable chez les plantes comme chez les animaux. On voit déjà que toutes les opérations de la plante se retrouvent de quelque manière chez l'animal. Mais la réciproque ne serait pas vraie. L'animal est doué des facultés végétatives, qu'il possède d'une manière supérieure et appropriée à sa nature ; mais la plante n'est pas douée des facultés propres à l'animal et en particulier de la sensibilité, qui les suppose toutes.

704. **La plante ne sent pas.** — Cette différence établit entre les deux règnes une limite infranchissable. C'est ce que n'admettent pas les transformistes. Plusieurs d'entre eux pensent que la plante possède déjà une sensibilité confuse. Mais il n'en est rien : la plante n'a aucune sensibilité.

1° En effet, si les fonctions de la vie végétative étaient naturellement associées à celles de la sensibilité, nous le constaterions en nous-mêmes. Or, malgré l'union intime

de nos facultés sensibles avec les facultés inférieures, elles restent parfaitement distinctes entre elles. C'est ainsi que les organes des sens, les yeux, les oreilles, se nourrissent et se conservent d'une manière continue et insensible, tandis que les actes qui leur sont propres, la vue, l'audition, s'exercent d'une tout autre manière. La distinction va même jusqu'à la séparation : il est telle partie du corps, comme les cheveux, les ongles, qui paraît ne vivre que d'une manière végétative et demeure absolument insensible : pourquoi les feuilles des arbres sentiraient-elles davantage ?

2° Ensuite, si les plantes sentaient, elles auraient les organes que comporte la sensation, un système nerveux, etc. Or elles n'ont rien de tel. Il est vrai que l'on croit avoir observé certains animalcules infimes qui paraissent dépourvus de tout système nerveux et qui ne laissent pas de se mouvoir. Mais peut-on bien se flatter d'atteindre avec le microscope tous les organismes, même les plus rudimentaires?

3° D'ailleurs la nature ne fait rien en vain. La sensation est utile à l'animal pour trouver sa proie ou se dérober à l'ennemi ; mais quelle serait l'utilité de la sensation chez la plante, qui subit toutes les conditions du milieu où elle vit? On nous dit que la plante se tourne vers le soleil (ainsi l'héliotrope), qu'elle se reproduit de préférence dans les lieux favorables, que plusieurs espèces ouvrent ou ferment leurs fleurs à certaines heures du jour (ainsi les belles de jour et les belles de nuit), que la mimosa est sensible au contact qui la froisse et retire ses feuilles, que la dionée ou attrape-mouches saisit l'insecte qui pénètre dans son calice et en fait sa nourriture. De là l'ouvrage de Darwin : *Les plantes insectivores*. Fantaisies de naturalistes ! Tout cela s'explique par l'action du milieu, l'impressionnabilité des fibres, et surtout par la force vitale. Pour n'être point encore la vie sensible, la vie de la plante et les phénomènes qu'elle comporte ne laissent pas d'être fort remarquables : comme l'animal, mais à sa manière, la plante croît, se nourrit, respire, absorbe des sucs alimen-

taires, etc. Elle est susceptible de certains mouvements sans que la sensibilité y soit pour rien.

705. **Erreurs sur l'âme des bêtes**. — Après la vie de la plante il faut expliquer celle de l'animal. Ici, on doit éviter deux erreurs opposées. Descartes et Malebranche regardent l'animal comme une simple machine. D'autres philosophes, au contraire, au lieu d'opposer l'animal à l'homme comme le mécanisme à l'esprit, les rapprochent jusqu'à les confondre ; car ils accordent à l'animal une âme intelligente, et même parfois spirituelle. Déjà les anciens, en acceptant les fables de la métempsycose, avaient méconnu la différence essentielle qui sépare l'animal de l'homme. Plus d'un moderne, tout en répudiant certaines absurdités, hésite néanmoins sur le fond des choses. Leibniz, Rosmini pensent que l'âme sensible peut devenir intelligente et raisonnable. Plusieurs admettent que l'âme des bêtes est créée avec le corps et anéantie avec lui. Tel auteur moderne parle des animaux comme s'ils étaient doués d'intelligence, de volonté et même de liberté.

Cette diversité d'opinions, cette variété dans l'erreur tient à la confusion de quelques notions fondamentales ; on n'a pas su définir l'intelligence, ni la matière, ni la vie et ses principaux degrés. La plupart opposent outre mesure le corps à l'esprit, à ce point que toute réalité devrait être l'un ou l'autre. D'où la théorie de Descartes sur la vie, qui, d'après lui, ne se trouve à proprement parler que dans l'esprit : l'animal ne serait qu'un corps, un mécanisme savant ; l'homme ne serait qu'un mécanisme mû par un esprit. Corrigeons ces notions : il n'y a pas de milieu entre le corps et l'esprit s'il s'agit d'êtres complets ; mais il y a des réalités qui ne sont pas des esprits, sans être encore des corps. Telles sont les formes substantielles, tel est le principe vital de la plante. Telle est aussi l'âme de l'animal.

706. **L'animal n'est pas un automate**. — D'abord l'animal n'est pas une machine. Il a une âme sensible, il sent

aussi réellement que nous sentons nous-mêmes. On le voit assez par les marques si nombreuses qu'il donne de la vivacité de ses impressions, de la sûreté de ses instincts, de l'étendue de sa mémoire. Non seulement il voit, il entend, il se souvient, il imagine ; mais encore il sent qu'il voit, qu'il entend, il fait la différence de ses sensations, il en juge de quelque manière, il a une sorte de conscience, purement sensible il est vrai, mais qui l'amène jusqu'aux confins de la personnalité. S'il ne raisonne pas, il a du moins des facultés qui lui permettent d'associer des impressions, d'en suivre une longue série : c'est par là que tout ce qu'il fait offre une certaine suite qui paraît inspirée par le raisonnement.

Nous n'entrerons pas ici dans plus de détails ; ils viendront mieux en psychologie, lorsque nous traiterons de l'âme humaine et de ses facultés sensibles. Tout ce qui alors sera dit de l'homme lui est commun avec l'animal : imagination passive, mémoire sensible, estimative ou jugement instinctif et particulier, conscience sensible, passion, etc. Mais les perfections de l'animal s'arrêtent toujours à la sensibilité (1).

707. **L'animal n'a pas l'intelligence**. — L'intelligence proprement dite, en effet, est la faculté de l'universel. Connaître l'universel, c'est-à-dire le vrai, le bien, le beau et, avec eux, les principes de la science et de la moralité : tel est le privilège de l'homme. De l'intelligence il ne faut pas séparer la raison, qui n'est que l'exercice de l'intelligence, ni la parole, qui n'est que l'expression de la raison. Celle-ci permet de créer les sciences, d'inventer les arts et les industries ; son mouvement c'est le progrès, et son fruit

(1) Parmi les ouvrages nombreux qui intéressent la psychologie comparée, se distinguent ceux de M. J.-H. Fabre : *Souvenirs entomologiques*. Une dizaine de volumes ou séries ont paru. L'ingénieux auteur montre, avec la même évidence, les merveilles de l'instinct et sa différence essentielle d'avec l'intelligence proprement dite, dont l'instinct n'est que l'image.

la civilisation. Bien conduite, elle nous découvrirait Dieu lui-même, si la tradition ne l'avait précédée et ne nous avait d'abord prosternés devant lui ou du moins avertis de son existence. Donc la religion, la moralité, la vertu, le progrès, la civilisation, la science, la parole, tous ces grands biens et tout ce qu'ils impliquent sont le privilège de l'homme, parce qu'il a seul une âme intelligente. L'animal n'a qu'une âme sensible, de nature inférieure. C'est ce que l'on verra mieux encore en psychologie.

708. **L'âme de la bête n'est pas spirituelle.** — Pour toutes ces raisons, l'âme de l'animal n'est pas spirituelle. Elle est toute sensible, c'est-à-dire qu'elle ne perçoit que le concret, le particulier, le matériel. Les réalités supérieures lui échappent ; elle ne connaît pas la vérité, cet aliment des esprits, ni le devoir, cette force de la volonté et cette joie austère du cœur ; elle ne connaît point son créateur ni rien de spirituel. Toute son activité est bornée à l'ordre sensible et ne s'exerce que par des organes : c'est pourquoi elle est absolument dépendante du corps et doit disparaître avec lui. L'âme de l'animal ne peut agir qu'autant qu'elle forme avec les organes un même principe d'opération : il n'y a donc pas de vie possible pour elle sans le corps; elle meurt donc avec lui, car l'existence n'est que pour l'action. Supposer que l'âme de la bête demeure comme un germe dans la nature, destiné à se développer de nouveau, c'est faire une hypothèse gratuite que rien ne justifie : cette âme doit disparaître comme disparaît le principe de la vie végétative, après la destruction du végétal, comme disparaît la forme de bois ou de pierre, après la destruction du bois ou de la pierre (1).

L'âme de la bête n'est pas anéantie ; car elle n'est pas un être subsistant : elle est une réalité qui paraît ou qui disparaît, qui est ou qui n'est pas dans la matière. Elle n'est pas une substance complète, ni même précisément

(1) Cf. S. Th. Iª, q. 75, a. 3.

une substance comme l'âme humaine : elle n'est qu'une réalité substantielle que la matière peut recevoir. On ne peut la dire *simple* ou indivisible que d'une manière imparfaite ; car elle ne fait qu'un avec la matière qui tombe sous la division : sa simplicité n'est pas celle de l'esprit (1). Elle est *immatérielle*, en ce sens qu'elle ne se confond pas avec la matière ; mais elle est *matérielle*, en ce sens qu'elle n'existe qu'avec la matière. On ne peut pas dire précisément qu'elle soit *créée* ni qu'elle soit *faite* ; car la création et la production ne conviennent bien qu'aux substances complètes ; mais elle est, comme les formes substantielles inférieures, *créée avec* la matière, si elle actue la matière dès le premier moment d'existence (*concreata*) ; et si elle ne doit informer la matière que plus tard, la création fait qu'elle est donnée virtuellement dans ses causes génératrices qui la tireront de la puissance passive de la matière.

709. **Objections.** — 1° On ne peut dénier l'intelligence proprement dite ou l'esprit aux animaux; leurs travaux, leurs industries, leurs ruses sont admirables ; les plus petits sont quelquefois les plus dignes d'attention : ainsi l'abeille, la fourmi.

Rép. — Les mœurs des animaux ne prouvent que la perfection de leurs facultés sensibles, la sûreté de leur instinct, la sagesse et les ressources de la Providence, qui les a si bien pourvus. Mais quels que soient les privilèges de chaque espèce, jamais les animaux n'ont l'intelligence proprement dite; ils sont incapables de se perfectionner eux-mêmes, de corriger leur nature, de dominer leurs instincts. Tels ils étaient à l'origine et tels ils sont aujourd'hui. Leurs œuvres manifestent la sagesse de leur Auteur, et non la leur (2).

(1) C'est ce qui a fait penser à certains scolastiques que l'âme des animaux est divisible (V. précédemment nº 966, note.)

(2) « Alia animalia ab homine intellectum non habent : quod ex hoc apparet, quia non operantur diversa et opposita quasi intellectum habentia sed sicut a naturâ mota ad determinatas quasdam operationes et uniformes in eadem specie, sicut omnis hirundo similiter nidificat » (S. Th. Cg. lib. II, ep. 66.)

2° Il semble que les animaux diffèrent des plantes plutôt par le mouvement que par la sensibilité ; car le mouvement est quelque chose de plus frappant ; d'ailleurs la vie est dans le mouvement.

Rép. — Le mouvement local est plus frappant, mais il est moins essentiel à l'être que la sensibilité ; il peut provenir de la sensibilité et aussi d'autres forces, qui lui sont inférieures. C'est ainsi que des corpuscules, germes, spores, qui appartiennent au règne végétal, sont animés de certains mouvements ; toutes les plantes se meuvent en tant qu'elles croissent. Bref le mouvement spontané et immanent est le premier caractère des règnes vivants, mais non pas précisément du règne animal.

3° Si l'âme des animaux ne subsistait pas après la mort, ce serait parce qu'elle dépend du corps. Mais l'âme humaine elle aussi dépend du corps, et cependant elle est immortelle.

Rép. — L'âme humaine dépend du corps quant aux facultés sensibles ou organiques, mais non quant aux facultés intellectuelles, si ce n'est accidentellement, objectivement, à cause de l'union de l'âme et du corps qui fait que l'intelligence trouve son objet propre dans celui des sens et emploie leur concours. Cette différence nous apparaîtra mieux en psychologie.

4° Quelques Pères donnent le nom d'esprit à l'âme des bêtes : ainsi saint Grégoire.

Rép. — Par le mot d'esprit (*spiritus, anima* souffle), saint Grégoire entend l'*âme*, principe de vie.

710. **Espèces animales. Classification. La parthénogenèse.** — Ici se présenterait la question de la classification des règnes de la nature et en particulier du règne animal, comme aussi celle de savoir jusqu'où s'étendent les espèces proprement dites ou philosophiques. Nous avons déjà vu, en réfutant l'évolutionnisme, que les animaux paraissent former un grand nombre de groupes différant par l'essence même. On ne peut douter de cette multiplicité d'espèces proprement dites, si l'on observe les différences considérables qui existent dans la forme extérieure et dans tout l'organisme des animaux, comme aussi et par voie de conséquence, dans leur sensibilité, leurs instincts et leurs mœurs. Le grand nombre des espèces est accusé encore par les limites étroites de la fécondité. Nous avons vu qu'elle n'est pas donnée d'une espèce à l'autre (nous parlons ici des espèces déterminées, provisoirement du moins, par les naturalistes, et des espèces d'animaux supérieurs). Si donc l'on accepte la fécondité comme la marque suffisante de l'espèce philosophique, il faudra dire qu'il y a autant d'espèces que de groupes distincts dont les individus peuvent s'associer et se reproduire indéfiniment. Or c'est à la science naturelle et à l'observation plutôt qu'à la philosophie qu'il appartient de déterminer le nombre de ces groupes, de déterminer aussi leurs différences et leurs ressemblances, leurs analogies et leurs oppositions, en un mot de créer les meilleures classifications. Nous ne dirons que quelques mots de celles-ci :

1° Aristote divise les animaux en deux grands embranchements : les premiers, à sang rouge ; les autres, dépourvus de sang. Parmi les animaux à sang rouge il distingue l'homme — les quadrupèdes — les oiseaux — les serpents —les poissons —les cétacés. Parmi les animaux dépourvus de sang: les insectes — les malacostracés (crustacés, crabes, écrevisses) — les testacés (huîtres, etc.) — les mollusques (seiches, poulpes, calmars). Cette division était rudimentaire, mais remarquable pour l'époque.

2° Linné distribue les animaux en six grandes classes : les mammifères — les oiseaux — les amphibies — les poissons — les insectes — les vers. Chacune de ces classes est subdivisée en ordres ; chacun de ceux-ci comprend des *genres naturels* dans lesquels sont réparties les espèces connues. La base du système de Linné, qui seule est restée, est toute dans ces *genres naturels*, formés par la nature elle-même et qui réunissent les espèces qui ont entre elles une évidente affinité. Linné désigne chaque espèce par deux

noms, qui équivalent à une définition : le premier est générique et le deuxième spécifique. Ainsi le lion c'est : *felis leo* ; le tigre : *felis tigris*, etc. Maintenant chacune de ces espèces représente-t-elle toujours une espèce philosophique? Linné le croyait d'abord ; mais il fut porté plus tard à penser que l'espèce philosophique pouvait parfois s'étendre autant que le genre des naturalistes.

3° Vers 1830, G. Cuvier divisa le règne animal en quatre grands embranchements : vertébrés — mollusques — articulés — zoophytes. Les vertébrés comprenaient quatre classes : mammifères, oiseaux, reptiles, poissons ; les mollusques, six classes : céphalopodes, ptéropodes, gastéropodes, acéphales, brachiopodes, cirrhopodes ; les articulés, quatre classes: annélides, crustacés, arachnides, insectes ; les zoophytes, cinq classes : échinodermes, vers intestinaux, acalèphes, polypes, infusoires. — Depuis lors on n'a fait que perfectionner cette classification. Milne-Edwards dénomme et énumère ainsi les quatre embranchements : ostéozoaires ou vertébrés — entomozoaires ou annelés — malacozoaires ou mollusques — zoophytes.

Il ne nous appartient pas de discuter ces classifications. Ajoutons seulement que le nombre des espèces animales déterminées par les naturalistes s'élève à environ 500,000, dont 360,000, il est vrai, pour les seuls vers. Les oiseaux comptent environ 6,000 espèces ; les poissons, presque autant ; les reptiles douze ou treize cents ; les mammifères n'atteignent pas 4,000. Enfin on a reconnu environ 30,000 espèces fossiles. La moitié de ces dernières appartient à des genres qui n'ont plus de représentants.

Or, il faut bien le remarquer, on n'a pas encore constaté que les espèces déterminées par les naturalistes, du moins dans les ordres supérieurs, puissent s'allier ensemble et créer des espèces nouvelles. En tout cas, s'il était constaté que deux espèces peuvent engendrer une espèce nouvelle, ou que deux espèces actuelles, par ex. l'âne et le cheval, proviennent d'un même ancêtre (*hipparion*), il en résulterait seulement que l'espèce philosophique s'étend plus

loin que l'espèce déterminée par les naturalistes. Ceux-ci auraient pris des races plus ou moins stables pour de véritables espèces, ils devraient chercher plus avant des différences vraiment spécifiques et simplifier leurs classifications (V. ce qui a été dit du transformisme, chap. XXXV) (1).

(1) *Note sur la parthénogenèse.* — Ici viennent quelques réflexions sur la parthénogenèse, ou génération sans père, observée chez certaines espèces animales inférieures. Il arrive que dans ces espèces l'ovule se développe sans être fécondé et produit un individu complet. La parthénogenèse est *normale* ou *saisonnière*. La première est observée chez les crustacés et les insectes. Par exemple, chez les abeilles, la reine pond des œufs fécondés et des œufs non fécondés : ceux-ci donnent des mâles et ceux-là des ouvrières. La seconde (parthénogenèse saisonnière ou intermittente) est la plus ordinaire. On l'observe, par exemple, chez les pucerons, dont les femelles sont fécondes, pendant les beaux jours, sans le concours de mâles. On l'observe aussi, mais accidentellement, chez des papillons, des étoiles de mer, la grenouille. Mais partout et toujours, la parthénogenèse se relie de près ou de loin à la génération bisexuée. Telle est la loi de la nature. Dès lors, il n'est pas trop étonnant que l'on puisse provoquer artificiellement la parthénogenèse chez les animaux qui en sont susceptibles, en employant à cet effet certains excitants (acide carbonique, tannate d'ammoniaque, solutions salines concentrées, etc.) C'est ce qu'a fait, par exemple, M. Yves Delage. Mais il est clair qu'il n'y a rien dans ces résultats qui ressemble à la production même de la vie. Rappelons, à ce sujet, qu'Auguste Comte avait imaginé qu'une fécondité pareille pourrait devenir naturellement possible chez la femme.

PSYCHOLOGIE (1)

CHAPITRE XLIII

NOTIONS PRÉLIMINAIRES. DE LA DISTINCTION DE L'AME ET DU CORPS, DE LA SUBSTANTIALITÉ ET DE LA SIMPLICITÉ DE L'AME

711. **La psychologie et l'anthropologie.** — La science de l'âme et de ce qui s'y rapporte a reçu divers noms. Le principal, le plus précis à la fois et le moins étroit, est celui de *psychologie* (V. Vocab. : âme, psychologie, etc.). Il est préférable à celui d'*anthropologie*, qui désigne plutôt l'his-

(1) Sur l'importance de la psychologie et sa place parmi les sciences philosophiques rappelons ce qui a été dit au début de ce *Traité* (nº 11 et 12). Remarquons ici que la psychologie est particulièrement nécessaire à la théodicée, puisqu'on ne peut connaître les attributs moraux de la Divinité que par la conscience. La psychologie n'est pas moins nécessaire à la morale, qui ne peut naître et se développer qu'avec la connaissance de soi-même. La littérature et les arts empruntent beaucoup aussi à la psychologie : elle fonde de quelque manière tout le savoir humain (Cf. *Pensée contemporaine*, 2e année : *Les préliminaires de la psychologie*, p. 5-18). — Une bibliographie de la psychologie ne saurait être complète. Citons cependant: GARDAIR, *La nature humaine*, *La connaissance*, *Corps et âme* ; COCONNIER. *L'âme humaine* ; FARGES, *Le cerveau*, *l'âme et les facultés* ; PIAT, *La personne humaine* ; D. MERCIER, *Les origines de la psychologie contemporaine* ; Henri JOLY, *Psychologie des saints*, etc.; SURBLED, *Le cerveau*, *Le sous-moi*, Etudes variées.

toire naturelle de l'homme, ou bien qui comprend, comme dans la philosophie allemande, la science générale de l'homme, âme et corps, individu et société. Si l'anthropologie paraît l'emporter d'abord sur la psychologie, par son extension, on voudra bien remarquer, d'autre part, qu'elle est limitée à l'homme, tandis que la psychologie, qui ne traite directement, il est vrai, que de l'âme pensante et de ses facultés, dont plusieurs nous sont communes avec les animaux et d'autres avec les purs esprits, atteint, avec l'âme, l'homme tout entier et par lui tous les êtres sensibles et intelligents. Elle les étudie tous de quelque manière dans leur ressemblance et leur rapport avec l'humanité.

Mais c'est l'homme principalement, et considéré dans ce qu'il a de spécifique et de meilleur, qui tombe sous le regard de la psychologie. Elle est la première des connaissances qui le concernent : c'est par elle seulement qu'il se connaît et remplit le précepte de la sagesse profane comme de la sagesse chrétienne : *Connais-toi toi-même* (1).

712. **L'idéologie.**— Si nous nous élevons au-dessus de la psychologie, ou plutôt si nous la considérons dans sa partie la plus abstraite et la plus proche de la métaphysique et de la logique, nous trouvons l'*idéologie*. Celle-ci a pour objet les idées et tous les problèmes qui s'y rapportent : origine des idées, leurs caractères, leur objectivité, leur classification. L'idéologie n'est pas précisément une logique ni une ontologie ; car elle considère les idées en elles-mêmes plutôt que dans l'emploi qu'en fait la dialectique ou dans les réalités qu'elles expriment. Mais il arrive qu'on la confond avec une logique trop artificielle et avec une métaphysique trop subjective (2) : de là son discrédit

(1) « Cum... nosce te dicit, hoc dicit : nosce animum tuum » (CICÉRON, *Tuscul.*)

(2) D'après LITTRÉ, le mot d'*idéologie* signifie deux choses : la science des idées, de leur origine, etc.; ensuite le système des sensualistes du XVIIIe siècle qui ramenèrent toutes les idées à la sensation transformée.

et son mauvais renom. La cause en est d'abord aux sensualistes qui portèrent les premiers le nom d'*idéologues* (1).

713. **La physiologie.** Distinction des phénomènes physiologiques et des phénomènes psychologiques. — Maintenant si nous descendons au-dessous de la psychologie, nous trouvons des sciences naturelles telles que la physiologie, la biologie et, en général, les sciences médicales, que les empiristes s'efforcent toujours de confondre avec la psychologie, mais sans pouvoir y parvenir (2).

Remarquons, en effet, combien le domaine de la physiologie (qui peut résumer ici toutes les sciences naturelles et médicales), est distinct de celui de la psychologie. Le physiologiste s'occupe des fonctions des organes, lesquelles consistent essentiellement dans des mouvements plus ou moins apparents et qui tombent toujours de quelque manière sous l'observation extérieure, l'expérimentation et la mesure : ainsi la digestion, la respiration, la circulation du sang, la contraction musculaire, l'acte réflexe. La psychologie, au contraire, s'occupe de la pensée et de la sensation. Or, même celle-ci, comme nous l'expliquerons plus tard, n'est pas un mouvement des organes ; le psychologue ne l'atteint pas en lui-même ni dans autrui par les sens extérieurs : on ne voit pas, on n'entend pas la sensation, l'imagination et la pensée, le plaisir et la douleur, fût-il possible d'entrer et de voir dans un cerveau vivant ; mais on les éprouve par le sens intime, on les atteint par la conscience, et voilà tout. La pensée, et aussi la sensation, si élémentaire soit-elle, échappent essentiellement à la mesure : elles n'ont pas une forme, une dimension, une

(1) Napoléon donnait dédaigneusement le nom d'*idéologues* aux philosophes de son temps. La philosophie du XVIIIe siècle qui régnait encore méritait bien cette sévérité.

(2) Cf. Grasset, *Les limites de la biologie*, 1902. — Le même auteur a publié une *Introduction physiologique à l'étude de la philosophie* (1908) dont plusieurs conclusions sont à critiquer.

couleur qui leur permettraient de tomber sous les yeux ou sous une expérience extérieure quelconque : seule l'expérience interne les atteint, les scrute, et les analyse.

La psychologie, même inférieure, c'est-à-dire qui s'occupe des facultés sensibles, est donc profondément distincte de la physiologie et quant à l'objet et quant aux moyens d'information et de recherche. A plus forte raison la psychologie supérieure en est-elle distincte, elle qui s'occupe des opérations intellectuelles et des facultés inorganiques ; elle qui atteint la volonté, la liberté, la conscience et les habitudes morales, par lesquelles l'âme entre en communication avec le vrai, le beau et le bien, impérissables comme l'esprit lui-même.

Les spiritualistes ont insisté longuement, après Jouffroy, sur la distinction de la psychologie et de la physiologie ; mais ces quelques traits suffisent. Mieux vaut démontrer avec plus de force la distinction de la sensation d'avec le mouvement organique, puis la distinction de la sensation elle-même d'avec l'idée intellectuelle. C'est ce que nous ferons par la suite. Alors apparaîtra, sans aucune confusion ni exagération, la supériorité de la psychologie sur les sciences physiques, en même temps que leurs domaines respectifs seront parfaitement délimités.

714. **La psycho-physiologie.** — Mais on voit déjà combien les empiristes modernes sont peu fondés à vouloir constituer une science nouvelle sous le nom de *psycho-physique* ou de *psycho-physiologie*. En réalité cette science est double, à la manière par exemple de l'anthropologie, qui est la science de l'âme et du corps. Jamais la science du corps ne sera la même que la science de l'âme. Ainsi en est-il pour la psycho-physiologie. Il est vrai que les plus modérés de ses adeptes prétendent seulement connaître l'âme sensible et intelligente par les conditions physiologiques de l'exercice de ses facultés. Mais, en supposant que les opérations physiologiques répondent exactement aux opérations sensibles et puissent nous en livrer toute la connaissance pos-

sible — ce que nous n'admettons pas — elles ne sauraient mesurer d'aucune manière les opérations intellectuelles et morales, celles de l'intelligence et de la liberté. Chacune de nos thèses spiritualistes en sera la démonstration. Ce n'est pas que le physique et le moral de l'homme ne soient dans des rapports étroits. En affirmant que l'âme et le corps forment un tout naturel, nous reconnaîtrons mieux que beaucoup d'autres les rapports mutuels de l'âme et du corps ; mais leur union et leur commerce ne va point jusqu'à la confusion (1). Malgré leur union intime dans l'homme, qui est l'être le plus complexe de la nature, le physique et le moral appartiendront toujours à des sciences fort distinctes ; car on ne les atteint point par les mêmes procédés et la même espèce d'abstraction (2).

715. **Psychologie comparée.** — Tout en recourant de mille manières aux sciences voisines, la psychologie demeure donc une science distincte. Elle ne se confond pas avec l'histoire naturelle, alors même qu'elle s'appuie sur l'étude des mœurs et des instincts des animaux, et qu'elle devient ainsi la *psychologie comparée* (3). Autre chose, en effet, est de décrire les mœurs des animaux, ce que fait l'histoire naturelle, et autre chose d'étudier leur sensibilité par la nôtre et la nôtre par la leur. L'homme aussi peut

(1) On peut donc admettre un certain « parallélisme psycho-physiologique », en ce sens qu'un état physiologique conditionne et accompagne toujours la pensée, mais sans se l'assujettir ni la mesurer.

(2) Nous nous séparons ici quelque peu de Jouffroy : « Le dédoublement de la science de l'homme en deux autres, dit-il, la physiologie et la psychologie, peut donc trouver des prétextes, mais n'a point de fondement véritable dans la réalité ; la psychologie n'est et ne sera jamais qu'un chapitre de la science de l'homme ». (*Nouv. Mélanges.*) Mais Jouffroy aurait pensé comme nous s'il avait remarqué que les sciences se divisent d'après leur objet *formel* (v. chap. XVII). Ce n'est point par les mêmes principes que l'homme se connaît lui-même dans son âme et dans son corps. Jouffroy établit d'ailleurs très bien la distinction des faits physiologiques et des faits psychologiques.

(3) On donne aussi le nom de *psychologie comparée* à l'étude comparative et psychologique des peuples, des races, etc. (V. *Vocab.*)

tomber dans le domaine de l'histoire naturelle (anthropologie, ethnologie, etc.), mais l'histoire naturelle se borne aux descriptions et aux observations extérieures, ou du moins aux conclusions et aux lois qu'on en tire. Si on étudie en outre la sensibilité et l'intelligence, en prenant pour moyen principal d'information la conscience, on rentre dans la psychologie. Donc cette science, en devenant *expérimentale*, ne se confond pas pour cela avec les autres sciences d'expérience. Et puis elle ne laisse pas de communiquer toujours, en tant que *rationnelle*, avec la plus haute métaphysique.

716. **Psychologie rationnelle ; psychologie expérimentale.** — Nous venons de nommer la psychologie rationnelle et la psychologie expérimentale. La première s'applique à connaître la nature et la substance de l'âme, son origine et ses destinées ; elle s'appuie, à cet effet, sur les principes rationnels, métaphysiques. La seconde, au contraire, s'applique à observer les faits psychologiques, les états de conscience ou même les phénomènes extérieurs qui intéressent la vie intellectuelle ou sensible de l'homme, afin de découvrir les lois nombreuses auxquelles ils obéissent. Mais il n'y a pas de psychologie complète et digne de ce nom qui ne soit à la fois rationnelle et expérimentale : on l'a prouvé, en logique, en déterminant les conditions de la méthode, et tout ce traité en sera une nouvelle démonstration.

On ne peut donc souscrire aux prétentions de l'empirisme, qui n'admet qu'une psychologie tout expérimentale (1). Comte allait même jusqu'à rejeter comme illusoire et impossible toute observation intérieure (2). Aucun

(1) Cf. Th. Ribot, *Psych. anglaise contemp.* Préface.

(2) « Les métaphysiciens ont imaginé, dans ces derniers temps, de distinguer, par une subtilité fort singulière, deux sortes d'observation d'égale importance, l'une extérieure, l'autre intérieure, et dont la dernière est uniquement destinée à l'étude des phénomènes intellectuels... Il est sensible que, par une nécessité invincible, l'esprit humain peut

positiviste n'oserait aujourd'hui élever contre la psychologie de semblables objections.

717. **Nécessité de l'expérience.** — Mais nous accordons que l'âme peut être étudiée dans tous les phénomènes qui accompagnent, précèdent ou suivent les états intellectuels. Les maladies, la folie, les hallucinations, l'hypnotisme peuvent mettre le psychologue sur la voie de vérités nouvelles ou confirmer des vérités acquises. L'expérience sensible est une source féconde : il convient d'y puiser sans cesse et de toutes mains. Réduite aux seules informations de la conscience, la psychologie devient facilement étroite et incomplète : il faut sortir de soi-même pour mieux se connaître ; il faut suivre le développement de ses propres pensées et scruter les secrets de la nature humaine dans la société qui nous entoure et qui nous a marqués de son empreinte ; ses mœurs, ses lois, ses coutumes, ses préjugés expliqueront plus d'une fois nos jugements, nos préférences et nos habitudes ; en un mot, tout peut nous instruire de nous-mêmes dans la civilisation actuelle et dans l'histoire. Il y a, pour ainsi dire, une psychologie extérieure : une psychologie des peuples, des races, des classes sociales, du pauvre et du riche, des familles ; une psychologie de l'homme et de la femme, de l'enfance, de la vieillesse, de tous les âges, comme aussi du vice et de la vertu, du bien et du mal, du génie et de la folie. Seulement n'oublions pas que le dehors sera, en définitive, expliqué par le dedans, et que la connaissance comme la direction d'autrui, s'achèvera toujours par une plus profonde connaissance et un meilleur gouvernement de soi-même.

718. **Division du traité.** — Ces aspects si variés de la psychologie, ces méthodes qu'elle emploie, ces perspec-

observer directement tous les phénomènes, excepté les siens propres. Car par qui serait faite l'observation? » (*Premier Cours de philosophie positive.*)

tives indéfinies qu'elle nous ouvre lui sont accidentels ; on ne peut donc y chercher une division de son objet. Cette division essentielle, nous la trouvons dans S. Thomas et nous la reproduisons dans son ensemble (1). Nous traiterons : 1° de l'essence de l'âme et conséquemment de son union avec le corps et de son origine; 2° de ses facultés ou puissances, soit sensibles, soit intellectuelles ; 3° de ses actes, de ses habitudes et de ses états. A ces trois objets principaux se rattachent tous les autres. Comme on le voit, nous procéderons du dedans au dehors, de la cause à ses effets ; mais cette marche générale de l'exposition n'empêche point de s'éclairer constamment de toutes les lumières de l'expérience. Parlons d'abord de l'essence de l'âme.

719. **L'essence de l'âme. — Matérialisme ou spiritualisme.** — Qu'est-ce que l'âme? Est-ce une substance et alors quelle substance? ou bien est-ce un accident, un mode, une qualité du corps? C'est par cette question que, selon Aristote, doit s'ouvrir la psychologie. En donnant une réponse complète, on se rangera forcément parmi les spiritualistes ou parmi les matérialistes.

Ces derniers ont dit : « Tout est matière, ou du moins matériel ». Plusieurs des autres ont soutenu, au contraire, que tout est spirituel et que le corps lui-même n'existe et ne s'explique que par l'esprit. Par là on voit déjà qu'il

(1) Cf. *Somme théol.* 1ª. q. 75-91 : « Et quia... tria inveniuntur in substantiis spiritualibus, scilicet essentia, virtus et operatio, primo considerabimus ea quæ pertinent ad essentiam animæ ; secundo, ea quæ pertinent ad virtutem sive potentias ejus ; tertio, ea quæ pertinent ad operationem ejus » — On complète ce traité en y ajoutant celui des passions (1ª 2, q. 22-49) ; celui des habitudes, particulièrement des habitudes intellectuelles (q. 49-58). Il faut en rapprocher une cinquantaine de chap. de la *Somme phil.* l. II (46-101), comme aussi les commentaires sur les trois livres *de l'Ame* d'ARISTOTE ; enfin plusieurs autres traités ou commentaires spéciaux : *De Sensu et Sensato*, — *De Memoria et Reminiscentia*, — *De Somno et Vigilia*, — *De Somniis et de Divinatione per somnia*, etc.

y a plusieurs manières d'entendre le matérialisme et le spiritualisme. C'est ce qui a fait croire à quelques philosophes que la vérité n'était ni dans l'un ni dans l'autre, et qu'on pouvait par conséquent s'abstenir de décider entre eux (1). Mais c'est là une erreur. Il y a un spiritualisme qui consiste à dire que tout n'est pas matière ou matériel, et ce spiritualisme est la vérité. Nous le démontrerons longuement. Parlons auparavant du matérialisme et de ses principales formes.

720. **Formes du matérialisme.** — Il y a d'abord un matérialisme grossier, qui consiste à nier toutes les réalités qui ne peuvent pas tomber sous nos sens. Dans ce système, l'âme n'est que le corps lui-même, ou quelqu'une de ses propriétés, ou leur ensemble harmonieux ; ou bien elle est un corps plus subtil que ceux qu'elle anime, elle est comme un *souffle* ou une *ombre*. Et cette opinion, quoique grossière en elle-même, n'exclut pas nécessairement l'immortalité de l'âme ni partant une sorte de spiritualisme : elle dénature seulement la juste notion de l'esprit, puisqu'elle ne donne pas d'autre définition de l'esprit que l'étymologie : *spiritus*, un souffle, une vapeur, une matière subtile.

Il y a un autre matérialisme, qui admet une distinction profonde et même substantielle entre l'âme et le corps, mais qui n'admet pas que l'âme ait des facultés et des opérations inorganiques ni par conséquent une vie spirituelle, indépendante du corps. C'est le sensualisme, matérialisme adouci et très dangereux, étant donnés les rapports étroits du physique et du moral, et la difficulté de reconnaître à la fois l'union intime de l'âme avec le corps

(1) Cf. JOUFFROY, *du Spiritualisme et du Matérialisme* (Mélanges). Jouffroy les condamne l'un et l'autre comme exclusifs ; mais en partant d'une définition insuffisante du spiritualisme. — Pour d'autres raisons, et en affectant de négliger l'essence des choses comme inconnaissable, les positivistes se flattent de s'élever au-dessus du spiritualisme et du matérialisme.

et l'indépendance essentielle de l'âme quant à sa vie propre.

Ne pouvant résoudre la difficulté, on a essayé de la supprimer. A la conception *atomique* du monde on a substitué la conception *dynamique*. Il n'y aurait plus de matière et les substances ne seraient point ce que le vulgaire pense : elles seraient des collections de forces, simples et permanentes. Parmi ces forces, les unes sont conscientes d'elles-mêmes et les autres ne le sont pas : de là toute la différence qui existe entre le monde des sens et celui de l'esprit. Mais ce système, déjà réfuté en cosmologie (chap. XXXVII), compromet étrangement la cause du spiritualisme par l'exagération même de ses prétentions. Au fond, il s'agit de savoir si les forces inférieures et inconscientes qui agissent en nous sont essentiellement nécessaires aux forces supérieures et intellectuelles dont nous disposons directement, en un mot si notre esprit survit à ce qui est ou ce que nous appelons notre corps. Or plusieurs de ceux qui suppriment la matière et l'étendue oublient de nous le dire et de prendre nettement parti pour le spiritualisme ou le matérialisme. On ne peut décliner à la fois l'un et l'autre. A quelque subtilité que l'on recoure, on ne peut se refuser à nier la la survivance de l'âme ou bien à l'affirmer, ou enfin à en douter. Or, le doute lui-même, l'abstention raisonnée n'est pas exempte de matérialisme. Atomique ou dynamique, le matérialisme ne change pas au fond.

Les affirmations qui le caractérisent sont les suivantes : l'âme n'est pas distincte du corps ou du moins de ses qualités ; si l'âme est distincte du corps et de ses qualités, elle en est essentiellement dépendante et ne peut lui survivre, ou du moins son indépendance et sa survivance ne sont pas démontrées.

721. **Son histoire.** — Un coup d'œil rapide jeté sur l'histoire du matérialisme nous le fera mieux connaître encore. L'école de Socrate et de Platon avait mis en discrédit les théories matérialistes des Thalès, des Héraclite, des Dé-

crite, des Protagoras ; mais la réaction contre les erreurs précédentes avait jeté les esprits dans une erreur opposée, l'idéalisme platonicien. Grâce au plus ferme bon sens et à la méthode expérimentale, Aristote sut trouver un assez juste milieu; mais, après lui, on ne tarda pas à en sortir de nouveau. Plusieurs des disciples immédiats d'Aristote interprétèrent mal la célèbre formule du Maître : « l'âme est la forme du corps ». Ainsi Dicéarque de Messine et Aristoxène de Tarente expliquèrent l'âme comme un simple rapport des éléments du corps. Aristoxène en particulier, qui cultivait la musique, paraît-il, non moins que la philosophie, et prévenu comme l'avait été Pythagore en faveur de l'art où il excellait, l'appliqua à la solution des problèmes psychologiques. Il prétendit que l'âme n'est qu'une certaine tension du corps et qu'elle résulte d'une harmonie, d'un accord des organes et de leurs fonctions.

Telle fut encore l'opinion de Straton de Lampsaque, qui dirigea, après Théophraste, l'école d'Aristote. Straton considère la pensée comme un *mouvement* et confond celui-ci avec l'*acte*, deux choses fort distinctes dans la psychologie d'Aristote ; car si le mouvement est un acte, tout acte n'est pas un mouvement ; l'acte parfait, sans mélange de puissance, est même immobile ou plutôt immuable, permanent, et, quelque imparfait que soit l'acte que nous appelons du nom d'âme, il n'est pas un mouvement local ou nerveux ni même une opération, mais seulement le premier principe intrinsèque des opérations.

Dans le cours des âges et en dehors du christianisme, les disciples d'Aristote devaient toujours montrer la même inclination pour le sensualisme : ce qui explique, sans les justifier, les accusations dont l'aristotélisme est l'objet de la part des platoniciens. On dirait que la raison humaine est si faible qu'elle ne peut s'assurer absolument contre certaines erreurs qu'en se résignant aux erreurs opposées.

Parmi ceux qui ne surent pas s'en tenir exactement aux théories psychologiques d'Aristote, mais glissèrent trop

bas, nous citerons encore Alexandre d'Aphrodisias (IIe et IIIes.) et Galien (IIes.). Le premier, célèbre commentateur d'Aristote, cherche à prouver, dans son livre de la *Nature de l'âme*, que celle-ci n'est pas une véritable substance, mais une simple forme de l'organisme, une forme matérialisée, pour ainsi dire, qui ne peut exister sans le corps : cette doctrine ne l'empêche pas d'essayer de défendre la cause du libre arbitre. Quant au second, ses opinions ressemblent trop à celles de Broussais, de Cabanis et autres médecins matérialistes des temps modernes pour n'être pas signalées. Galien paraît croire que la formule d'Aristote : « l'âme est l'acte ou la forme du corps », signifie que l'âme n'a pas d'autres facultés que celles qui découlent du tempérament, de la complexion, et que l'âme elle-même résulte du mélange plus ou moins heureux des humeurs principales et des qualités primitives du corps, qui sont : le chaud et le froid, le sec et l'humide. Il ne saurait donc admettre l'immortalité de l'âme enseignée par Platon : « Si Platon, dit-il, vivait encore, je voudrais surtout apprendre de lui pourquoi une perte abondante de sang, de la ciguë prise en boisson, ou une fièvre ardente sépare l'âme du corps ; car, selon Platon, la mort arrive quand l'âme se sépare du corps. » Il se déclare incapable de comprendre comment l'âme peut s'étendre par tout le corps, si elle n'est pas quelque chose de corporel. Ce matérialisme ne l'empêche pas d'admirer la doctrine de Platon sur les facultés de l'âme et de se séparer, sur ce point, d'Aristote et des Stoïciens.

722. **Hobbes, Collins, etc.** — Longtemps effacé, le matérialisme reparut au XVIIe et au XVIIIe siècle. Hobbes (1588-1679), ami de Bacon, prétend ramener toute réalité à la matière et au mouvement; il regarde l'âme comme un corps très subtil. Collins (1676-1729), ami intime de Locke, pousse le sensualisme de celui-ci jusqu'aux dernières conséquences. Locke avait douté de l'impossibilité d'une matière pensante ; Collins affirme que la matière peut penser :

l'intelligence serait le résultat de la disposition et du jeu des organes ; l'immortalité de l'âme humaine ne serait pas une vérité de raison, mais seulement un objet de la foi.

723. **Matérialistes français, etc.** — En France, le sensualisme fut l'origine de doctrines détestables. L'abbé de Condillac (1715-1780) essaie d'accorder avec la foi son système de la sensation transformée ; mais Helvétius, d'Holbach, Lamettrie, Saint-Lambert, etc., professent un matérialisme abject : Helvétius (1715-1771), dans son livre *de l'Esprit*, qui fut un des scandales de l'époque ; d'Holbach (1722-1782), dans son *Système de la nature* ; Lamettrie (1709-1751), dans l'*Histoire naturelle de l'âme* et dans l'*Homme-Machine* ; Saint-Lambert (1717-1803), dans le *Catéchisme universel*, où il vulgarise la morale du système.

Jusque-là les matérialistes, assez fidèles à la cosmologie de Descartes, avaient cherché à expliquer les phénomènes de la vie sensible et de l'intelligence par la matière et le mouvement : de là un matérialisme *atomique*, pour ainsi dire ; mais, devant l'impossibilité, de plus en plus attestée par la science, d'expliquer la nature par les atomes, le dynamisme prévalut : d'où le matérialisme *dynamique*. Cabanis (1757-1808), Broussais (1772-1838), représentent assez bien cette transition de l'ancien matérialisme au nouveau, proposé notamment par les Moleschott et les Buchner du XIXe siècle. A la même erreur se rapporte aussi, au moins d'une manière générale, le positivisme. C'est en vain que Comte, Littré, Spencer professent la neutralité entre le matérialisme et le spiritualisme : on peut relever dans leurs ouvrages nombre de déclarations incompatibles avec les doctrines spiritualistes. Par leurs principes mêmes, les positivistes sont condamnés à douter tout au moins de la spiritualité de l'âme ; or l'essence du matérialisme est déjà contenue dans ce doute qui se prétend scientifique. — Voici maintenant les premiers points de la doctrine scolastique sur l'essence de l'âme.

THÈSE. — *L'âme est distincte du corps. — Elle ne peut en être le tempérament ni l'harmonie : — mais elle est une substance — essentiellement simple.*

724. **L'âme est distincte du corps.** — La raison principale, celle à laquelle se tient saint Thomas dans la *Somme théologique*, c'est que l'âme est le premier principe de vie dans les êtres vivants. Elle est le *premier principe*, à la différence par ex. des organes : le cœur, le cerveau, etc., qui sont des principes secondaires. L'âme est ce par quoi, en définitive, les êtres vivants diffèrent de ceux qui ne le sont pas ; c'est la présence de l'âme qui constitue la différence et établit entre eux une ligne de démarcation. Si l'âme ne constituait pas cette différence, si l'âme était commune à tous les corps, tous les corps vivraient. Or ce par quoi les êtres diffèrent, ce n'est point la matière, mais bien la *forme* ou l'*acte*, c'est-à-dire leur espèce ou leur perfection propre. L'âme est donc, si l'on veut, la forme ou l'acte du corps, mais à coup sûr elle n'est point la matière ou le corps lui-même (1).

D'ailleurs, on a déjà prouvé en cosmologie que le principe vital est distinct de la matière ; qu'il est distinct aussi des forces physiques et chimiques et se confond, en définitive, avec la forme substantielle de l'être vivant. Tout ce que nous dirons dans ce chapitre ne sera que le développement de ces vérités générales et leur application à l'homme, qui fait partie des règnes de la nature par sa vie inférieure, avant de s'en distinguer par sa vie intellectuelle.

La distinction de l'âme et du corps se démontre aussi par des raisons qui portent bien au delà de cette distinction. Telles sont celles qui établissent la spiritualité de l'âme. Il est évident, par ex., que l'acte de l'intelligence ne peut être matériel, corporel. Il faut donc accorder tout au moins que l'âme intelligente est une force supérieure,

(1) Cf. S. Th. Ia, q. 75 a. 1. — *Og.* liv. II, cp. 65.

distincte de la matière qu'elle anime, qu'elle meut de mille manières et gouverne à son gré, dans un si grand nombre de cas.

725. **Comment l'âme meut le corps.** — Au sujet du mouvement que l'âme imprime au corps ou qu'elle exerce sur elle-même, remarquons bien qu'il ne faut pas expliquer le mouvement ou l'action de l'âme comme le mouvement ou l'action du corps. L'âme n'est mue localement qu'autant qu'elle est unie au corps et ne fait qu'un tout avec lui, c'est-à-dire qu'elle est mue accidentellement, *per accidens* ; en elle-même, *essentiellement*, elle n'est pas sujette au mouvement local ou mouvement proprement dit. De même et par suite, si elle se sépare du corps, il n'y a pas entre eux cessation de *contact* : à proprement parler, l'âme n'entre pas en contact avec le corps ; ce contact n'est que *virtuel* : il consiste en ce que l'âme est la forme ou l'acte du corps qu'elle vivifie. Il importe ici de n'être pas dupe de l'imagination, qui nous représente toujours l'âme et les autres réalités supérieures comme des êtres sensibles, des corps plus ou moins subtils.

726. **L'âme n'est pas le tempérament ni une harmonie.** — Nous avons toujours affaire à un matérialisme grossier, qui fut professé d'abord par quelques anciens. Plusieurs le renouvellent aujourd'hui, en regardant le moi comme une résultante.

1° Et d'abord, l'âme n'est pas la complexion ou le tempérament du corps, comme a paru le penser Galien. En effet, nous avons déjà vu, en cosmologie, que le principe vital, celui de la sensation et même celui de la vie végétative, sont irréductibles aux forces physiques et chimiques. A plus forte raison, le principe intellectuel doit-il en être distinct. Or le tempérament résulte principalement de ces forces inférieures, physiques et chimiques, de ces éléments premiers, sang, nerfs, muscles, humeurs, destinés à être mis en œuvre et ramenés à une unité plus haute par

des forces supérieures, d'abord sensibles, puis intellectuelles. L'âme n'est donc pas dans le tempérament.

Ensuite le tempérament consiste dans une sorte d'équilibre des humeurs ou des organes ; il est susceptible de plus et de moins, comme toutes les qualités. Il ne peut donc être la *forme* même du corps vivant, ce qui le distingue en définitive de tous les autres. Cette forme, en effet, de même que les essences, est invariable, elle n'est pas susceptible d'augmentation ni de diminution : elle est ou elle n'est pas, de même que le corps vit ou ne vit pas.

En ce qui concerne l'âme humaine, il est particulièrement évident qu'elle ne se confond pas avec le tempérament du corps ; car elle peut résister et résiste, en effet, bien souvent aux passions, qui résultent de celui-ci. Plusieurs se montrent doux et accommodants, qui, par tempérament, seraient violents et irascibles ; d'autres sont réglés et même austères, qui, par tempérament, seraient déréglés et licencieux.

Ce qui a induit en erreur Galien, comme aussi nos empiristes modernes, c'est l'influence exercée sur l'âme par les passions, qui dépendent du tempérament. Mais il leur a échappé que les passions relèvent du tempérament et de l'âme à divers titres. Le tempérament dispose plus ou moins aux passions et à telles d'entre elles ; il leur fournit, pour ainsi dire, la matière et l'aliment ; mais l'âme seule est leur principe actif et leur cause formelle. Ainsi la colère s'enflamme bien vite, si le tempérament est mobile et ardent ; mais elle ne se déclare que par suite et en vertu d'un désir de vengeance ; or ce désir naît dans l'âme et non dans le corps.

2° Ensuite l'âme n'est pas non plus une harmonie, un juste rapport des éléments et des organes du corps. Les mêmes raisons nous en persuadent. Car cette harmonie, cette proportion est commune à tous les corps. Elle ne peut donc spécifier les corps vivants, qui se distinguent entre tous les autres. Ensuite cette harmonie augmente ou diminue, se perfectionne ou s'altère elle admet des de-

grés comme toutes les qualités, tandis que le fond même de la vie ou le premier principe vital est indivisible. Enfin et surtout cette harmonie est pure résultante ; elle est incapable de résister aux passions et de gouverner le corps (1).

727. **L'âme est une substance.** — Nous entendons ici par le mot de *substance* une réalité substantielle quelconque, sans distinguer entre celles qui peuvent subsister seules, indépendamment de toute autre qui leur soit unie, et celles qui ne peuvent exister sans cette union. C'est dans ce sens général que la *matière première* et la *forme substantielle* sont appelées *substances* par Aristote. Or il est évident déjà par tout ce qui précède que l'âme est une substance.

1° Car elle est la forme substantielle du corps qu'elle anime ; elle est ce qui le distingue radicalement des corps inanimés, qui ont perdu la vie ou qui ne l'ont jamais reçue ; elle est ce qui le spécifie, l'actualise et constitue sa différence essentielle. Rappelons ici ce qui a été dit, en cosmologie, de la composition des corps et en particulier de la composition des corps vivants. Ils résultent essentiellement d'une matière première et d'une forme substantielle. Or il faut bien accorder à l'homme ce que nous n'avons pas refusé à l'animal, à la plante et aux minéraux mêmes.

2° D'ailleurs l'âme est le premier principe de vie. Mais ce premier principe ne peut être un accident ; car l'accident n'obtient jamais la primauté de l'être, de l'existence et de l'activité : il relève toujours et nécessairement de la substance où il est ; il est *d'un être* plutôt qu'*un être*, suivant le mot d'Aristote. Si donc l'accident peut être un principe de vie dans un corps, il ne peut en être le premier principe ; mais il relève, à cet égard comme pour tout le reste, d'un principe ultérieur et substantiel, qui seul

(1) Cf. S. Th. *Cg.* liv. II, cp. 63, 64.

mérite le nom d'*âme*, puisqu'il est la source même de la vie.

3° Mais la considération la plus forte et la plus directe est la suivante. C'est un fait d'expérience intime que l'âme est toujours identique à elle-même, depuis le commencement de la vie jusqu'à la fin, parmi toutes les vicissitudes de l'âge et de l'existence. Ignorante et sans expérience à son entrée en ce monde, elle s'enrichit de connaissances, souvent très étendues et très variées ; elle contracte une multitude d'habitudes, les unes bonnes et les autres mauvaises ; elle peut pratiquer le vice ou la vertu et se porter aux extrémités du mal comme à celles du bien ; elle peut être heureuse ou malheureuse, aimer ou haïr, s'affranchir de toutes ses passions ou les subir misérablement : en un mot tout peut changer en elle et autour d'elle, et tout change, en effet, bien souvent, hormis ce fond qui la constitue, hormis ce moi qui se modifie sans cesse, mais sans changer lui-même. Le moi est inaliénable ; il subsiste et se retrouve le même après les heures d'oubli, de sommeil, les longues léthargies. Que dis-je? il se retrouve et se reconnaît sans hésiter après une longue vie, alors que la matière dont le corps se compose s'est renouvelée cent fois et que toutes les qualités physiques et morales se sont modifiées à chacun des âges de la vie : le moi est resté le témoin, non pas désintéressé, mais incorruptible, de ces grands changements. C'est lui qui est tour à tour le sujet immuable de toutes les modifications, de toutes les affections, de toutes les pensées, même contradictoires, dont se composent la chaîne et la trame de notre existence ; le langage l'atteste et nous disons : j'ai vécu, je suis né, j'ai vieilli, je me suis trompé, je me repens, j'ai souffert. Et ce moi, si profond que tout ce qui nous appartient n'existe qu'à la surface, pour ainsi dire, ce moi n'est donc rien moins qu'inaccessible : il tombe sous notre expérience intime avec toutes les qualités qui le modifient ; et la preuve en est que nul ne l'ignore, que tous le connaissent et le nomment ; les pronoms personnels sont nombreux dans toutes les

langues, ils sont comptés parmi les premiers mots, les premières racines, celles qui se rattachent de quelque manière tout le reste de la langue et qui servent le mieux à la caractériser. Or cette permanence du moi et de l'âme avec lui, et la facilité avec laquelle chacun les nomme, attestent leur présence et leur substantialité.

728. **Conclusions contre le phénoménisme.** — On voit par là combien est illégitime la réserve des phénoménistes, qui prétendent que le moi nouménal ou la substance du moi échappe à la conscience (Kant) et repoussent même tout substantialisme (Renouvier). Sans doute notre esprit, pas mieux que nos sens, ne peut atteindre une substance à la fois réelle et dépouillée de toute modification ; mais, par l'expérience, nous pouvons percevoir une substance réelle sous les modifications qui l'affectent, et, par la raison, nous pouvons connaître la substance comme substance et reconnaître qu'elle existe dans l'objet de notre expérience. La doctrine de Descartes, de Maine de Biran, de Cousin, de toute l'école spiritualiste, est ici la vraie, à part certaines erreurs sur la manière dont cette connaissance de la substance se commence et s'achève (1).

729. **Conclusions contre les sensualistes.** — On voit de la même manière comment se sont trompés les sensualistes : ceux de l'école ancienne, qui ont prétendu, avec Héraclite, que tout passe et que tout s'écoule, que tout devient et que partant il n'y a rien de subsistant ; et ceux de l'école moderne, Locke, Condillac, et plus récemment les positivistes, qui prétendent que nos connaissances se bornent à nos sensations, que les substances ne nous sont

(1) Cf. Balmès, *Philosophie fondam.*, liv. IX, chap. IX et suiv. — On ne peut donc souscrire à cette parole de M. Fonsegrive : L'âme « n'est pas perçue, elle est conclue » (*Certitude et vérité*, dans *Revue de philosophie*, 1908, déc., p. 598). D'autre part, M. Fonsegrive parle comme Descartes et Malebranche quand il dit : « La pensée, qui fait le fond de notre être, qui en est l'âme, pourrait-on dire... » (*Ibid.* 1909, janvier, p. 15.)

connues que comme des collections de phénomènes, et le moi comme un groupe d'images.

Il est évident, en effet, que nous connaissons non seulement les sensations et les idées qui nous affectent mais encore leur sujet, puisque nous savons que ces sensations et ces idées sont *nôtres*. D'ailleurs ce groupe ou cette série de sensations et d'idées que les sensualistes veulent substituer au moi et à la substance ne se conçoit pas sans un sujet qui leur donne l'existence et l'unité. En troisième lieu, la succession, le changement, le devenir suppose deux choses : l'une qui passe et l'autre qui reste. Ce qui passe en nous, ce sont nos pensées, nos affections ; mais ce qui reste c'est nous-mêmes, c'est la substance de l'âme. Sans cette permanence du moi la mémoire serait impossible.

Ce qui a contribué à tromper les sensualistes, c'est l'exagération de certains spiritualistes, qui prétendent que l'âme se connaît intuitivement par la conscience dans sa substance et ses principaux attributs : simplicité, immortalité, etc., tandis que l'âme ne se connaît point directement par son essence, mais indirectement par ses actes et ses affections, comme il sera expliqué plus tard.

730. **Autres conclusions.** — On voit enfin que l'essence de l'âme humaine ne consiste pas, à proprement parler, dans la pensée, ni dans une faculté quelconque, mais plutôt dans le premier principe de toutes les pensées et de toutes les facultés, c'est-à-dire dans la forme substantielle ou l'acte premier qui nous fait exister et nous spécifie.

Ici nous devons relever pour les réfuter ou les bien interpréter, certaines expressions de Descartes, de Malebranche, de Gioberti, de Rosmini, de Wolff, etc. Descartes voit dans la *pensée* l'essence de l'âme et dans l'*étendue* l'essence des corps. Malebranche partage le même sentiment ; il fait seulement remarquer que la pensée qui, d'après lui, constitue l'âme, n'est pas telle ou telle pensée, mais cette pensée générale qui est susceptible de devenir ou de reproduire chacune d'elles. Gioberti se rapproche ici

langues, ils sont comptés parmi les premiers mots, les premières racines, celles qui se rattachent de quelque manière tout le reste de la langue et qui servent le mieux à la caractériser. Or cette permanence du moi et de l'âme avec lui, et la facilité avec laquelle chacun les nomme, attestent leur présence et leur substantialité.

728. **Conclusions contre le phénoménisme.** — On voit par là combien est illégitime la réserve des phénoménistes, qui prétendent que le moi nouménal ou la substance du moi échappe à la conscience (Kant) et repoussent même tout substantialisme (Renouvier). Sans doute notre esprit, pas mieux que nos sens, ne peut atteindre une substance à la fois réelle et dépouillée de toute modification ; mais, par l'expérience, nous pouvons percevoir une substance réelle sous les modifications qui l'affectent, et, par la raison, nous pouvons connaître la substance comme substance et reconnaître qu'elle existe dans l'objet de notre expérience. La doctrine de Descartes, de Maine de Biran, de Cousin, de toute l'école spiritualiste, est ici la vraie, à part certaines erreurs sur la manière dont cette connaissance de la substance se commence et s'achève (1).

729. **Conclusions contre les sensualistes.** — On voit de la même manière comment se sont trompés les sensualistes : ceux de l'école ancienne, qui ont prétendu, avec Héraclite, que tout passe et que tout s'écoule, que tout devient et que partant il n'y a rien de subsistant ; et ceux de l'école moderne, Locke, Condillac, et plus récemment les positivistes, qui prétendent que nos connaissances se bornent à nos sensations, que les substances ne nous sont

(1) Cf. Balmès, *Philosophie fondam.*, liv. IX, chap. IX et suiv. — On ne peut donc souscrire à cette parole de M. Fonsegrive : L'âme « n'est pas perçue, elle est conclue » (*Certitude et vérité*, dans *Revue de philosophie*, 1908, déc., p. 598). D'autre part, M. Fonsegrive parle comme Descartes et Malebranche quand il dit : « La pensée, qui fait le fond de notre être, qui en est l'âme, pourrait-on dire... » (*Ibid.* 1909, janvier, p. 15.)

connues que comme des collections de phénomènes, et le moi comme un groupe d'images.

Il est évident, en effet, que nous connaissons non seulement les sensations et les idées qui nous affectent mais encore leur sujet, puisque nous savons que ces sensations et ces idées sont *nôtres*. D'ailleurs ce groupe ou cette série de sensations et d'idées que les sensualistes veulent substituer au moi et à la substance ne se conçoit pas sans un sujet qui leur donne l'existence et l'unité. En troisième lieu, la succession, le changement, le devenir suppose deux choses : l'une qui passe et l'autre qui reste. Ce qui passe en nous, ce sont nos pensées, nos affections ; mais ce qui reste c'est nous-mêmes, c'est la substance de l'âme. Sans cette permanence du moi la mémoire serait impossible.

Ce qui a contribué à tromper les sensualistes, c'est l'exagération de certains spiritualistes, qui prétendent que l'âme se connaît intuitivement par la conscience dans sa substance et ses principaux attributs : simplicité, immortalité, etc., tandis que l'âme ne se connaît point directement par son essence, mais indirectement par ses actes et ses affections, comme il sera expliqué plus tard.

730. **Autres conclusions.** — On voit enfin que l'essence de l'âme humaine ne consiste pas, à proprement parler, dans la pensée, ni dans une faculté quelconque, mais plutôt dans le premier principe de toutes les pensées et de toutes les facultés, c'est-à-dire dans la forme substantielle ou l'acte premier qui nous fait exister et nous spécifie.

Ici nous devons relever pour les réfuter ou les bien interpréter, certaines expressions de Descartes, de Malebranche, de Gioberti, de Rosmini, de Wolff, etc. Descartes voit dans la *pensée* l'essence de l'âme et dans l'*étendue* l'essence des corps. Malebranche partage le même sentiment ; il fait seulement remarquer que la pensée qui, d'après lui, constitue l'âme, n'est pas telle ou telle pensée, mais cette pensée générale qui est susceptible de devenir ou de reproduire chacune d'elles. Gioberti se rapproche ici

de Descartes quand il dit, non sans témérité, que l'essence de l'âme résulte de la vue de Dieu. D'après Rosmini, ce serait la vue de l'être possible qu'il faudrait regarder comme l'acte premier et constitutif de l'intelligence humaine. D'autres philosophes, n'ayant pas distingué l'essence de l'âme de ses facultés, ont été amenés à dire que l'essence de l'âme consiste dans ces facultés. Leibniz voit cette essence dans la vertu qu'aurait l'âme de représenter l'univers, vertu qui expliquerait la connaisance du dehors sans action exercée du dehors.

731. **Critique de Descartes : l'essence de l'âme n'est pas la pensée.** — Mais il est évident d'abord que la pensée, même la pensée supérieure et proprement dite, qui est l'acte de l'âme intelligente, le signe et la preuve de sa présence, ne saurait pourtant la constituer ; elle n'est qu'un acte *second* qui suppose l'acte premier ou d'existence. En elle-même, la pensée n'est qu'une *opération*, et, à moins qu'on ne veuille dire que l'âme se produit elle-même, il faut bien reconnaître que l'essence de l'âme ne consiste pas dans la pensée. Rien d'ailleurs n'est plus mobile que la pensée et ne saurait moins qu'elle être assimilé à quelque chose d'invariable, comme doit être l'essence. Car l'essence est ce par quoi une chose est ; or toute chose est ou n'est pas, elle peut être anéantie ou détruite, mais, considérée dans son essence, elle n'est ni plus ni moins, elle est immuable.

L'opinion de Descartes, si on la poussait à l'extrême, conduirait aux plus graves erreurs : elle impliquerait, en effet, que l'essence de l'âme est un acte pur, comme l'essence de Dieu ; elle porterait à croire que notre pensée n'est jamais suspendue, et que nous menons ainsi une vie supérieure, dont la vie présente et consciente, qui le céderait à l'autre, comme le rêve à la réalité, ne serait que de misérables fragments : de là le panthéisme idéaliste, etc. D'un autre point de vue, l'opinion de Descartes tendrait à ramener celle des sensualistes, qui définissent l'âme

comme une collection de pensées ou de sensations, prenant ainsi les accidents pour la substance, sans voir que les accidents n'existent et n'ont de l'ordre entre eux et d'unité que par la substance.

L'opinion de Malebranche ne soutient pas davantage l'examen; car la pensée en général n'existe pas, il n'y a que des pensées particulières ; ou bien cette pensée en général se confond avec la faculté de penser, et alors l'opinion de Malebranche se réfute comme celle de Leibniz.

732. **Critique de Leibniz.** — L'opinion de Leibniz, de Wolf, etc., qui disent que l'essence de l'âme humaine consiste dans la faculté de se représenter l'univers, ne se soutient pas mieux que celle de Descartes. Car toute force, toute faculté, de même que toute action, suppose un sujet, un principe premier et substantiel d'activité. Or c'est là et non pas ailleurs qu'il faut chercher l'essence de l'âme, à moins qu'on ne veuille chercher cette essence hors de l'âme elle-même.

Ajoutons que l'essence de l'âme doit nous expliquer toutes les opérations et toutes les facultés qui nous appartiennent. Or une faculté quelconque, en particulier la faculté de penser, n'explique qu'une partie de l'activité humaine.

733. **L'âme est essentiellement simple** (1). — Après avoir établi la substantialité de l'âme, établissons sa simplicité. Remarquons d'abord qu'il ne s'agit ici que de l'es-

(1) Peut-on prouver la simplicité de l'âme si l'on n'a égard qu'à ses opérations sensibles, à la sensation? En d'autres termes peut-on prouver la simplicité de l'âme des animaux? Plusieurs philosophes de l'école de Louvain (v. par ex. Mgr Mercier, *Psychologie*) ne le pensent pas. Ils estiment, par conséquent, que la simplicité de l'âme humaine n'est prouvée que par sa spiritualité. Leur opinion se relie à celle qui a été déjà signalée (699 note). Si l'on refuse de prouver la simplicité de l'âme par la sensation, on est conséquent en regardant comme divisibles la sensation et l'âme elle-même qui est purement sensible. Ces opinions nous paraissent insoutenables. La simplicité de l'âme humaine

sence de l'âme ; car l'âme considérée dans son intégrité, admet, quoi qu'en ait dit Descartes, une composition de substance et d'accidents et une pluralité de facultés, sans compter qu'elle est composée, comme toutes les créatures, de puissance et d'acte, d'essence et d'existence, de genre et de différence.

La simplicité essentielle de l'âme découle d'abord des considérations précédentes. L'âme, en effet, est la forme substantielle du corps ; d'où il suit qu'elle exclut de sa propre essence toute matière et partant toute divisibilité.

La même conclusion ressort de la définition de l'âme. Elle est le premier principe de vie. Or on ne conçoit pas un premier principe qui soit double, pas plus qu'on ne conçoit deux principes qui seraient chacun premier. Il y aurait alors deux âmes en réalité, ou bien l'un de ces premiers principes serait passif, subordonné à l'autre comme tel, et ne mériterait pas le nom d'âme, mais plutôt celui de matière.

Mais les preuves les plus frappantes sont celles que fournit l'expérience intime. Les voici : l'âme connaît des objets simples ; — son acte de connaissance est simple ; — de même aussi le principe de connaissance ; — enfin l'intelligence et la volonté ne peuvent résider et associer leur cativité que dans un sujet simple.

1° L'âme connaît ce qui est simple. Il suffit d'énumérer ici quelques-uns des objets supérieurs qui sont à la portée de l'intelligence : l'être en général, de toutes les notions la plus indécomposable ; Dieu, acte pur, premier des êtres réels et concrets ; le point mathématique, absolument indivisible. Or on ne conçoit pas qu'un composé, comme

est ici démontrée soit par ses opérations intellectuelles, soit par ses opérations sensibles, soit même parce que l'âme est le premier principe vital et la forme substantielle du corps. Si on nous oppose, en ce qui concerne la sensation, que le sujet sentant est le composé, nous répondrons qu'il n'y aurait pas de sujet sentant ni de sensation possible, sans un *principe formel simple*, savoir, le sens qui anime l'organe, comme l'âme anime tout le corps. Et cela suffit.

tel, connaisse ce qui est simple : le simple ne se communique et ne se donne qu'à ce qui lui ressemble.

2° La simplicité de l'âme se manifeste ensuite dans la simplicité de l'acte de la connaissance, même dans la simple sensation. Tel acte, tel sujet. Celui-ci ne peut être moins parfait que l'acte qu'il exerce. Or cet acte est absolument indivisible : on ne peut le faire à deux. Si l'on comprend à deux, ou bien chacun comprend et il y a deux actes d'intelligence, ou bien chacun ne comprend qu'à moitié et alors nul ne comprend. Cette indivisibilité est manifeste dans tous les actes de connaissance, même les plus complexes quant à leur objet matériel. Ainsi la proposition et le jugement, qui résultent de deux termes, sont formellement simples et se comprennent par un acte indivisible : on voit la vérité d'une proposition ou bien on ne la voit pas ; on ne peut la voir à demi. De même pour le syllogisme et le raisonnement : ils ne sont compris que lorsque l'esprit saisit le lien qui unit les prémisses, et ce lien lui-même est indivisible : s'il se rompt, il n'y a plus de raisonnement, il n'y a plus de conclusion. Et c'est ainsi que tous nos actes de connaissance sont toujours simples en eux-mêmes, bien que chacun d'eux soit capable d'en résumer ou d'en reproduire plusieurs autres. L'intelligence d'un seul principe nous suggère mille conséquences, et la connaissance d'une seule loi nous instruit d'une infinité de faits : un seul principe peut résumer ainsi toute une science, et une seule idée exprimer toute notre vie ; mais les vues de l'esprit, aussi bien les plus étendues que les plus particulières, sont toujours formellement simples.

3° Simple aussi est le principe pensant qui agit en nous et qui a conscience de ses actes. Ici revient ce que nous avons dit de la permanence et de l'identité du moi : on peut prouver de la même manière sa simplicité. Si une partie de l'âme connaît l'attribut d'une proposition et l'autre le sujet, aucune ne jugera ; si une partie de l'âme connaît la majeure seulement d'une proposition et l'autre la mineure, aucune ne tirera la conclusion ; si une partie

de notre âme connaît le commencement de notre vie, une autre le milieu, une autre la fin, comment aurons-nous conscience d'avoir fourni toute notre carrière et vécu toute notre existence ? Il faut que toutes nos facultés plongent dans l'essence indivisible de l'âme ; il faut que tous nos actes soient exercés par un premier principe qui ne peut se diviser sans être frappé d'impuissance et sans se détruire.

4° Cette conclusion ressort enfin de la comparaison de l'intelligence avec la volonté. Ces deux facultés en particulier appartiennent à une même substance indivisible et non pas à diverses parties d'une même substance. Car, si c'est une partie de cette substance qui comprend et l'autre qui veut, aucune n'aura conscience à la fois de connaître et de vouloir, aucune non plus ne pourra devenir le premier principe d'un acte humain, c'est-à-dire d'un acte à la fois volontaire et éclairé. Or nous avons conscience de connaître et de vouloir et d'agir librement.

734. **Preuve tirée de la réflexion.** — Telles sont les principales preuves que l'on fait valoir en faveur de la simplicité de l'âme. Il en est une cependant que nous avons omise, parce qu'elle nous paraît équivoque : c'est celle qui est tirée de la réflexion. L'âme réfléchit, nous dit-on, elle revient sur elle-même par la réflexion ; donc elle est simple. Car ce qui est composé ne peut revenir complètement sur lui-même ; une partie reviendra bien sur une autre partie, comme lorsque nous plions une feuille en deux, mais jamais le tout ne reviendra sur le tout. — L'exemple est frappant ; mais il l'est trop, pour ne pas exciter quelque défiance. Reconnaissons d'abord que la preuve est sans réplique, si par la *réflexion* on entend ici une espèce de connaissance. Nous avons vu, en effet, que tout acte de connaissance, réflexion ou autre, est essentiellement simple et implique la simplicité de l'âme. Mais il n'en est pas de même de la réflexion considérée comme telle, comme un simple réfléchissement. Il semble, au contraire, qu'une

chose peut revenir complètement. sur elle-même, en ce sens qu'elle peut recevoir précisément la même action qu'elle a exercée : ainsi un flambeau au centre d'un miroir sphérique recevrait toute la lumière qu'il a émise. Le sujet qui se connaît en réfléchissant sur lui-même est nécessairement simple; mais on ne voit pas ce que la réflexion elle-même ajoute à la valeur de l'argument tiré de l'acte de connaissance.

735. **La simplicité de l'âme et celle du point mathématique.** — Un dernier mot pour expliquer la simplicité de l'âme. Elle ne se confond pas avec celle du point mathématique. La simplicité du point se rapporte uniquement à la quantité, elle est de l'ordre de la quantité, elle est le principe des lignes, des surfaces et des volumes : l'autre se rapporte à l'être même et exclut toute division soit de *quantité*, soit de substance ou d'*essence*. C'est pourquoi le point mathématique, si tant est qu'il soit donné en réalité, peut être regardé comme touchant une surface ou tangent à cette surface, comme engendrant des lignes et des figures ; mais de l'âme, on ne peut dire rien de tel : elle est intangible comme elle est indivisible ; elle habite le corps sans être touchée, limitée, contenue par lui.

736. **Objections.** — 1° D'après les scolastiques eux-mêmes, le principe et le sujet de la connaissance sensible est quelque chose de composé et non pas de simple, savoir l'organe animé. On est donc mal fondé à regarder la connaissance, du moins la connaissance sensible, comme simple et impliquant une âme indivisible.

Rép. — L'organe animé n'est qu'un principe secondaire de la connaissance. Le principe formel, c'est l'âme ou plutôt le sens qui anime l'organe. Il est nécessairement simple, étant donné la simplicité de la sensation, comme de toute autre connaissance. On sent avec plus ou moins d'intensité ; mais on ne sent pas à demi ni à deux. Nous reviendrons sur ce sujet en traitant de la sensation.

2° Une âme simple est inintelligible. En tous cas l'idée

que nous avons de l'âme est toute négative puisque, par l'âme, nous entendons ce qui est incorporel, inétendu.

Rép. — L'âme n'est pas une réalité qui tombe sous l'imagination ; mais il suffit qu'elle soit un objet de concept. Or notre conceptde l'âme, quoique imparfait, est très net ; il est à la fois positif et négatif. Nous concevons l'âme comme un premier principe de sensation et de vie qui n'a rien de commun avec la matière et l'étendue. Ces dernières conditions, il est vrai, sont négatives ; mais les premières sont très positives. Au fond, la notion de l'âme et de la simplicité est plus claire que celle du corps et de l'étendue ; et la preuve en est qu'on a essayé d'expliquer la seconde par la première.

3° Une substance simple ne peut remplir un lieu, qui est étendu ; encore moins peut-elle le contenir. Or l'âme remplit le lieu où est le corps et le contient, en quelque sorte, puisque le corps vivant ne peut sortir de l'âme qui l'anime intégralement.

Rép. — L'âme n'occupe pas le lieu par elle-même ou son essence, mais seulement par le corps qu'elle anime. Le corps seul est divisible et mesure le lieu partie à partie.

4° L'âme touche le corps, puisqu'elle le meut et qu'on ne peut mouvoir un corps que par le contact. Mais ce contact du corps par l'âme implique l'étendue de l'âme.

Rép. — On a dit que ce contact est *virtuel*, c'est-à-dire qu'il ne consiste pas dans une application proprement dite ou un rapport de dimensions et de parties (*contactus quantitatis*). L'âme applique son essence même à tout le corps, c'est-à-dire qu'elle lui donne d'être ce qu'il est; elle applique ensuite les facultés à leur objet et donne leur activité à tous les organes : elle voit par les yeux, elle entend par les oreilles, elle meut par les nerfs et les muscles, etc., etc.

5° En se fondant sur des expériences récentes, les empiristes nous opposent les raisons suivantes. Comment se fait-il, si le moi pensant est indivisible et permanent, que la personnalité s'altère, comme il arrive chez certains

sujets malades ou hypnotisés? On les voit oublier toute leur vie antérieure et jouer un nouveau personnage ou même plusieurs personnages ; ils changent si bien de nom et de sentiments qu'il n'y a plus rien de commun entre leur état présent et les états antérieurs, du moins dans leur conscience et leur raison. Ces *maladies de la personnalité*, comme on les a nommées, ne sont-elles pas une preuve que le moi, au fond, n'est qu'un phénomène et un accident, un mode, une collection d'états de conscience, ou de souvenirs, une harmonie peut-être, mais qu'en tout cas il n'a rien de substantiel et de permanent comme l'enseignent les spiritualistes?

Rép. — Nous avons déjà rencontré cette objection en traitant du critérium de la conscience (v. n° 238). Le sujet conscient, la personne, le moi ne change point en lui-même alors même qu'il oublie tout ou partie de sa vie antérieure. Seulement le moi ne se connaît lui-même que par ses actes et ses états de conscience, et ceux-ci peuvent être dissociés, car leur souvenir dépend de l'exercice des facultés organiques et partant de l'état des organes. De là ces anomalies dans les manifestations de la personnalité. Elles prouvent bien que l'homme peut s'ignorer lui-même et devenir le jouet de mille illusions; mais elles ne prouvent point que la substance ait changé, et la personne avec elle. C'est bien toujours le même moi que le malade atteint sous divers actes et divers états, dont il ne voit plus l'enchaînement, mais qui sont toujours les modifications d'un même sujet.

6° Si l'âme n'est pas divisible dans l'étendue, du moins nous dit-on, elle est divisible dans ses qualités et ses forces; son action en effet, peut croître et décroître, et l'intensité de cette action se mesure. Il n'y a donc pas d'absurdité à soutenir que l'âme voie sa vie et son existence diminuer graduellement, avec son activité, jusqu'à extinction complète.

Rép. — Si les forces ou facultés de l'âme sont multiples, du moins son essence, qui est le premier principe de vie,

est simple et indivisible, et ceci nous suffit. Ensuite, même les forces de l'âme ou, pour mieux dire, les facultés, sont indivisibles, chacune en elle-même. Ainsi les facultés de voir, d'entendre, considérées dans l'âme, n'admettent pas de degrés ni d'autre mesure ; elle ne sont mesurables en quelque manière que par l'élément organique qui leur est associé. C'est ce qui nous donne l'illusion d'une vie et même d'une âme graduelle, croissante et décroissante, à la façon de la lumière et des autres qualités des corps.

CHAPITRE XLIV

DE LA SPIRITUALITÉ ET DE L'IMMORTALITÉ DE L'AME

Il ne suffit pas d'établir la distinction de l'âme humaine d'avec le corps, sa substantialité et sa simplicité ; car tous ces caractères appartiennent aux âmes inférieures, ils ne sont point le privilège de la nôtre. Mais il en va autrement de la spiritualité et de l'immortalité, qui en est la suite. C'est par là que l'homme se distingue entre toutes les créatures sensibles. Nous établirons donc la thèse suivante :

THÈSE. — *A cause de sa nature intellectuelle, l'âme humaine est immatérielle et subsistante, c'est-à-dire spirituelle — et immortelle — à la différence des âmes des animaux. — Elle diffère donc essentiellement de celles-ci, sans se confondre cependant, même après sa mort, avec les purs esprits. — Elle se distingue de l'homme et de toute la personne comme la forme ou la partie principale se distingue du composé.*

737. **L'âme humaine est spirituelle.** — Nous ne prétendons pas établir la spiritualité de l'âme autrement que sur sa nature intellectuelle. Il est vrai que plusieurs philosophes (1), à la suite de Descartes, ont pensé que la spiritualité de l'âme résultait de sa simplicité ; mais il n'en est rien Les scolastiques ont toujours choisi des preuves plus so-

(1) Par exemple Balmès, qui regarde l'âme des bêtes comme une substance complète et créée, et incline à lui accorder l'immortalité.

lides, qui, pour n'être que suffisantes, sont par là même invincibles et n'entraînent aucune conséquence fâcheuse.

738. **Vraie notion de l'esprit.** — Rappelons d'abord la vraie notion de l'*esprit*. L'esprit est l'opposé de la matière, et on doit le concevoir comme une substance qui peut agir et par conséquent exister indépendamment d'elle ; car l'acte et l'existence se répondent. Il est possible que l'esprit entre en communication intime avec le corps ; mais, malgré l'intimité de cette union et de ce commerce, il faut que l'esprit, pour demeurer tel, c'est-à-dire immatériel, exerce des actes qui lui soient propres et indépendants par eux-mêmes de tout organisme, de toute matière par conséquent. C'est pourquoi, si nous voulons établir la spiritualité de l'âme, nous devons démontrer qu'elle est susceptible de ces actes essentiellement indépendants et supérieurs. Or ces actes sont donnés, ils existent : ce sont les actes intellectuels. Bref, l'intelligence est immatérielle.

739. **L'intelligence est immatérielle.** — Il suffit pour s'en convaincre, de considérer quel est l'*objet* de l'intelligence et la *manière* dont elle s'applique à tout ce qu'elle connaît. L'objet propre et direct de l'intelligence, c'est l'universel, c'est l'abstrait ; ce sont les généralités, les genres, les espèces. Or, ces objets sont immatériels en eux-mêmes, ils ne sont pas circonscrits dans le temps ni dans l'espace : *Universalia sunt ubique et semper*. Les universaux, en effet, ne sont impliqués par eux-mêmes dans aucun temps, dans aucun lieu ; ils sont permanents, immobiles, incorruptibles, ils composent ce monde intelligible et absolu des essences que Platon opposait au monde sensible et contingent, toujours en mouvement, toujours en voie de devenir, auquel se bornait déjà, comme elle devait s'y borner toujours, l'attention des sensualistes.

Remarquons ensuite que c'est toujours par l'abstrait, par l'idée générale, que l'âme intelligente s'applique à tous les objets particuliers qui tombent sous sa connaissance. C'est par l'idée qu'elle s'élève jusqu'aux esprits purs et

jusqu'à Dieu même ; c'est par l'idée aussi qu'elle connaît les corps : mais soit qu'elle monte, soit qu'elle descende, elle se tient toujours au-dessus de la matière, elle s'affranchit toujours de ses limites et de ses conditions. Quand elle s'élève jusqu'à Dieu, cela est évident ; de même aussi quand elle considère ces réalités supérieures qu'on appelle l'ordre, la beauté, la justice, la vertu, le devoir, la moralité. Tous ces objets sont immatériels en eux-mêmes, bien qu'il leur appartienne de se manifester sans cesse dans le monde visible et de le régler.

Mais alors même que l'intelligence s'applique à l'étude des choses sensibles, telles que les minéraux ou les plantes, elle le fait d'une manière digne d'elle, c'est-à-dire en considérant dans ces êtres sensibles les généralités, les espèces, les genres, les classes, les natures, les propriétés communes, toutes choses qui ne tombent pas par elles-mêmes sous le sens et dont la connaissance constitue la science. Le langage, cet instrument général de toutes nos connaissances, témoigne admirablement de cette vérité ; car tous les termes qui le composent sont nécessairement généraux. L'intelligence est donc immatérielle en tout et partout ; l'immatérialité est la condition essentielle de son existence, de son exercice, de son activité.

740. **De même la volonté raisonnable.** — De semblables considérations prouveraient que la volonté raisonnable est immatérielle ; car le vouloir répond au connaître ; et de même que nous pouvons connaître des réalités supérieures et immatérielles, Dieu, le vrai, le bien, le devoir, de même aussi nous pouvons les aimer. Nous arrivons ainsi de plusieurs manières à la même conclusion : l'âme humaine est douée d'une activité immatérielle ; elle est donc immatérielle elle-même, c'est-à-dire un esprit (1).

(1) On peut trouver un argument puissant en faveur de la spiritualité de l'âme humaine dans le développement intellectuel et moral dont se sont montrés susceptibles les enfants les plus disgraciés quant aux sens : une Laura Bridgmann (v. DUILHÉ DE SAINT-PROJET, *Apologie*

741. **Impossibilité d'une matière pensante.** — Au cours de ces considérations, nous avons dû contredire Locke, qui a révoqué en doute l'impossibilité d'une matière pensante. Son opinion induit à professer le scepticisme sur le fond de toutes choses, et en particulier à confondre la matière et l'esprit, à nier l'immortalité de l'âme ou à n'en faire qu'un objet de foi, alors qu'elle est également une vérité de raison. Pour le réfuter, dissipons d'abord ce qu'il y a d'équivoque dans le mot de *pensée*. Ce mot, en effet, peut signifier : 1° toutes sortes de modifications de l'âme, soit de l'ordre sensible, soit de l'ordre intellectuel; — 2° ou bien seulement les actes de connaissance intellectuelle, comme le fait Pascal, quand il élève l'homme au-dessus de toute la création par cela seul qu'il est un être pensant. Or, si Locke et les autres sensualistes prétendent qu'une matière ou un corps peut penser de cette manière supérieure, nous leur opposerons les raisons précédentes, qui sont absolument péremptoires : nous avons vu, en effet, que l'objet de la pensée intelligente et abstraite est absolument immatériel. Et si par la pensée ils entendent seulement les sensations, nous accordons que la matière, ou plutôt que le corps, peut y coopérer, puisque nous sentons par des organes, et qu'il est vrai de dire que les organes animés sentent ; mais nous maintiendrons que le principe formel de la sensation, ou le sens, est distinct de la matière, comme l'âme elle-même.

742. **Conséquences de l'opinion de Locke.** — Pour soutenir la possibilité d'une matière pensante, les sensualistes n'hésitent pas devant les pires conséquences. Ils préten-

scientifique), une Hellen Keller (v. sa vie, par GLÉNA, avec préface d'E. Naville, Genève, Cherbuliez, Acad. des sciences mor., 1895, I, p. 646) une Marie Heurtin (v. Arnould, *Une âme en prison*, *Pensée contemp.*, 1re année, nov. 1903. L'éducation d'une sourde-muette-aveugle). Comment ces enfants auraient-elles pu s'élever si haut dans l'ordre intellectuel et moral, si la sensation était la cause unique et la mesure de la pensée? (Voir aussi, n° 807, note.)

dent successivement que l'intelligence ne diffère pas de la sensation, et que celle-ci n'est pas simple, mais divisible; plusieurs descendent même jusqu'au matérialisme le plus complet et regardent la sensation comme le résultat d'un pur mécanisme. — Mais toutes ces prétentions que nous rencontrerons plus tard et que nous ruinerons en détail, sont déjà détruites par cela seul que la sensation est indivisible en elle-même, c'est-à-dire dans l'acte de sentir, indivisible aussi dans son premier principe, qui est l'âme, et dans son principe formel, qui est le sens : on sent ou l'on ne sent pas ; on ne sent pas à deux ni à demi. Seuls, les objets, les causes, les conditions et l'organe de la sensation sont divisibles (1).

743. **Objections.** — 1° On nous oppose d'abord que l'âme est la forme du corps, et que, la forme d'un corps, d'une matière, c'est-à-dire une de ses causes intrinsèques, ne peut être que matérielle.

Rép. — Nous répondons que, parmi les formes ou principes substantiels des corps, il en est dont l'activité n'est pas limitée, contenue par le corps, et que ces formes ne méritent pas le nom de matérielles.

2° Les sensualistes se plaisent à montrer que l'âme humaine dépend étroitement du corps et des organes, même dans son activité la plus haute et en apparence la mieux affranchie des sens. Le moindre malaise nous enlève parfois la liberté de penser ou change complètement le cours de nos réflexions ; le raisonnement, la sagesse, le génie lui-même sont bien souvent à la merci d'une impression ou d'une sensation, qui les paralyse, les suspend, ou bien, au contraire, leur donne toute leur activité et leur éclat.

Rép. — Cette dépendance de l'intelligence par rapport aux sens est indirecte ; les facultés intellectuelles

(1) C'est ce qui explique, jusqu'à un certain point, que la sensation soit qualifiée d'*extensive*, d'*étendue*, par plusieurs scolastiques contemporains. (V. ce qui est dit de la sensation, chap. XLVIII.)

741. **Impossibilité d'une matière pensante.** — Au cours de ces considérations, nous avons dû contredire Locke, qui a révoqué en doute l'impossibilité d'une matière pensante. Son opinion induit à professer le scepticisme sur le fond de toutes choses, et en particulier à confondre la matière et l'esprit, à nier l'immortalité de l'âme ou à n'en faire qu'un objet de foi, alors qu'elle est également une vérité de raison. Pour le réfuter, dissipons d'abord ce qu'il y a d'équivoque dans le mot de *pensée*. Ce mot, en effet, peut signifier : 1° toutes sortes de modifications de l'âme, soit de l'ordre sensible, soit de l'ordre intellectuel; — 2° ou bien seulement les actes de connaissance intellectuelle, comme le fait Pascal, quand il élève l'homme au-dessus de toute la création par cela seul qu'il est un être pensant. Or, si Locke et les autres sensualistes prétendent qu'une matière ou un corps peut penser de cette manière supérieure, nous leur opposerons les raisons précédentes, qui sont absolument péremptoires : nous avons vu, en effet, que l'objet de la pensée intelligente et abstraite est absolument immatériel. Et si par la pensée ils entendent seulement les sensations, nous accordons que la matière, ou plutôt que le corps, peut y coopérer, puisque nous sentons par des organes, et qu'il est vrai de dire que les organes animés sentent ; mais nous maintiendrons que le principe formel de la sensation, ou le sens, est distinct de la matière, comme l'âme elle-même.

742. **Conséquences de l'opinion de Locke.** — Pour soutenir la possibilité d'une matière pensante, les sensualistes n'hésitent pas devant les pires conséquences. Ils préten-

scientifique), une Hellen Keller (v. sa vie, par GLÉNA, avec préface d'E. Naville, Genève, Cherbuliez, Acad. des sciences mor., 1895, I, p. 646) une Marie Heurtin (v. Arnould, *Une âme en prison*, *Pensée contemp.*, 1re année, nov. 1903. L'éducation d'une sourde-muette-aveugle). Comment ces enfants auraient-elles pu s'élever si haut dans l'ordre intellectuel et moral, si la sensation était la cause unique et la mesure de la pensée? (Voir aussi, n° 807, note.)

dent successivement que l'intelligence ne diffère pas de la sensation, et que celle-ci n'est pas simple, mais divisible; plusieurs descendent même jusqu'au matérialisme le plus complet et regardent la sensation comme le résultat d'un pur mécanisme. — Mais toutes ces prétentions que nous rencontrerons plus tard et que nous ruinerons en détail, sont déjà détruites par cela seul que la sensation est indivisible en elle-même, c'est-à-dire dans l'acte de sentir, indivisible aussi dans son premier principe, qui est l'âme, et dans son principe formel, qui est le sens : on sent ou l'on ne sent pas ; on ne sent pas à deux ni à demi. Seuls, les objets, les causes, les conditions et l'organe de la sensation sont divisibles (1).

743. **Objections.** — 1° On nous oppose d'abord que l'âme est la forme du corps, et que, la forme d'un corps, d'une matière, c'est-à-dire une de ses causes intrinsèques, ne peut être que matérielle.

Rép. — Nous répondons que, parmi les formes ou principes substantiels des corps, il en est dont l'activité n'est pas limitée, contenue par le corps, et que ces formes ne méritent pas le nom de matérielles.

2° Les sensualistes se plaisent à montrer que l'âme humaine dépend étroitement du corps et des organes, même dans son activité la plus haute et en apparence la mieux affranchie des sens. Le moindre malaise nous enlève parfois la liberté de penser ou change complètement le cours de nos réflexions ; le raisonnement, la sagesse, le génie lui-même sont bien souvent à la merci d'une impression ou d'une sensation, qui les paralyse, les suspend, ou bien, au contraire, leur donne toute leur activité et leur éclat.

Rép. — Cette dépendance de l'intelligence par rapport aux sens est indirecte ; les facultés intellectuelles

(1) C'est ce qui explique, jusqu'à un certain point, que la sensation soit qualifiée d'*extensive*, d'*étendue*, par plusieurs scolastiques contemporains. (V. ce qui est dit de la sensation, chap. XLVIII.)

n'en sont pas moins inorganiques. Il serait d'ailleurs facile de montrer que la perfection ou la vivacité de la sensation nuit parfois à l'intelligence plus encore qu'elle ne lui sert, et que l'esprit peut triompher dans un corps débile, alors qu'il succombe dans un corps robuste et parfaitement doué au point de vue de la sensibilité. Ces vérités apparaîtront mieux par la suite, lorsque nous établirons, avec tous les détails nécessaires, la distinction et les rapports des sens et de l'intelligence.

3° Pour nous persuader que la matière est capable de penser, on insiste avec complaisance sur les transformations et les propriétés merveilleuses dont la matière est susceptible ; on nous fait remarquer, par ex., comment elle peut entrer dans la plante, dans la fleur, dans un corps plein de vie et concourir ainsi à tous les phénomènes de la végétation, de la sensation et même de la pensée.

Rép. La matière, alors même qu'elle entre dans les organismes supérieurs, n'est jamais qu'un élément, un principe passif, mis en œuvre par des forces supérieures ; elle n'est jamais par elle-même un principe actif. D'ailleurs, fût-elle un principe actif, elle ne suffirait pas pour cela à tout expliquer ; car un principe de végétation ne devient jamais un principe de sensation, ni un principe de sensation un principe d'intelligence. Entre ces deux derniers principes surtout, il y a une disproportion absolue, étant données, comme nous l'avons vu, les différences extrêmes de leurs objets respectifs.

4° En définitive les spiritualistes ne refusent d'admettre une matière pensante, que parce qu'elle est incompréhensible. Mais il y a bien d'autres faits qu'il faut admettre ou supposer sans les comprendre : par ex. l'attraction universelle et la présence de l'éther dans les espaces cosmiques et dans les interstices moléculaires.

Rép. — Une matière pensante n'est pas seulement une chose difficile à comprendre ou même incompréhensible : c'est une chose absurde ; de même qu'il est absurde que le composé soit simple, et le cercle carré.

744. **L'âme humaine est immortelle.** — Cette seconde affirmation repose sur la précédente. Avant de l'établir, remarquons d'abord qu'il y a une immortalité *de nature* et une *immortalité de fait :* de nature, si l'être immortel échappe par son essence même et par ses opérations propres aux lois de la corruption et de la mort ; de fait, si cette permanence dans la vie est conservée à l'être vivant par la Providence, conformément ou contrairement à sa nature. Car on peut supposer le cas où l'immortalité est un pur don de la bonté de Dieu : ainsi l'immortalité du corps humain.

Or nous affirmons l'immortalité de l'âme dans toutes les conditions et de toutes les manières. Elle est immortelle parce qu'elle ne donne pas de prise à la mort, et parce que Dieu ne l'anéantira point. Fût-elle sujette à la mort que Dieu la conserverait encore par une action positive : c'est là du moins ce qui résulte des lois morales qui nous sont connues et abstraction faite de toute révélation.

745. **L'âme est immortelle de sa nature.** — L'âme humaine est immortelle de sa nature, si la mort et la corruption ne peuvent l'atteindre en elle-même ni par la destruction du corps dont elle est la forme. Or l'âme échappe de ces deux manières à la mort :

1° La mort ne peut atteindre l'âme directement. Qu'est-ce, en effet, que la mort et qu'est-ce que l'âme? La mort est une corruption, une dissolution ; elle résulte de la division des parties ou de la destruction des organes qui composent le corps ; elle est la conclusion nécessaire de ces luttes incessantes et souvent douloureuses d'un organisme avec lui-même et avec le dehors. Arrive un moment fatal où l'unité est rompue : c'est une blessure faite au cœur ; c'est un coup non moins funeste qui pénètre le cerveau ou déchire d'autres organes essentiels ; ou bien encore c'est un affaiblissement graduel de tous les membres et de tous les organes, d'où résulte une dissolution lente non moins irrémédiable que l'autre.

Mais rien de tel ne peut atteindre l'âme, simple dans son essence et partant incorruptible. Et qu'on ne nous objecte pas ici les luttes intimes et quelquefois sans trêve dont l'âme est le théâtre. Il est vrai que, sans parler des passions, les volontés de l'homme luttent contre ses volontés, ses désirs contre ses désirs : que de fois il veut et ne veut pas ! Il triomphe de tout excepté de lui-même. Mais toutes ces luttes souvent héroïques, dont la conscience est peut-être le seul témoin, ne sont pas des oppositions de partie à partie, d'un élément à un autre ; ce sont des oppositions d'actes ou tout au plus de facultés : la substance de l'âme reste simple.

Pour les mêmes raisons, l'âme ne peut se détruire elle-même, se priver de la vie qu'elle a reçue ; car, en elle il n'y a pas de partie qui puisse rompre avec les autres, s'en séparer ou les dissoudre ; elle ne peut que détruire le corps qui est divisible et corruptible. C'est l'âme qui tue le corps; mais qui tuera l'âme? L'âme échappe donc aux atteintes directes de la mort.

2° La mort ne peut l'atteindre non plus indirectement, en détruisant le corps dont elle est la forme. L'âme humaine, en effet, est spirituelle, ainsi que nous l'avons vu ; ses opérations propres sont immatérielles ; elle a par conséquent une existence et une vie essentiellement indépendantes des organes et du corps. Ce n'est pas avec les yeux du corps ni avec l'imagination que nous connaissons le vrai Dieu, la vérité, la justice, la vertu et le devoir ; tous ces biens excellents et absolus, parmi lesquels l'âme supérieure doit habiter et se complaire, sont incorporels et c'est à l'esprit seul qu'ils se révèlent. La destruction des organes corporels n'entraîne donc point de sa nature la perte de cette connaissance ni de la vie et de l'amour qui lui correspondent. La mort n'a aucune prise sur l'âme. Dieu seul, qui l'a créée, pourrait l'anéantir (1).

(1) Cf. S. Th. Ia, q. 75, a. 6.

746. L'âme humaine est immortelle de fait. — 1° Mais pourquoi supposer ici l'anéantissement? Tout se transforme sans cesse dans la nature, mais rien n'est anéanti, autant que nous puissions en juger. Si le Créateur conserve ses moindres œuvres avec un soin si jaloux, pourquoi détruirait-il ses œuvres les plus parfaites?

2° Ensuite Dieu a créé l'homme pour le bonheur, comme le témoigne le désir naturel et invincible que nous en avons. Mais il faut bien nous accorder que le vrai bonheur implique l'immortalité de l'âme (1).

En outre, il serait injuste qu'il n'y eût pas, après celle-ci, une vie ultérieure, où la justice sera parfaitement rendue, où la vertu sera reconnue et récompensée et le vice découvert et puni. Ce n'est pas que le mérite soit toujours ici-bas frustré de sa récompense : la vertu est douce d'ordinaire à ceux qui la pratiquent et le méchant est puni par là où il a péché. Mais l'écart qui existe entre les faits et le droit est encore si énorme, qu'il est nécessaire de supposer que les grands jours de la justice divine ne sont pas venus.

4° Enfin tel est le sentiment général, telle est la croyance universelle des peuples, dont les écrivains et les poètes spiritualistes de tous les temps ont magnifiquement traduit les espérances (2). Le matérialisme n'est qu'un mal particulier, qui sévit parmi les quelques philosophes dont le jugement est faussé par l'esprit de système. Même les peuples qui ont regardé l'âme comme un corps subtil, une ombre ou un souffle qui s'exhalait à la mort, ont cru à sa survivance et, par là même, à son immortalité. Car, s'il est accordé que l'âme survit au corps, il n'y a plus de raison suffisante qui puisse faire douter de son existence indéfinie.

747. **Discussion des preuves morales.** — Telles sont les

(1) Cf. S. Th. *Cg.* liv. II, cp. 79.
(2) V. par ex. Cicéron, *Tuscul.*, liv. I, cp. 13.

principales preuves de l'immortalité de l'âme, dont plusieurs sont susceptibles des plus beaux développements. Celles qui sont tirées de l'ordre moral ne sont pas moins rigoureuses que les autres.

1° Telle est d'abord la preuve tirée du désir naturel et invincible d'un bonheur sans fin. Sans doute beaucoup de nos désirs sont vains : combien d'hommes désirent la santé, les richesses, les honneurs, qui mourront après avoir vu toutes leurs espérances trompées ! Mais ces biens sont particuliers et des moyens de bonheur, plutôt que le bonheur lui-même ; objets surtout de convoitise, ils ne sont jamais que l'objet indirect et électif du désir et non l'objet essentiel et naturel. Il en va tout autrement du bonheur : l'homme le désire naturellement et nécessairement. C'est pourquoi il ne tient pas au Créateur qu'il en soit privé éternellement.

On ne peut nous objecter davantage que les êtres inférieurs manquent souvent la fin pour laquelle ils semblaient créés et qu'ils paraissaient même désirer. Que d'êtres vivants périssent sans avoir vécu ! Que de plantes se dessèchent avant d'avoir fleuri et fructifié ! On a souvent insisté sur cette prodigalité de la nature, qui étouffe les germes à peine formés, multipliant les avortements et les morts prématurées en vue de la survivance de quelques individus privilégiés. — Mais on peut répondre qu'avec ceux-ci l'espèce atteint toujours sa fin, et que cela suffit, lorsque chaque individu, dépourvu de valeur morale, ne peut être une fin en soi. La tendance des créatures inférieures vers une fin dernière, est sans connaissance de cette fin elle-même. Ainsi l'animal recherche toujours ce qui l'attire et fuit ce qui le fait souffrir, mais sans savoir pourquoi ; il désire à chaque instant, pour ainsi dire, la conservation de sa vie, mais sans désirer l'immortalité, qu'il ne connaît même pas ; il poursuit inconsciemment une fin ultérieure, en courant d'un bien particulier à l'autre, mais en réalité, il ne désire aucune fin dernière considérée comme telle : on ne peut donc s'étonner que sa destinée soit éphémère. Aucune comparaison ne peut être établie entre lui et l'âme immortelle.

2° L'argument tiré de la justice de Dieu n'est pas non plus sans efficacité. On objecte que Dieu ne doit rien à sa créature. Sans doute; mais, la création étant supposée, Dieu se doit à lui-même de récompenser la vertu, de punir le vice, et de ne pas démentir ce désir de l'immortalité qu'il a mis au fond de tous les cœurs. On a prétendu que le témoignage d'une bonne conscience est une récompense suffisante. Mais il est facile de voir que ce témoignage, pas plus que le remords, ne se mesure exactement sur la valeur morale de la conduite. D'ailleurs, si l'homme de bien pouvait borner habituellement ses désirs à cette satisfaction, Dieu se devrait encore à lui-même de donner à sa créature une récompense plus réelle et plus durable.

Mais au moins, nous dit-on, si le témoignage d'une bonne conscience n'est pas une récompense suffisante de la vertu, le remords doit être un châtiment suffisant infligé au vice ; on peut donc supposer que l'âme du méchant est anéantie, après sa misérable vie, d'autant mieux que les peines éternelles semblent incompatibles avec la miséricorde de Dieu (1). — Ces questions redoutables appartiennent à la religion plutôt qu'à la philosophie. Mais si la raison humaine voit des difficultés à admettre sur ces points l'enseignement de l'Eglise, elle en verra de bien plus grandes à le rejeter. A toute vie, comme à tout raisonnement, il faut une conclusion ; et, si cette conclusion est mauvaise, elle est irréparable. Dieu, qui est le bien subsistant et absolu, ne peut être subordonné au mal. Plutôt que de le diminuer et de l'éteindre par cette subordination, il se détruirait lui-même. Si le mal subsiste sans fin, ce sera pour sa défaite, éternelle comme son obstination.

3° Nous ne sacrifierons pas non plus l'argument tiré

(1) Cette opinion, qui porte le nom de *conditionnalisme*, a été soutenue par des philosophes et des théologiens protestants (Renouvier, Lambert, etc.)

du consentement des peuples. Il est vrai que ce consentement ne peut servir de preuve en matière scientifique ; mais il s'agit ici d'une vérité morale non moins que d'une vérité scientifique : elle s'établit par des raisons simples et accessibles à tous, aussi bien que par des raisonnements philosophiques. Il est vrai également que le consentement des peuples souffre des exceptions ; mais elles ne portent que sur des individualités et non sur des peuples entiers. Attendons, pour douter de cet argument, qu'un peuple de matérialistes et d'athées se soit levé, dont la civilisation, si tant est qu'il en ait quelqu'une, ne soit pas la pire des barbaries.

748. **Discussion des preuves métaphysiques.** — 1° On objecte de nouveau que la vie de l'âme paraît être indissolublement liée à celle du corps. Si le corps s'affaiblit, l'âme s'affaiblit d'autant, pour ainsi dire ; les facultés intellectuelles s'amortissent à mesure que s'émoussent les sens extérieurs et intérieurs. Il est constant que l'âme semble s'éteindre graduellement avec la vie sensible; lorsque l'imagination se glace et que la mémoire s'obscurcit. l'intelligence s'arrête et sa vie est suspendue. Comment donc pourrait-elle survivre à la destruction des organes qui lui sont indispensables et par lesquels s'exercent toutes les facultés sensibles?

Nous répondrons toujours que ces faits prouvent seulement l'union étroite de l'âme et du corps ; mais leur distinction et leur opposition n'éclatent pas moins que leur dépendance réciproque, et l'on voit souvent une âme forte dans un corps débile, une intelligence supérieure servie par des sens imparfaits. Malgré le concours que les sens internes prêtent à toutes les opérations intellectuelles dans la vie présente, celles-ci trouvent dans l'exercice des sens une condition plutôt qu'une cause de leur activité; en tout cas, elles n'y trouvent pas leur mesure. Et c'est pourquoi nous voyons l'homme supérieur et moral, qui est dans chaque individu, se développer indéfiniment,

alors que l'homme physique est déjà parvenu depuis longtemps à sa maturité et éprouve même les premières atteintes de la décadence.

Ces considérations nous expliquent déjà comment l'âme, au moment de la mort, reprend possession d'elle-même, dans la mesure où elle en avait été privée par les infirmités du corps et le désordre des organes, et poursuit le cours de sa vie intellectuelle. Nous reviendrons d'ailleurs sur cette vie de l'âme séparée (chap. LVII).

2° On nous oppose ensuite que l'âme est individualisée par le corps : telle est du moins la doctrine de S. Thomas. Il semble donc qu'elle doive cesser d'exister distinctement après la destruction du corps — Mais cette objection n'est qu'une subtilité. L'âme est individualisée par le corps, c'est-à-dire qu'elle est telle, parce qu'elle est destinée à tel corps ; mais il serait absurde de considérer l'âme comme une généralité que le corps détermine ; l'âme est déterminée et partant individuelle comme âme ; mais elle est incomplète sans le corps et ne forme qu'avec lui un individu complet ou une personne proprement dite.

749. **L'âme humaine et l'âme de l'animal.** — Il est facile maintenant de déterminer la ressemblance et les différences de l'âme humaine comparée avec les âmes inférieures et avec les purs esprits, qui lui sont supérieurs. D'abord il est évident que l'âme de l'animal est, comme l'âme humaine, un premier principe de vie, et que partant elle est simple ; mais comme, d'autre part, les opérations de cette âme sont toutes sensibles et organiques, il s'ensuit qu'elle n'a pas de vie et d'existence indépendantes : en un mot elle n'est pas spirituelle (v. n° 708). Elle meurt donc ou plutôt elle disparaît avec le corps. Ainsi disparaît, pour ainsi dire, la forme d'une statue de bronze soumise de nouveau à la fusion. Seule l'âme humaine subsiste comme le bien absolu qu'elle découvre et auquel elle s'attache.

Ce privilège si grand de l'immortalité accuse une profonde différence dans les natures. La réduire à quelque faculté supérieure, à la raison par exemple, sans rien supposer au delà, ce serait commettre la plus grave méprise. Sans doute la différence de l'homme et de la bête est marquée au dehors en définitive par la seule raison ; mais cette faculté qui nous distingue, avec les privilèges qu'elle implique, suppose une essence particulière, origine de toutes les différences et de tous les privilèges. Si l'homme diffère de la bête, c'est surtout par le fond même de son être et de sa substance, par son âme même qui est esprit.

750. **L'âme humaine et le pur esprit.** — Maintenant, si nous élevons les yeux au-dessus de l'âme, nous trouvons les purs esprits, avec lesquels Origène et les néo-platoniciens l'ont confondue. Mais l'âme n'est pas un pur esprit lié accidentellement à un corps pour expier une faute commise dans une prétendue vie antérieure ; elle est la forme du corps, c'est-à-dire qu'elle est destinée par sa nature même à animer un corps, à se servir d'organes et à comprendre, après avoir été excitée et informée par les sens. Telle n'est point la condition des purs esprits. L'âme est intelligente, à leur image ; mais il y a divers degrés dans l'intelligence, de même qu'il y a divers degrés dans la sensibilité; et l'homme, laissé à ses forces naturelles, s'arrête au plus bas degré, celui qui confine à la sensation : devant lui, s'étend le monde des esprits, une science infinie, un océan sans borne, dont les rivages seuls lui sont connus.

751. **L'âme humaine et la personne.** — Il nous reste à préciser les relations de l'âme avec l'homme ou la personne. Peut-on dire en toute vérité que l'homme est son âme, que l'âme est la personne humaine, que l'âme et le moi ne font rigoureusement qu'un? — Non ; car l'âme n'est pas le principe unique de toutes les opérations que l'homme accomplit. Parmi ces opérations, en effet, il en est de sensibles, dont le principe immédiat n'est pas l'âme

ni le corps seuls, mais le composé : c'est l'homme, et non l'âme, qui voit, qui entend, qui se passionne pour le bien ou pour le mal ; l'âme n'est donc pas l'homme ni la personne, mais seulement leur meilleure partie. Si l'opinion de Platon et des spiritualistes modernes qui ont plus ou moins reproduit sa doctrine était vraie, à savoir que l'âme est le principe actif et unique de toutes nos opérations sensibles et intellectuelles et que le corps n'est qu'un simple instrument, il serait vrai de dire que le moi ou la personne c'est l'âme même et que l'homme n'est en définitive, selon la définition de Bonald, qu'*une intelligence servie par des organes*. Mais l'union de l'âme et du corps est autrement intime ; elle l'est à ce point qu'ils se réunissent en un seul principe des opérations sensibles et deviennent un même composé. Nous le démontrerons par la suite. Mais déjà l'on voit que, s'il en est ainsi, l'âme n'est qu'une partie de l'homme et de la personne, elle ne suffit pas à les constituer ; et c'est parce qu'il est permis, dans le langage courant, de prendre la partie principale pour le tout, que l'on peut parler de l'âme, ou même seulement du moi conscient et de la conscience, comme s'ils étaient la personne même et l'homme tout entier (1)

(1) Cf. S. Th. Ia, q. 75, a. 4.

CHAPITRE XLV

DE L'ORIGINE DE L'AME

La question de l'origine de l'âme n'est pas moins importante que les précédentes, et, comme elle en dépend immédiatement, il convient de ne pas les séparer. L'origine, en effet, répond à la nature et à la destinée ; et puisque nous sommes fixés sur la nature et la destinée de l'âme humaine, c'est-à-dire sur sa spiritualité et son immortalité, il nous sera plus facile d'assigner son origine ou son mode de production. Après avoir établi les points essentiels de la doctrine, nous examinerons diverses opinions discutées entre spiritualistes et même entre scolastiques.

THÈSE. — *L'âme humaine ne préexiste pas au corps qu'elle anime ; — de plus son existence n'est pas due à l'acte générateur de la créature, mais à l'acte créateur de Dieu. — Cette seconde conclusion est particulièrement défavorable au transformisme.*

752. **L'âme humaine ne préexiste pas au corps.** — Ici nous nous trouvons en présence de deux sortes d'adversaires : les platoniciens et les panthéistes. Les premiers, estimant que l'union de l'âme avec le corps est accidentelle et se produit au détriment de l'âme plutôt qu'à son avantage, ont pensé qu'elle avait été condamnée à subir cette alliance par suite d'une sorte de châtiment. Créée à l'origine des choses, l'âme humaine aurait mené une vie toute

spirituelle, maintenant oubliée, mais qu'elle continuera après sa mort, si elle s'en rend digne. Sinon, elle sera soumise à de nouvelles incarnations. On voit se dérouler déjà tout le système de la métempsycose, emprunté à l'Orient et inspiré à Platon par Pythagore. Origène a partagé plus ou moins cette erreur et s'en est servi pour expliquer, d'une manière incorrecte, les récits de la Genèse, la chute originelle, les peines de l'enfer, etc.

Avec l'hypothèse platonicienne, il faut signaler celle des panthéistes, stoïciens et autres, d'après lesquels l'esprit humain est comme l'émanation de la divinité elle-même, une étincelle échappée du foyer divin, qui éclaire et vivifie l'univers. Les panthéistes modernes préfèrent se représenter l'âme comme un mode particulier de l'être fondamental ou même de cet être unique qui ferait le fond de toutes les existences. De cette erreur n'est pas éloignée celle d'Averroès. Il pense que l'intelligence qui nous permet d'abstraire est commune à tous les hommes et émane de l'intelligence première. Cette intelligence serait quelque chose d'analogue à la *raison impersonnelle* telle qu'elle a été proposée quelquefois par Cousin et autres éclectiques.

753. **Réfutation de l'hypothèse panthéiste.** — Or la première hypothèse est sujette à toutes les conséquences du panthéisme. Il faudra dire, par ex., que l'esprit divin tantôt ignore et tantôt connaît ; qu'avec nous il s'instruit, en considérant la nature, qui est son propre ouvrage ; qu'il se trompe si nous nous trompons, qu'il souffre violence quand une difficulté ou un mystère nous arrête, etc. Accepter ces conséquences et prétendre conserver la divinité, c'est s'en faire une idée bien grossière. C'est par des raisons de ce genre qui, pour être devenues vulgaires, n'ont pas cessé d'être démonstratives, que S. Augustin poursuivait les manichéens (1).

(1) *Epist.*, 166, n° 3.

Quant aux panthéistes modernes, ils ont beau recourir à de nouvelles subtilités, on ne peut scinder notre personnalité et notre esprit en deux, le fond et la forme, la substance et le mode, pour n'attribuer à Dieu que le fond et la substance et nous charger seuls de toutes les imperfections. On espère par là respecter Dieu sans abaisser l'homme au-dessous de lui. Etrange tentative ! La substance et le mode, l'essence et son activité ne font qu'un être réel, vivant et subsistant, premier principe de tous les actes exercés et le seul auteur à qui on doive finalement les imputer. Quoi qu'il fasse donc, le panthéisme charge toujours Dieu des imperfections et des crimes de l'homme, en même temps qu'il attribue injustement à l'homme les perfections de Dieu.

754. **Réfutation de l'hypothèse platonicienne.** — La seconde hypothèse, celle des platoniciens, ne se soutient pas davantage, étant donnée la vraie nature de l'âme, qui n'est point un pur esprit, mais une intelligence imparfaite, destinée à se servir d'un corps et de mille organes, à être avertie par les sens et à trouver dans les objets sensibles les éléments de ses connaissances. Dès lors pourquoi lui attribuer une existence antérieure à la vie présente? Cette préexistence ne répugne pas rigoureusement, il est vrai ; mais elle ne s'explique pas, elle est sans raison suffisante. L'âme étant une substance incomplète, qui, pour agir, a naturellement besoin du corps, ne doit être créée qu'au moment où le corps existe (1).

755. **A quel moment l'âme anime-t-elle le corps?** — Une question incidente, mais aussi importante que difficile, se pose maintenant : à quel moment précis l'âme humaine anime-t-elle le corps? Est-ce au premier instant de la conception, ou seulement quelques jours plus tard, lorsque l'embryon, devenu fœtus, a pris forme humaine et possède tous les organes nécessaires à l'exercice des facultés? Il

(1) Cf. S. Th. Ia, q. 118, a. 3 et q. 90, a. 4.

se produit ici entre les scolastiques un désaccord qui n'est pas sans gravité. S. Thomas, sans doute pour demeurer fidèle à la pensée d'Aristote et en s'inspirant de ce principe, savoir que la nature procède toujours de l'imparfait au parfait et que partant l'âme ne doit animer le corps qu'autant que celui-ci a été préalablement disposé, estime que l'embryon reçoit d'abord les formes inférieures de la vie, c'est-à-dire qu'il est animé d'abord d'une âme végétative, puis d'une âme sensitive, qui se substitue à l'autre comme plus parfaite, en attendant qu'elle soit remplacée à son tour par l'âme supérieure ou humaine, créée de Dieu (1). Cette opinion a prévalu longtemps parmi les scolastiques ; mais aujourd'hui elle est abandonnée par plusieurs d'entre eux (2). Voici leurs principales raisons :

756. **Raisons en faveur de l'animation immédiate.** — Puisque l'âme humaine a toutes les facultés des âmes inférieures, elle peut aussi bien qu'elles présider aux premiers actes de la vie embryonnaire ; de plus, comme cette vie rudimentaire doit se terminer à la vie la plus haute, il convient qu'elle soit exercée par le même premier principe. La vie intellectuelle de l'enfant ne commence qu'un temps notable après sa naissance ; jusque-là sa vie paraît être animale : personne cependant ne doute de la présence en lui de l'âme raisonnable. Pourquoi en douter auparavant? Quant à cette prédisposition qu'on exige du côté de la matière, on peut supposer qu'elle n'est pas nécessaire ou qu'elle est donnée suffisamment dès le moment de la conception : que savons-nous, en effet, de la nature de cette prédisposition et des limites dans lesquelles elle peut se rencontrer? Il paraît injuste de demander qu'un organisme rudimentaire soit déjà formé avant que l'âme humaine

(1) Ia, q. 118, a. 2, ad 2.

(2) Le card. Gonzalez l'abandonne sans hésiter ; les PP. Liberatore et Cornoldi continuent de la défendre ; le card. Zigliara refuse de prendre parti. Le Dr Frédault la combat longuement (*Anthropologie.*)

soit unie au corps ; car l'âme paraît nécessaire pour la formation de cet organisme, autant que cet organisme peut paraître nécessaire à la présence de l'âme. Les sciences expérimentales nous persuaderaient plutôt que c'est l'âme elle-même qui préside à la formation de ses propres organes ; elle se les construit, elle se les donne, au lieu de les recevoir tout formés par des forces inférieures et étrangères (1). Et puis comment ces forces inférieures pourraient-elles former un cerveau humain et d'autres organes sensibles? Il est faux, ou tout au moins douteux, que l'âme végétative dispose le corps qu'elle vivifie à recevoir une âme sensible et que la présence de celle-ci dispose à la présence de l'âme humaine ; car la vie végétative, la vie sensible et la vie raisonnable sont trois vies distinctes, dont aucune n'est la *continuation* de l'autre ; elles s'unissent dans un même sujet, sans que l'une puisse jamais se transformer en l'autre.

D'ailleurs si les trois vies dont il s'agit étaient comme des degrés par lesquels la nature accomplit peu à peu toutes ses œuvres et les détruit, pourquoi ne pas soutenir que l'âme humaine ne disparaît à la mort qu'en laissant la place à une âme sensible, puis à une âme végétative? Pourquoi la mort ne serait-elle pas graduelle comme la génération? Personne cependant n'acceptera cette conclusion. Tout ce qu'on peut penser, c'est que dans le cadavre il reste, comme nous l'avons dit en cosmologie, quelques organes qui continuent à vivre ou plutôt à végéter, pendant un certain temps ; mais nul n'osera dire que l'âme humaine peut laisser après elle une autre âme qui informe tout le corps. La matière que l'âme humaine abandonne retombe immédiatement, au moins en grande partie, au-dessous de toute vie. De même donc la matière que l'âme humaine

(1) C'est ce qui apparaît surtout chez les animaux à métamorphose. Assurément l'âme de la chenille est la même qui animera le papillon. Cette âme devra donc se construire des ailes, des pattes, un suçoir, en un mot tous les organes du papillon.

a prise pour l'animer, était au-dessous de toute vie, ou du moins de toute vie indépendante ; une cellule a suffi ou moins encore ; l'âme a vivifié cette gouttelette imperceptible, elle n'a pas tardé à manifester sa présence en organisant cette parcelle de matière en une cellule qu'elle a multipliée, pour produire un à un tous les tissus et tous les organes d'où résulte cette merveille qu'on appelle le corps humain. Elle n'a pas travaillé librement sans doute; mais elle a pris les matériaux qui lui étaient offerts et imposés : de là ces prédispositions plus ou moins heureuses que l'esprit rencontrera plus tard dans la personne. Mais l'organisme tout entier, c'est l'âme humaine elle-même qui l'a toujours vivifié et par conséquent qui l'a fait, comme premier principe de vie ; il ne lui a pas été donné, elle ne l'a pas emprunté, elle l'a produit, il est sien à tous égards.

L'opinion contraire à l'animation immédiate est sujette encore à plus d'un inconvénient. Par exemple la génération ne sera plus unique, mais triple en réalité : il y aura la génération d'un être qui végète, puis d'un être qui sent, puis d'un être humain. On pourra se demander, ensuite, s'il est vrai que l'homme engendre l'homme, puisque le terme premier de la génération n'est pas un être humain, sinon par destination. Dira-t-on que la génération est continuée depuis l'introduction de la vie dans le germe jusqu'à l'apparition de l'âme humaine? Mais la génération, comme toute transformation substantielle, se fait instantanément : la génération est un acte indivisible en soi ; on ne divise que ses conditions, ses préliminaires, sa préparation. Dans l'opinion de l'animation immédiate ces inconvénients disparaissent et il reste vrai que l'homme engendre l'homme, en ce sens qu'il fournit la matière avec certaines prédispositions héréditaires, sur lesquelles l'âme travaillera pour former son individualité et son caractère.

Un autre inconvénient de l'opinion qui admet trois âmes successives, c'est de favoriser le transformisme ; car on

ne conçoit pas comment une âme inférieure appellerait dans la matière qu'elle anime une âme supérieure. Il est vrai que cette âme de l'embryon est, avec l'embryon lui-même, sous l'action d'une individualité plus haute ; mais cette individualité lui est extérieure en somme. D'ailleurs, chez beaucoup d'espèces animales, l'embryon se développe en dehors du sein maternel (poissons, oiseaux, etc.). Donc, en réalité, ce serait l'embryon lui-même qui, sous certaines conditions, se transformerait en un être supérieur. Or c'est là l'essence du transformisme. Il est vrai que cette transformation irait jusqu'à l'apparition de l'âme humaine exclusivement et que la prétention la plus révoltante du transformisme resterait toujours condamnée.

757. **Opinion moyenne.** — Telles sont les raisons qui tendent à persuader que l'animation par l'âme raisonnable est immédiate. Cependant nous ne souscrirons pas simplement à cette opinion, mais nous la tempérerons par l'opinion opposée, de manière à éviter les inconvénients de l'une et de l'autre, comme aussi à nous appuyer sur les raisons les plus graves alléguées en faveur de toutes les deux. Si cette opinion nouvelle et moyenne n'est pas démontrée, on conviendra peut-être qu'elle est la plus probable et qu'elle ne fait aucune dangereuse concession. La voici :

Dès le premier moment de la conception (à la fécondation de l'ovule par le spermatozoïde), l'embryon a l'âme sensitive, qui préside ainsi à tout le développement organique. Mais il ne reçoit l'âme intelligente, c'est-à-dire immortelle, qu'un peu plus tard, lorsque son existence est mieux assurée et qu'il a pris forme humaine. Nous laissons d'ailleurs aux embryogénistes le soin de déterminer approximativement le moment de l'animation par l'âme raisonnable.

758. **L'âme sensible anime d'abord l'embryon.** — Voici les raisons sur lesquelles s'appuie la première partie de

notre affirmation : 1° La science expérimentale nous apprend que dès l'origine l'embryon se nourrit de matières organiques, à la manière des êtres sensibles, et non pas de matières inorganiques, à la manière des plantes. Cela se vérifie non seulement de l'embryon humain, qui ne quitte pas le sein maternel, mais encore des embryons inférieurs, par ex. celui du poisson, qui vit dès l'origine séparément, puisque l'ovule est fécondé au dehors. On peut conclure de ce fait que l'embryon vit, dès le premier moment, de la vie animale, et que par conséquent l'âme sensitive n'est point précédée d'une âme végétative.

2° D'ailleurs le rôle de cette âme végétative, qui disposerait la matière à recevoir l'âme sensitive, ne se conçoit guère aujourd'hui. La science nous montre, en effet, que le règne animal ne succède pas précisément au règne végétal, mais que les deux règnes sont comme divergents, à partir du même point central. Les végétaux les plus parfaits n'aboutissent pas aux animaux les plus imparfaits ; mais les deux règnes se rapprochent l'un de l'autre par leurs espèces les plus imparfaites : certains cryptogames, d'une part, et les zoophytes, d'autre part, sans parler d'une foule d'êtres microscopiques dont les caractères sont ambigus. Dès lors on ne voit pas comment l'âme végétative préparerait la venue de l'âme sensitive : elle ferait plutôt obstacle à son apparition. Une âme sensitive peut animer l'organisme le plus rudimentaire et même une matière dépourvue de tout organisme apparent, telle que peut être l'embryon à son premier moment d'existence.

3° Mais l'inconvénient le plus grave de l'animation successive est celui que nous avons déjà signalé. Comment expliquer que l'embryon animé d'une âme végétative et qui est *plante*, en quelque sorte, sinon par destination, du moins par son état transitoire, puisse devenir un animal? Il ne le peut sans une nouvelle génération, ou du moins sans une nouvelle transformation substantielle, qui marque un second degré de la génération. Mais quelle sera la *cause efficiente principale* de cette transformation subs-

tantielle, c'est-à-dire de la disparition de l'âme végétative et de l'*éduction* de l'âme sensitive? La mère? Mais d'abord la mère n'est que l'un des facteurs de la génération. Les aristotéliciens ne peuvent guère lui attribuer ce rôle ; car, dans la théorie de la génération, selon Aristote, la mère fournit le principe passif, et le père le principe actif, d'où résulte l'engendré. Celui-ci tient, pour ainsi dire, de la mère la vie végétative, et du père la vie sensible, qui est, par rapport à l'autre, comme la forme par rapport à la matière.

Ensuite et surtout, chez une foule d'espèces, l'embryon n'est plus sous l'influence de la mère ; chez les poissons, par exemple, l'ovule est isolé avant la fécondation, l'embryon est doué dès l'origine d'une vie tout à fait individuelle et séparée. Comment dès lors pourrait-il, s'il n'est animé à l'origine que d'une âme végétative, s'élever un peu plus tard à la vie sensible? S'il peut se transformer lui-même substantiellement en vertu d'une force reçue de ses auteurs, un certain transformisme est irréfutable. Mais cette transformation, nous l'avons vu en cosmologie, est impossible.

759. **L'âme raisonnable succède à l'âme purement sensible.** — Etablissons maintenant la seconde partie de notre opinion : 1° Bien que l'âme raisonnable puisse exercer et exerce dans l'homme toutes les fonctions des âmes inférieures, cependant elle n'est pas pour ces fonctions principalement ; elle n'est pas pour le corps, mais le corps est pour elle. Il semble donc que le corps doive être formé quant à ses parties essentielles avant que l'âme raisonnable l'anime. Le sujet de l'âme raisonnable, et un sujet assez déterminé, doit exister avant l'âme. Sans être démonstrative, cette raison n'est point dépourvue de valeur.

2° Il semble ensuite que la génération humaine doive s'accomplir aussi parfaitement que les générations inférieures et n'en différer que par l'effet de l'intervention

nécessaire du Créateur, qui crée l'âme raisonnable destinée à ne faire qu'un seul et même être avec le corps. Mais, dans l'opinion de l'animation immédiate de l'embryon humain par l'âme raisonnable, le rôle des générateurs se borne à fournir une particule de matière, qu'anime une âme sur laquelle ils n'ont pas d'autre influence.

3° Plaçons-nous maintenant au point de vue moral et religieux et nous trouverons des raisons plus graves encore. Il ne paraît pas conforme à la sagesse de Dieu de créer des âmes pour des embryons qui périssent bien souvent dans les premiers temps qui suivent leur formation, alors qu'il est impossible de les compter parmi les membres de la société humaine et de leur conférer le baptême. On comprend que la nature soit prodigue des germes végétaux et animaux ; car la fin à obtenir n'est pas la vie individuelle, mais plutôt la conservation de l'espèce. Cette prodigalité atteste la richesse de la nature, sans mettre en défaut la sagesse de son Auteur. Mais l'âme humaine appartient à l'ordre spirituel et moral, elle est immortelle par sa nature et sa destinée, et l'on ne peut, dès lors, la regarder comme un simple moyen.

Ces raisons ont paru si graves à des théologiens qu'ils se sont élevés vivement contre l'opinion de l'animation immédiate par l'âme raisonnable. Elle entraînerait des conséquences qui révoltent le bon sens autant qu'elles sont incompatibles avec les pratiques autorisées par l'Eglise (1).

Il est vrai que tels de ces théologiens n'admettent point, d'autre part, que l'embryon ou même le fœtus ait une vie distincte et partant une âme avant de recevoir l'âme raisonnable. Mais il paraît impossible de refuser une vie individuelle à l'embryon dès le moment de sa conception.

4° Enfin, en nous plaçant encore au point de vue religieux, l'opinion que nous soutenons paraît fournir une

(1) Cf. *L'Animation immédiate réfutée*, par le P. HILAIRE de Paris, de l'Ordre des F. M. C.

explication plus satisfaisante de la transmission des qualités héréditaires et même, jusqu'à un certain point, du péché originel. Car l'âme créée de Dieu trouve dans le corps dont elle s'empare une forme et un ensemble de facultés et de prédispositions préexistantes qu'elle fait siennes, en quelque sorte. Sans doute l'âme sensitive disparaît à l'arrivée de l'âme raisonnable ; mais celle-ci hérite de la précédente et, tout en ajoutant à cet héritage sa nature et ses facultés propres, elle est à l'image de l'âme précédente quant à la sensibilité.

760. **Conclusion.** — Comme on a pu le voir, les raisons que nous avons alléguées sont empruntées aux opinions extrêmes, qui ne pèchent l'une et l'autre que par exagération. Elle est, au fond, celle de saint Thomas légèrement modifiée, et l'on peut se persuader que le saint docteur l'aurait professée, si les sciences expérimentales lui avaient fourni les indications dont nous profitons aujourd'hui.

761. **Opinions sur l'origine de l'âme.** — Il nous reste à déterminer maintenant le mode de production de l'âme humaine. Parmi les hérétiques des premiers siècles, plusieurs ont cru que l'âme devait son existence à l'acte générateur des parents : ainsi Apollinaire et plus tard Tertullien. De là le *traducianisme*. Une autre erreur est celle du *génératianisme* ou traducianisme spirituel, d'après laquelle l'âme de l'enfant proviendrait de l'âme des parents. Celle-ci transmettrait la vie à l'autre, à la manière d'un flambeau qui communique la lumière à un ou plusieurs autres. Cette opinion a été soutenue en Allemagne par des auteurs (Frohschammer) qui ont vu dans ce pouvoir des parents une sorte de faculté créatrice.

De ces théories singulières se rapproche l'opinion de Leibniz, qui suppose que les âmes en nombre incalculable et dispersées en autant de molécules, s'élèvent successivement à une existence plus complète au moment de la génération, qui ne fait que les tirer à part. Alors, en effet, de purement sensibles et inconscientes qu'elles étaient, ces âmes deviennent conscientes. Cette opinion est analogue à celle de Rosmini, qui pense que la génération humaine produit une âme sensible, que Dieu se réserve ensuite d'élever à la vie intellectuelle ou humaine en lui révélant l'idée d'être. Toutes ces opinions déjà réfutées par S. Thomas sont inconciliables avec la foi chrétienne et sont condamnées par une philosophie mieux éclairée. Si des Pères de l'Eglise et notamment S. Augustin ont paru hésiter sur certains points, c'est qu'ils avaient en vue le dogme de la chute et la transmission du péché originel à expliquer. Mais ces vérités révélées s'accordent très bien avec le *créatianisme*, dont voici la formule :

762. **Les âmes humaines sont créées.** — Cette conclusion ressort de la réfutation des erreurs opposées. L'âme, en effet, ne peut être engendrée ni par le corps sensible ni par l'âme intelligente : son existence n'est donc pas due à l'acte générateur. Elle ne peut être engendrée par le corps ; car il n'y a pas de proportion entre la nature du corps et celle de l'âme humaine, qui est spirituelle, immatérielle, et ne peut dès lors être le résultat et comme le fruit d'un acte organique. Puisque la pensée intellectuelle ne peut être exercée par un organe, comment l'organisme, fût-il le plus parfait possible, pourrait-il produire l'âme qui est le principe et le sujet de cette pensée ? Ensuite l'âme de l'enfant ne peut être produite par l'âme de l'un ou de l'autre de ses auteurs, ou même par toutes les deux ; car l'âme ne peut se diviser. Dira-t-on que l'âme du père se communique au fils comme la lumière se communique d'un flambeau à un autre? Mais, à moins de dire que le père et le fils n'ont qu'une seule âme, il faut bien reconnaître que cette manière de parler est toute métaphorique. Cette comparaison tend même à la négation de la spiritualité de l'âme ; car la flamme d'un premier flambeau ne produit celle du second qu'en déterminant la matière de celui-ci à produire la flamme qui le consume.

Il faut donc admettre simplement la création de l'âme

par Dieu : un esprit ne peut naître d'une autre manière. De plus, cette création est immédiate ; car l'acte de la création est propre au créateur, c'est un acte de souveraine puissance qui ne peut être divisé et communiqué à la créature : Dieu seul est le père des esprits.

763. **Conclusions contre Leibniz et Rosmini.** — Les mêmes considérations condamnent l'opinion de Leibniz et de Rosmini, qui prétendent que l'âme sensible préexistait seule et qu'elle s'est changée en âme intelligente. Mais l'intelligence, bien qu'elle ne soit qu'une faculté, c'est-à-dire un accident en elle-même, suppose une nature spéciale, spirituelle, c'est-à-dire bien différente de toute nature matérielle. Il n'est donc pas possible que l'âme sensible devienne intelligente et humaine par la seule réception d'une faculté nouvelle : il faudrait que la nature même de l'âme fût transformée. Tout ce qu'on pourrait supposer, c'est que l'âme humaine préexistait, et que son intelligence n'a passé en activité qu'à un moment donné ; mais alors cette erreur ne diffère plus de celle de la préexistence des âmes que nous avons réfutée dans la première partie de notre thèse.

On peut encore faire valoir contre l'opinion de Leibniz et de Rosmini la raison suivante. Ou bien la révélation de l'idée d'être faite par Dieu à l'âme sensible établit une substance nouvelle, et alors cette substance est distincte de l'âme sensible, d'où il suit qu'il y a plusieurs âmes dans l'homme, ce que nous réfuterons plus tard. Ou bien cette révélation ne fait que perfectionner accidentellement l'âme sensible ; mais alors celle-ci, devenue intelligente, demeure la même essentiellement et par conséquent ne laisse pas que d'être corruptible avec le corps, ce que nous avons réfuté.

764. **Conséquences de leur opinion.** — On voit déjà quelques-unes des conséquences absurdes qu'entraîne l'opinion que nous combattons. Si l'âme humaine était constituée par cette révélation de l'idée d'être, elle ne pourrait être

spirituelle et immortelle qu'en vertu de cette révélation, elle ne le serait pas en vertu de sa nature propre ; mais on peut trouver cette doctrine arbitraire, pour ne rien dire de plus.

Ensuite, si l'âme sensible devenait humaine par une révélation, on ne voit pas pourquoi les âmes sensibles des animaux ne pourraient pas être appelées à jouir d'un semblable privilège ; on ne voit pas non plus pourquoi l'âme humaine en pourrait pas en être dépouillée, après en avoir joui et peut-être abusé, et retomber ainsi à l'état de pure animalité. Mais cette théorie est exactement celle de la métempsycose.

Enfin si l'âme humaine ne diffère de l'âme sensible de l'animal que par une révélation reçue, la différence est accidentelle ; aucune âme donc ne subsiste par elle-même, aucune âme n'est créée, mais toutes sont produites dans la matière et n'existent qu'avec elle. Mais on ne voit pas en quoi ces affirmations diffèrent du matérialisme.

765. **Expressions exactes en ces matières.** — Quelques mots maintenant sur l'exactitude qu'il convient d'apporter dans les expressions dont on se sert, quand on parle de la génération, de son auteur et de son terme. L'âme sensible de l'animal, à la différence de l'âme humaine, est due à l'acte générateur : mais peut-on dire à cause de cela qu'elle est engendrée? — Non ; car la génération est une transformation ; or, celle-ci est attribuée au sujet, composé de matière et de forme, qui passe d'une forme à l'autre, plutôt qu'à la forme elle-même, qui n'est pas susceptible, étant considérée seule, d'engendrer ni d'être engendrée. C'est donc le sujet, l'animal ou l'individu, qui est engendré, non son âme. Celle-ci est produite par la génération de l'individu dont elle fait partie, s'il s'agit de l'âme sensible ; elle est créée de Dieu en même temps qu'est engendré l'homme qu'elle anime, s'il s'agit de l'âme raisonnable.

On peut se demander ensuite comment il reste vrai de

dire que l'homme engendre l'homme, puisque l'homme n'a aucun pouvoir sur l'âme de son descendant. Mais il faut remarquer que l'homme a sur l'âme de son descendant un pouvoir indirect très remarquable ; avec le sang, en effet, il lui transmet ses prédispositions, ses tendances, des qualités nombreuses et fort complexes, que l'âme subira dans une certaine mesure. Sans doute, l'homme n'est pas l'auteur unique ni premier de son descendant ; mais sa paternité atteint cependant d'une manière directe le corps, les organes, et indirectement toute la personne ; elle n'est pas amoindrie, tout en laissant à la paternité de Dieu la part qui lui revient. S'il est vrai que celui qui tue le corps tue l'homme tout entier, bien que l'âme soit immortelle, à plus forte raison est-il vrai de dire que celui qui engendre le corps engendre l'homme tout entier, bien que l'âme qui anime le corps échappe elle-même à toute génération.

766. **L'origine de l'âme humaine et le transformisme.** — La doctrine établie dans les pages précédentes est on ne peut plus défavorable au transformisme.

Il est absurde que la matière minérale se soit organisée d'elle-même et soit devenue une cellule vivante ; car il y a dans les êtres vivants un principe *sui generis* qui est au-dessus des forces physiques et chimiques. Il est absurde ensuite que la matière minérale ou même la matière de la plante ait pu se changer en animal ; car le principe de la sensation et de la connaissance est un principe *sui generis* avec lequel les autres principes vitaux, qui se manifestent dans la plante, n'ont aucune proportion. Mais si, par impossible, le transformisme pouvait triompher de toutes ces impossibilités, franchir toutes ces barrières, il y en a une devant laquelle il serait contraint de s'arrêter : c'est celle qui sépare l'animalité de la nature humaine. Ici nous sommes en présence d'une nature intellectuelle, raisonnable, qui s'oppose radicalement à la matière et s'en affranchit. On peut confondre les règnes de la nature et s'obstiner à ne voir que des variétés là où il y a des espèces parfaitement tranchées et irréductibles entre elles ; mais il est absolument impossible de confondre la *matière* avec l'*esprit*. Il faut donc que le transformisme refuse d'expliquer l'origine de l'homme. L'humanité n'est pas le résultat d'une évolution de la nature. Le corps humain fût-il le produit d'une longue élaboration de la matière, l'âme humaine n'en serait pas moins spirituelle et créée directement de Dieu.

767. **Objection.** — On peut opposer aux doctrines précédentes que l'âme de l'homme est de même genre que celle de l'animal. C'est même à cause de cette similitude profonde et essentielle que l'homme est regardé par les scolastiques et Aristote comme faisant partie du règne animal ; ils le définissent *un animal raisonnable :* c'est le premier des animaux. Mais l'âme de l'animal doit simplement son existence à l'acte de la génération. Pourquoi donc l'âme de l'homme n'aurait-elle pas la même origine? Et puis quel besoin ici de faire intervenir le Créateur, qui accroîtrait continuellement son œuvre en y ajoutant des substances et des forces nouvelles ? Ne l'a-t-il pas accomplie dès le commencement et n'a-t-il pas livré le monde à lui-même et à ses lois?

Rép. — L'âme de l'homme est de même genre que l'âme de l'animal, en tant que premier principe de vie, mais elle n'est point de la même espèce. Or, si les êtres se ressemblent par le genre qui leur est commun, ils se distinguent par l'espèce : c'est dans celle-ci qu'il faut toujours chercher ce qui les met à part et les définit. L'homme fait donc partie du règne animal ; mais en même temps il appartient au monde des esprits. Si par son corps et ses facultés inférieures il vit dans le premier, par ses facultés supérieures et par l'essence même de son âme il entre dans le second. C'est pourquoi son âme n'a pas d'autre principe que Dieu même, qui est le père des esprits. Quant à la nécessité de multiplier la création

avec les âmes, est-elle une objection si grave? Quelle différence y a-t-il pour l'Eternel entre la création simultanée d'une multitude d'âmes et leur création successive dans le temps? L'unité de l'œuvre est toujours la même, du côté du Créateur. Si la création paraît avoir été accomplie tout entière simultanément et dès l'origine, c'est en ce qui concerne la création matérielle ; mais nous ne pouvons rien préjuger contre la création successive des âmes.

Quant à l'objection tirée de ce que l'introduction successive des âmes dans le monde y augmenterait la somme d'énergie créée, somme qui paraît être absolument fixe, il est facile de répondre que l'énergie propre à l'âme humaine est toute spirituelle ; elle ne tombe pas par elle-même sous l'observation sensible, elle n'est pas mesurable par le dynamomètre, elle se traduit seulement par des actes extérieurs ; elle tombe sous notre appréciation en dirigeant les forces de la nature sur lesquelles elle a prise au moyen du corps, dont elle se sert comme d'un instrument merveilleux et universel (1).

(1) Voir d'ailleurs ce qui est dit à ce sujet en traitant de la liberté humaine et en réfutant les objections du déterminisme mécanique.

CHAPITRE XLVI

DE L'UNION DE L'AME AVEC LE CORPS ET DE SES CONSÉQUENCES

Après avoir étudié la nature de l'âme et cherché son origine, considérons-la directement dans son union avec le corps et dans les rapports qu'elle soutient avec lui. Nous déterminerons d'abord le genre d'union de l'âme avec le corps, d'où résulte le *composé humain*. Cette union est-elle substantielle ou accidentelle : substantielle, comme le prétendent les scolastiques ; accidentelle, comme l'ont prétendu les platoniciens et les cartésiens ? Cette question étant résolue, celle de l'unité de l'âme se pose aussitôt. L'âme intelligente ou la raison qui distingue l'homme, est-elle, dans son fond, la même réellement pour tous les hommes, à ce point qu'ils aient rigoureusement une même intelligence, une même humanité? La réponse affirmative tient à une solution fausse du problème des universaux. Ensuite, si l'âme intelligente se multiplie avec les corps, reste à savoir s'il n'y a qu'une âme pour chaque corps, ou bien si, au contraire, il n'y a pas dans chaque homme plusieurs âmes distinctes, plusieurs principes de vie. En d'autres termes, que faut-il penser de l'animisme et du vitalisme? Après l'avoir dit, il nous sera facile d'exclure certaines hypothèses sur l'action et les rapports réciproques de l'âme et du corps : occasionnalisme, harmonie préétablie, etc.

THÈSE. — *La nature humaine résulte de l'union substantielle de l'âme intelligente et du corps, d'où il suit que l'unité de l'âme se règle sur celle de l'homme : — il y a autant d'âmes intelligentes distinctes que d'hommes distincts, — et une seule âme en chaque homme. Par là sont exclues l'erreur d'Averroès et de certains panthéistes, d'une part, et celle des vitalistes, d'autre part. — La même union substantielle explique les rapports généraux de l'âme avec le corps ; elle exclut l'occasionnalisme de Malebranche, l'harmonie préétablie de Leibniz et l'hypothèse d'un médiateur plastique ; — elle définit l'influence physique de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme ; elle explique enfin comment l'âme possède le corps, est présente tout entière dans chaque partie et réside spécialement en certains organes, sans être limitée par aucun.*

768. **Union substantielle de l'âme et du corps.** — Dès notre première affirmation nous nous trouvons en présence des platoniciens, de Descartes, de Malebranche, de tous ceux en un mot qui, en reconnaissant très bien les privilèges de l'âme humaine et son caractère incorporel, n'ont pas su définir aussi heureusement son genre d'union avec le corps. Cette erreur n'est point commune à notre époque. Depuis surtout que les physiologistes ont montré d'une manière frappante les rapports intimes du physique et du moral, l'erreur contraire a prévalu, celle des matérialistes et des positivistes, qui absorbent l'âme dans le corps et le moi dans les phénomènes. La vérité évite l'un et l'autre excès. L'homme n'est pas, à proprement parler, une âme qui habite un corps, un esprit vêtu de chair, « une intelligence servie par des organes ». On ne peut comparer l'âme qu'imparfaitement au pilote qui dirige sa barque, au cavalier qui gouverne sa monture : ces images et autres semblables expriment bien l'empire que l'âme doit exercer sur le corps, mais nullement leur mode d'union. Le moi ou la personne n'est pas l'intelligence ou la conscience seule, ni l'âme avec toutes ses facultés. L'intelligence n'est

que le principe formel et simple par lequel la personne se connaît et se juge elle-même. La personne comprend en réalité l'âme et le corps. Sous ce rapport, le moi n'est pas une substance simple, il n'est pas immatériel, indivisible, immuable, impénétrable, puisqu'il s'étend au corps et à tous ses organes pour les réunir dans un même sujet. Mais, par contre, le corps non plus, et moins encore que l'âme, ne saurait suffire à constituer l'homme et la personne. En un mot l'homme est constitué par l'*union substantielle de l'âme et du corps* (1).

1° Il est évident, en effet, que c'est par l'âme intelligente que l'homme est tel, qu'il appartient à l'espèce humaine, qu'il comprend, qu'il raisonne, qu'il se distingue de tous les animaux et arrive à les dominer tous avec le reste de la nature. Or ce par quoi un être est constitué dans son espèce, ce par quoi il vit de sa propre vie et persévère dans son individualité, ce qui fait toute sa valeur, tout son mérite et toute sa dignité est certainement sa forme substantielle.

2° On peut établir la même vérité en montrant que l'union de l'âme avec le corps réalise toutes les conditions de l'union substantielle. Celle-ci a lieu entre substances incomplètes, c'est-à-dire destinées à entrer dans un composé, et s'unissant de fait si bien qu'il en résulte une seule et même nature, un seul et même sujet et, en supposant que l'une des deux substances soit intelligente, une seule et même personne. Par suite de cette union, il doit arriver qu'on attribue principalement au composé qui en résulte plutôt qu'aux substances composantes toutes les opérations exercées, toutes les modifications reçues, quelle que soit d'ailleurs la substance composante ou la partie qui est directement affectée. Or toutes ces conditions se vérifient très bien de l'union de l'âme et du corps.

Car, premièrement, l'âme et le corps pris chacun isolé-

(1) S. Th. Ia, q. 76, a. 1. — Voir aussi 3a, q. 2, a. 1. ad 2 ; et *Cg* lib. II, cp. 57.

ment sont des substances incomplètes : ni l'un ni l'autre laissé à lui-même ne peut exercer tous les actes dont il est susceptible ; le corps sans l'âme est privé de vie, de sensation et de mouvement : l'âme sans le corps ne peut agir sur la matière, puisqu'elle n'a pas de membres, ni s'informer par les sens, puisqu'elle n'a pas d'organes. Tous les actes où l'homme se complaît davantage et qui l'honorent le plus supposent le concours et l'union parfaite de l'âme et du corps : voir, entendre, imaginer, commander, agir, travailler avec art, chanter, parler et persuader.

En second lieu, l'âme et le corps sont si bien unis ensemble qu'ils forment une seule nature, un seul sujet, une seule personne. Et nous voyons, en effet, que toutes les opérations humaines, alors même qu'elles sont exercées par l'âme plutôt que par le corps ou réciproquement, sont attribuées non pas à l'âme seule, ni au corps seul, mais au tout qui les comprend l'un et l'autre, au même sujet qui les réunit, à la même personne qui les possède. C'est l'homme et non pas l'âme ou le corps seul qui naît, qui se développe, qui s'instruit, qui pratique le bien ou le mal, qui est heureux ou malheureux, qui meurt enfin, après mille vicissitudes, sans avoir changé essentiellement.

Le langage est ici le témoin incorruptible d'une vérité profonde, devenue une vérité de sens commun ; il dépose de la manière la plus claire, la moins ambiguë, en faveur de l'union substantielle de l'âme et du corps (1). Alors même que l'homme reçoit ou acquiert des qualités qui n'affectent par elles-mêmes que son âme, comme la science, la vertu, la sagesse et la foi, c'est moins à l'âme qu'on les attribue qu'à l'homme lui-même, qui est le possesseur de ces dons. Et semblablement, alors même que certaines qualités n'affectent que le corps directement, comme les maladies, les infirmités, la santé, la beauté, c'est moins au corps qu'on les attribue qu'à l'homme même : à

(1) Voir *Leçon de philosophie tirée du langage.*

lui seul en définitive reviennent ces dons ou ces infortunes. Donc l'homme est un substantiellement : ce n'est pas précisément une âme qui se sert d'un corps, ni un corps dirigé par une intelligence ; mais c'est une substance composée d'esprit et de matière, c'est une nature mixte, à la fois raisonnable et sensible, spirituelle et corporelle.

3° Insistons surtout sur la preuve tirée de l'acte d'intelligence. Cet acte est le plus noble des actes humains, le plus affranchi du corps et des sens. Or c'est l'homme en définitive qui comprend, plutôt que l'âme, bien que l'homme comprenne par son âme. Mais cette affirmation de sens commun, cette vérité expérimentale est insoutenable, si nous n'admettons pas que l'âme intelligente fait un tout substantiel avec le corps. Car si l'âme et le corps ne forment qu'un tout accidentel, ce sera l'âme qui comprendra et non pas l'homme. Pour que l'acte d'intelligence, qui est vraiment spirituel et, comme tel, ne peut être exercé que par l'âme puisse être attribué au composé et à l'homme même, il faut que les parties de ce composé, le corps et l'âme, soient réunies en un seul sujet, en une seule personne.

769. **L'union hypostatique et l'union de l'âme et du corps.** — Il arrive ici quelque chose d'analogue à ce que la foi nous apprend de l'union du Verbe avec la nature humaine. Le Verbe devient en Jésus-Christ le sujet commun des attributs de la nature divine et des attributs de la nature humaine, sans confusion des natures. C'est pourquoi nous disons que Jésus-Christ était mortel et qu'il a souffert, bien qu'il ne fût mortel et passible que par son corps ; et nous disons qu'il est infini et tout-puissant, bien qu'il ne soit tel que par sa divinité. De même nous disons que l'homme connaît les vérités les plus abstraites, les plus indépendantes des sens, bien qu'il n'atteigne ces vérités que par son âme intelligente; et nous disons que l'homme marche, qu'il respire, qu'il travaille à la sueur de son front, bien qu'il exerce tous ces actes par son corps et ses membres. Donc l'union d'où résulte l'homme, de

même que l'union du Verbe avec la chair, qui nous a donné Jésus-Christ, n'est pas accidentelle, mais *personnelle* ou *hypostatique*.

Toutefois cette comparaison est incomplète ; elle pourrait même nous induire en erreur. L'âme et le corps, en effet, ne sont pas unis à tous égards de la même manière que la divinité et l'humanité en J.-C. L'union de l'âme et du corps est non seulement personnelle, mais encore naturelle. En J.-C., au contraire, il reste, après l'union, deux natures et deux substances (1). Cependant l'union des deux natures en J.-C. peut et doit être qualifiée de *substantielle*, et non pas d'accidentelle, parce que l'union s'est faite dans la *subsistence* divine ou la personne du Verbe. La nature humaine de J.-C. existe et subsiste en la divinité ; or ce mode d'existence et de subsistence, qui constitue l'union hypostatique, n'est point accidentel. Il explique tout à la fois l'intimité de l'union et l'absolue distinction des natures qui l'ont contractée. Ces réflexions intéressent le philosophe chrétien, qui désire comparer les conclusions de la raison avec les vérités de la foi.

770. **La foi et l'union de l'âme avec le corps.** — Il peut se demander encore avec une juste curiosité si l'union substantielle de l'âme et du corps que nous défendons ici a été enseignée expressément par l'Eglise. La réponse affirmative ne paraît pas douteuse, si on lit attentivement les décrets du concile de Vienne (1311), ceux du 5e concile de Latran, comme aussi les lettres apostoliques de Pie IX à l'archevêque de Cologne sur les erreurs de Günther en 1857 (2).

(1) C'est ainsi qu'il faut interpréter les paroles du symbole de saint Athanase : « Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus. »

(2) Cf. ZIGLIARA, *De mente concilii Viennensis*. — BOURQUARD, l'*Encyclique* Æterni Patris.

771. **Objection.** — L'âme humaine, nous dit-on, c'est l'intelligence même ou du moins le premier principe des actes intelligents. Mais il ne paraît pas possible, puisque l'intelligence est immatérielle, qu'elle soit la forme substantielle du corps.

Rép. — Remarquons d'abord que ce n'est pas la faculté intellectuelle qui est la forme substantielle du corps et lui donne l'existence humaine, mais bien la substance même qui possède cette faculté. Bien que spirituelle de sa nature, cette substance n'est point pour cela incapable de remplir à l'égard de la matière le rôle des formes substantielles inférieures. Elle informe donc le corps humain aussi bien que l'âme de l'animal informe le corps de celui-ci, et que le principe vital de la plante informe le corps de la plante, mais sans être, comme ce principe et cette âme, circonscrite et déterminée de toute manière par l'organisme. L'âme humaine est liée à la matière ; mais elle la domine et ne voit point ses facultés propres absorbées pour ainsi dire dans les organes. Ceux-ci sont comme débordés par les facultés intellectuelles et l'âme intelligente, qui se sert naturellement et constamment du corps, mais sans être asservie.

772. **Erreur d'Averroès. La raison impersonnelle.** — Poursuivons le cours de notre exposition. Il y a autant d'intelligences distinctes que d'hommes distincts. Ici nous rencontrons Averroès, qui essayait d'interpréter en sa faveur les textes d'Aristote ; mais, suivant le témoignage de S. Thomas, il corrompit la doctrine du maître au lieu de la traduire. Son erreur, souvent renouvelée, ne laisse pas d'être encore dangereuse. Il affirmait l'unité réelle et objective de l'intelligence. Celle-ci, de même que les vérités abstraites et les principes généraux dont s'éclaire tout esprit, serait donc commune à tous les hommes. Prêtée ou communiquée à tous, elle n'appartiendrait à personne ; si bien que l'homme et l'intelligence feraient deux et que les individus dont se compose l'humanité entière seraient

distingués de l'ensemble et constitués séparément par l'âme sensible seulement.

773. **Réfutation.** — Mais l'erreur d'Averroès entraîne plusieurs absurdités, dont voici peut-être la principale. L'humanité tout entière ne serait qu'un seul homme en réalité ; car l'homme est constitué non par l'âme sensible, mais par l'âme intelligente, et, puisque l'intelligence serait unique dans l'hypothèse, il n'y aurait en réalité et objectivement qu'une seule nature humaine et un seul homme. Qu'importe ici la pluralité des corps et des âmes sensibles? Ces corps et ces âmes peuvent bien constituer l'animalité, mais non pas une nature d'homme. L'erreur d'Averroès est incompatible avec toute notion exacte de l'humanité et de la personne. Elle est contraire, en outre, au témoignage de la conscience. Celle-ci se multiplie avec les individus et ne nous révèle aucune communauté réelle d'intelligence et de raison entre les hommes : chacun de nous pense avec son esprit, de même qu'il veut avec sa volonté et qu'il aime avec son cœur. Et puis, si l'intelligence est la même pour tous les hommes, comme la volonté raisonnable et libre suit l'intelligence ou s'éclaire d'elle, il faudra qu'il n'y ait dans tous les hommes qu'une même volonté et un même usage de la liberté. Tous seront donc également bons ou mauvais, méritants ou punissables, dignes d'honneur ou de mépris. Remarquons encore que cette intelligence commune à tous les hommes serait seule immortelle, puisque la spiritualité et l'immortalité qui en est la suite sont le privilège de l'intelligence : les individualités humaines périraient tout entières à la mort et ne laisseraient après elles que cette humanité supérieure, qu'elles auraient empruntée à leur entrée dans la vie, sans avoir pu l'acquérir jamais.

Inutile d'ajouter que ces mêmes raisons détruisent l'opinion de Cousin et de plusieurs de ses disciples, qui parurent soutenir l'existence d'une raison vraiment *impersonnelle*, par laquelle tous connaîtraient la vérité et

communiqueraient essentiellement avec le Verbe divin, la Raison divine (1).

774. **Une seule âme en chaque homme.** — Multipliée avec les hommes, l'âme est une en chacun. Cette vérité a été souvent contredite et surtout mal comprise. En cette matière comme en tant d'autres, bien des divergences s'expliquent par des malentendus ; elles s'atténuent par des explications approfondies, et finalement une conclusion se tire qui donne satisfaction à tout ce que les opinions contraires réclament de légitime.

Lorsque nous affirmons l'unité de l'âme de chaque homme, il va sans dire que nous admettons simultanément la pluralité des facultés et leur distinction réelle d'avec la substance, ainsi qu'on l'expliquera plus tard. En outre, les facultés sont non seulement distinctes, mais encore opposées entre elles de quelque manière ; elles ne s'accordent que dans l'unité substantielle du sujet où elles résident. Cela observé, on verra facilement que les philosophes qui ont méconnu l'unité de l'âme n'ont guère fait qu'exagérer la distinction et l'opposition des facultés. Il nous suffit de passer en revue les opinions que nous avons à combattre ou plutôt à concilier.

775. **Opinions diverses : vitalisme, etc.** — Platon aurait admis trois âmes, au dire d'Aristote : l'âme intelligente, ayant pour siège le cerveau; l'âme passionnelle ou sensible, ayant pour siège le cœur; l'âme nutritive ou végétative, ayant pour siège le foie ou les entrailles. Mais les philosophes modernes (Bouillier) ont pensé que Platon aurait distingué trois facultés plutôt que trois âmes. On peut interpréter de la même manière favorable l'opinion de certains auteurs ecclésiastiques dont parle S. Jérôme, d'après lesquels l'homme résulterait d'un *corps*, d'une

(1) Cf. S. Th. I^a, q. 76, a. 2 ; et Opusc. *De unitate intellectus contra Averroistas.*

âme et d'un *esprit*. Plusieurs hérétiques, qui soutenaient la pluralité d'âmes, furent condamnés à cause des conséquences contraires à la religion et à la morale qu'entraînait leur système : ainsi les Manichéens, qui supposaient deux âmes, l'une émanée du bon principe et l'autre du mauvais. En somme, la doctrine de l'unité de l'âme ne cessait de prévaloir. Les Stoïciens la défendirent constamment. Si des philosophes ou des écrivains comme Philon, Plutarque, admirent deux âmes, l'une sensible et l'autre raisonnable, ils ne firent guère qu'exagérer la distinction des deux facultés principales de la nature humaine.

Au moyen âge la doctrine de l'unité de l'âme ne trouva pas pour ainsi dire de contradicteurs ; car les scotistes, en exagérant la distinction des facultés et des autres formes accidentelles, n'allaient point jusqu'à multiplier l'âme elle-même. Cependant le nominaliste Occam, peu conséquent en cela à son propre principe : « Il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité », distinguait encore dans l'homme une âme sensible et une âme intelligente. Plus tard, Bacon et Gassendi partagèrent à peu près cette opinion; de même, dans ces derniers temps, Günther et Baltzer, qui ont été condamnés.

Descartes, en maintenant l'unité de l'âme, expliqua la vie du corps par le mécanisme. Sa théorie devint insoutenable quand la physiologie eut fait assez de progrès. Ce fut alors que Barthez et l'école de Montpellier enseignèrent le vitalisme, accepté par Jouffroy, Maine de Biran, etc. Suivant cette doctrine, il y a deux principes premiers dans l'homme, l'un de la vie organique et l'autre de l'intelligence et de la pensée. Le premier échappe par lui-même à l'empire de la volonté. Ce qui a induit en erreur les vitalistes, c'est précisément cette distinction profonde entre les actes volontaires de l'homme, ceux dont il garde l'empire, et les actes vitaux plus ou moins nécessaires et inconscients.

Au vitalisme ou *double dynamisme* est opposé assez directement l'*animisme* ou *monodynamisme*, soutenu par Stahl. Si ce n'était que Stahl a mal connu la distinction et le rôle des facultés, sa doctrine serait la vraie : c'est celle d'Aristote et des scolastiques, à laquelle tous les travaux de la physiologie moderne forcent les philosophes de revenir (1). Il n'y a en définitive dans l'homme qu'un premier principe de la pensée et de la vie, des actes volontaires et des actes simplement vitaux et organiques. L'homme n'est pas une collection d'êtres ni de forces associées accidentellement : il est un seul et même être, doué de diverses facultés, c'est-à-dire de divers principes secondaires d'opérations.

776. **Unité de l'être humain.** — C'est précisément par cette considération que nous établissons notre thèse. Quelle que soit la diversité des aptitudes et des facultés qu'on remarque dans l'homme, avec leurs oppositions et leurs contradictions, il n'en reste pas moins un même sujet, un même être, qui à la fois pense et vit, comprend et respire ; sa nature est d'autant plus une qu'elle est plus complexe. La conscience bien interrogée et une expérience de tous les instants attestent cette unité essentielle de notre nature, qui implique nécessairement l'unité de l'âme. Car si l'âme n'est pas une ; si non seulement il y avait en nous diverses facultés, mais encore divers premiers principes substantiels de pensée et de vie organique, ou de sensation et d'intelligence, l'homme ne serait pas un en réalité, il y aurait en lui un être qui vit organiquement et un être qui pense, ou bien un animal et un esprit, ou bien, si l'on pousse encore plus loin la division, un être qui végète, un être qui sent et un être qui pense. L'homme serait une collection d'êtres, un agrégat, un faisceau de forces et, si l'on veut, une société d'organes (de là l'*organicisme*) ou même de cellules vivant chacune

(1) Cf. Bouillier, *le Principe vital et l'âme pensante.*

individuellement autour d'une cellule centrale. Car il n'y a pas de raison de se borner dans cette multiplication d'âmes et de premiers principes. Mais ces prétentions sont insoutenables devant l'expérience.

L'unité d'où résulte l'homme est si profonde et si naturelle que, malgré l'extrême complexité de ce merveilleux composé, rien ne s'y produit sans que toutes les parties en ressentent le contre-coup. C'est là une preuve que toutes les énergies communiquent par leur fond et participent d'une même nature. Si les sens sont trop absorbés par leur objet, l'intelligence en est plus ou moins obscurcie ; et si l'intelligence est absorbée à son tour, les sens sont comme suspendus. Il n'est pas jusqu'aux organes qui servent seulement à la nutrition et au mouvement qui ne soient atteints, quand les facultés supérieures souffrent violence, et qui n'éprouvent, au contraire, plus de bien-être, quand ces facultés jouissent de leur exercice légitime.

Ici viendraient toutes les observations qui concernent les *rapports du physique et du moral*. Sans parler de ces douleurs subites et foudroyantes qui terrassent le corps et le tuent en n'atteignant directement que l'âme, toutes les tristesses que l'âme peut éprouver ruinent à la longue la santé la plus robuste ; elles engendrent facilement des maladies mortelles. Une douce joie, au contraire, réagit de la manière la plus heureuse contre la maladie ; elle peut devenir la cause principale de la guérison. L'influence du physique sur le moral n'est pas moins remarquable. La santé, un certain bien-être de tous les organes ravivent l'esprit, colorent l'imagination, ramènent dans la mémoire des souvenirs agréables, et au cœur les meilleures espérances. Au contraire, la souffrance, un certain état maladif des organes jettent l'esprit dans la tristesse ; ils influent étonnamment sur le caractère et par là même sur l'intelligence et la volonté. Ces hautes facultés peuvent en être opprimées ; alors la passion devient manie, frénésie, folie, et la libreté est suspendue. Or tous ces faits démontrent l'union intime, substantielle de l'âme et du corps et en même temps l'unité essentielle de l'âme (1).

777. **Désaccord de nos adversaires.** — Nous pouvons enfin invoquer en notre faveur le désaccord de nos adversaires. Remarquant très bien l'opposition des facultés, ils cherchent à multiplier les âmes, mais sans s'accorder sur les points de division. Les uns séparent l'âme sensible de l'âme raisonnable ; les autres opposent surtout certaines facultés vitales et organiques aux facultés intellectuelles et sensibles. On pourrait aussi bien opposer les actes volontaires, ceux dont l'homme dispose librement, à ceux dont il ne dispose pas, ou bien les actes conscients aux actes inconscients. Et c'est ainsi que nos adversaires ne voient pas que la liberté et la nécessité, la conscience et l'inconscience ne sont ici que des différences très accessoires, puisque les mêmes actes peuvent être tantôt conscients et tantôt inconscients ; ils ne voient pas non plus que la sensation et l'intelligence, ou bien la vie organique et la pensée inorganique supposent, il est vrai, des principes immédiats différents, mais non plusieurs premiers principes substantiels. Bref, ils divisent l'âme, ils rompent l'unité de la nature humaine, ils se mettent en contradiction avec toute expérience, pour échapper à des difficultés sérieuses sans doute, mais nullement insolubles.

778. **Une seule forme substantielle dans l'homme.** — De la thèse que nous venons d'établir découle une conséquence importante. Elle peut surprendre d'abord, mais on en verra bien vite la nécessité. S'il n'y a qu'une âme dans l'homme, il faut qu'il n'y ait aussi qu'une forme substantielle. Il n'y a pas, comme l'a pensé Scot, une forme particulière, distincte de l'âme (*forma corporeitatis*), qui donnerait l'être au corps en tant que corps ; mais ce que la forme substantielle donne aux corps inanimés, savoir

(1) Cf. S. Th. I^a, q. 76, a. 3.

l'existence et l'acte, l'âme le donne au corps humain. Car toute forme supérieure peut donner ce que donnent les formes inférieures, sans rien perdre de ce qu'elle possède en propre. L'âme donne donc au corps humain d'être corps, et elle lui donne d'être sensible, et elle lui donne d'être humain. Tout cela elle le lui donne par sa substance, qui est spirituelle, et sans confusion de facultés ; en sorte que l'homme n'est qu'un être, à la fois très humble et très grand, selon que l'on considère les unes ou les autres de ses qualités ou *formes accidentelles*. On peut multiplier celles-ci, déprécier les unes, exalter les autres ; mais la forme substantielle reste une, parce que c'est elle qui fait l'unité de l'être et que l'homme est un.

Plusieurs scolastiques reculent ou hésitent devant ces conséquences. Cependant elle s'imposent : car le corps n'est pas accidentel à l'homme et il n'est pas uni accidentellement à l'âme ; donc l'âme est la seule forme substantielle du corps. On sera vite persuadé, si l'on a une notion exacte de l'âme et de la forme substantielle. Sans doute on peut dire que l'homme est composé d'une âme et d'un corps ; mais ce corps, après l'union, ne subsiste plus par lui-même et indépendamment, il subsiste par l'âme qui est sa forme. Il n'est plus le même, à parler rigoureusement, pendant et après l'union. Le cadavre c'est le corps qui vivait tout à l'heure, mais transformé essentiellement, mais changé au fond : ainsi la cendre encore brûlante ou le charbon qui s'éteint, c'est le bois qui a fini de se consumer. Il est vrai que la différence de ce corps expirant et du cadavre encore chaud échappe souvent aux yeux, mais elle est essentielle en réalité ; au fond, il y a moins de différence entre ce corps qui vient d'expirer et la poignée de poussière qui en restera bientôt, qu'entre ce même corps et celui qui respirait tout à l'heure. Et qu'importe ici cette continuité de transformation accidentelle qui trompe les yeux et semble faire passer graduellement la nature d'une espèce à l'autre et de la vie à la mort. Sous les apparences et les accidents il y a les substances, et celles-ci ne changent pas à demi, mais totalement, alors que les accidents et les apparences qui arrêtent nos regards changent d'une manière insensible. Les transformations accidentelles sont continues ou graduelles, mais les transformations substantielles s'accomplissent en un point et d'un seul coup (1).

779. **Objections.** — Cette doctrine, si logique, est sujette à de nombreuses objections, qu'il est facile de résoudre, pourvu qu'elle soit bien comprise. En voici quelques-unes :

1° Les opérations vitales qui échappent plus ou moins et même totalement à la conscience, comme la digestion, l'assimilation, la circulation du sang, ne peuvent avoir le même principe que les opérations qui s'accomplissent en nous avec connaissance et liberté.

Rép. — Nous enseignons nous-même que ces opérations si diverses sont irréductibles entre elles, que les unes ne résultent pas de la transformation des autres, et nous leur assignons diverses facultés ; mais il n'est point démontré que toutes ces opérations, avec les facultés dont elles relèvent immédiatement, n'appartiennent pas à un même premier principe substantiel. Pourquoi celui-ci ne serait-il pas et l'agent premier de l'intelligence, et l'agent premier de la sensation, et l'agent premier de la circulation du sang, etc.? Ce qui est capable de plus est capable de moins, et puisque l'âme intelligente préside à la vie raisonnable, pourquoi ne présiderait-elle pas dans l'homme aux vies inférieures? Il faut l'admettre sous peine de multiplier les individus dans l'homme, avec les diverses vies dont il est susceptible. Et puis nos adversaires eux-mêmes conviennent que le même premier principe, la même âme au fond, comprend et sent, saisit la vérité avec l'intelligence et perçoit la lumière avec les yeux : pourquoi donc son activité, qui s'étend déjà depuis les actes d'intelligence jusqu'aux actes de sensation, ne s'étendrait-elle

(1) Cf. S. Th. Ia, q. 76, a. 4. — Voir les numéros 698 et suiv.

pas encore jusqu'aux actes inconscients de la vie organique et jusqu'aux dernières limites de la personnalité? Ils ont franchi le pas le plus difficile, et la logique les oblige d'aller jusqu'au bout.

2° Il est impossible de concevoir et d'admettre, ajoute-t-on, que l'esprit qui est en nous soit le principe de la vie organique ; car l'esprit est simple et de tout point différent des organes.

Rép. — Et nous avouons, en effet, que l'esprit ne peut être le principe de la vie organique et de la vie intellectuelle par les mêmes facultés. Mais nous affirmons que l'esprit, qui est en nous, a diverses facultés, dont les inférieures sont, avec les organes, les principes immédiats de la vie sensible et organique, tandis que les supérieures s'exercent d'elles-mêmes sans la participation des organes. Si l'on rejette la distinction réelle des facultés et de l'âme comme le font les Cartésiens, l'objection devient insoluble ; mais elle ne l'est point dans notre théorie.

3° Le corruptible et l'incorruptible ne peuvent être une même substance, un même être. Or l'esprit ou l'âme intelligente est incorruptible, tandis que les âmes inférieures, celle des animaux, sont corruptibles avec les organes par lesquels elles agissent ; d'où il suit que dans l'homme l'âme intelligente diffère de l'âme sensible.

Rép. L'âme humaine est une essentiellement et elle est incorruptible tout entière, par sa nature même, bien que ses facultés inférieures ne puissent s'exercer que par les organes. Les âmes des animaux, il est vrai, sont corruptibles ou mortelles ; mais nous avons déjà dit qu'elles ne sont point de même nature que l'âme humaine, bien que celle-ci les remplace dans l'homme, où elle préside aux mêmes fonctions qu'elles accomplissent chez les animaux.

4° L'objection suivante est tirée de certains faits étudiés par la tératologie. Il arrive que des individus monstrueux ont certaines portions du corps communes; il arrive même que pour deux têtes il n'y ait guère qu'un seul corps, dont chaque moitié paraît relever de la tête

correspondante. De plus, au point de jonction de ces deux corps imparfaits, la sensation est perçue par les deux têtes: ce qui paraîtrait démontrer que le corps, au moins dans certains endroits, peut être animé par deux âmes, par deux formes substantielles.

Rép. — La tête et certains organes distincts n'appartiennent qu'à une seule âme. Quant à la double sensibilité des parties médianes où les deux corps imparfaits se rencontrent, elle n'est qu'apparente ; elle s'explique d'abord par le fait que l'impression d'où résulte la sensation ne peut se faire en un point mathématique, et partant affecte toujours diverses parties ; elle s'explique surtout par la sympathie, qui fait que la douleur a son siège ou paraît l'avoir plus ou moins loin de la partie directement affectée. Maintenant, comment se fait-il qu'un corps si imparfait, qui n'a en propre qu'une tête et quelques organes, puisse vivre? Cela tient évidemment à ce qu'il est alimenté par le corps voisin, dont il emprunte ainsi les services et même les organes. Ainsi le fœtus vit du sang de la mère et se trouve entretenu par les mêmes organes digestifs et respiratoires.

780. **L'union substantielle seule explique les rapports de l'âme avec le corps.** — Les rapports intimes du physique et du moral ont été souvent rappelés dans les pages précédentes, à l'effet de démontrer l'union substantielle de l'âme avec le corps. Admise cette union, tous ces rapports, constatés par l'expérience, s'expliquent très bien, alors que les théories de nos adversaires demeurent impuissantes. Comment se fait-il, par exemple, qu'à tout mouvement, qu'à toute affection de l'âme réponde quelque émotion ou quelque changement dans le corps, et réciproquement, qu'à toute impression reçue par les organes répondent dans l'âme des dispositions ou même des actes nouveaux? L'homme veut frapper et aussitôt son bras se lève ; il s'irrite et son cœur bat plus fort, le sang lui monte au visage ; il éprouve de la tristesse, et voilà que le corps

lui-même est accablé. Dans un ordre inverse, les souffrances physiques réveillent ou aggravent les douleurs morales et la maladie des organes paraît affecter l'esprit. Encore une fois comment expliquer cette admirable correspondance des organes avec toutes les facultés, ce commerce intime de l'âme avec le corps?

Quatre hypothèses ont été proposées : *l'occasionnalisme* de Malebranche, *l'harmonie préétablie* de Leibniz, la théorie du *médiateur plastique* et celle de *l'influx physique*. Réfutons les trois premières et expliquons la quatrième.

781. **Occasionnalisme de Malebranche**. — 1° D'après Malebranche, il n'y a aucune action proprement dite du corps sur l'âme, ni de l'âme sur le corps. Le corps ne serait qu'un mécanisme, et l'on ne conçoit pas qu'un simple mécanisme puisse agir sur l'esprit. Quant à l'âme, elle n'agirait pas davantage sur le corps, car la causalité et l'activité seraient le privilège du Créateur. Dieu seul agirait donc dans la nature, et toutes les causes secondes ne seraient en réalité que des *occasions*.

Réfutation. — Ce n'est pas le lieu de réfuter longuement cette étrange théorie, que nous avons déjà rencontrée (v. Métaph., n° 529, etc.). Nous avons vu qu'on ne peut dénier une activité et une causalité véritables aux créatures ; car l'action se mesure en définitive sur l'être. L'occasionnalisme est particulièrement absurde en ce qui concerne les rapports de l'âme et du corps. Si deux ou plusieurs réalités sont associées et peuvent se modifier réciproquement, c'est assurément dans l'homme, où nous voyons tous les organes se correspondre si étroitement et prêter tous ensemble à l'âme un concours aussi varié qu'il est incessant. Il est vrai que l'action du corps sur l'âme souffrirait par elle-même difficulté ; mais ils ne sont point séparés, et il faut admettre d'abord le fait même de leur union, qui est des mieux sentis et des mieux attestés.

782. **Harmonie préétablie de Leibniz**. — 2° L'opinion de Leibniz ressemble assez à la précédente. Il pense que le

corps et l'âme ne peuvent agir que sur eux-mêmes, comme d'ailleurs chaque monade en particulier. Chacune se développe suivant sa loi, et Dieu les a combinées toutes d'une manière si harmonieuse que le développement de chacune concorde toujours avec celui des autres, qui lui sont associées : c'est ainsi que les mouvements du corps correspondent toujours entre eux et avec ceux de l'âme, et réciproquement. L'âme veut agir, et le bras se lève; elle veut parler, et les organes de la voix entrent en jeu ; elle veut écrire, et la main prend la plume, elle trace tous les caractères nécessaires. Ecoutons plutôt : « L'âme de Virgile produisait l'Enéide, et sa main écrivait le même poème, sans que sa main obéît en aucune façon à l'intention de l'auteur ; mais Dieu avait réglé de tout temps que l'âme de Virgile ferait des vers, et qu'une main attachée au corps de Virgile les mettrait par écrit. »

Que l'on s'imagine encore deux horloges parfaitement réglées l'une sur l'autre et marchant d'une manière uniforme : il y aurait entre leurs mouvements une correspondance parfaite ; elles sonneraient ensemble les mêmes heures, marqueraient les mêmes minutes et les mêmes secondes, feraient entendre un même tic tac. Cependant le ressort qui ferait marcher l'une n'agirait point sur les rouages de la seconde, mais chacune obéirait séparément à son propre moteur. Ainsi en serait-il de l'âme et du corps. La chaîne de nos pensées, de nos désirs, de nos affections, de nos résolutions, se déroulerait fatalement, chaque sentiment particulier en déterminant un autre, chaque pensée étant la raison suffisante de la suivante, qui serait déterminée, puis déterminante à son tour ; tandis que parallèlement la vie corporelle se développerait en une série continue de mouvements, dont les premiers détermineraient les suivants, et qui tous correspondraient exactement à certains mouvements de l'âme. De là une double fatalité : un mécanisme corporel associé à un déterminisme intellectuel.

Réfutation. — Cette hypothèse ne soutient pas l'exa-

men. Elle est incompatible avec la liberté, qui est autre chose qu'une hypothèse. Elle est démentie par l'expérience que nous avons suffisamment de l'action de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme. Le *comment* de cette action nous échappe, il est vrai ; de même aussi les moyens intermédiaires et peut-être nombreux qu'il y a, par exemple, entre le commandement de la volonté et la contraction musculaire qui en est la suite ; mais la causalité de l'âme est elle-même hors de doute. On a pu se tromper en attribuant à l'âme une causalité immédiate; il arrive, en effet, que l'âme commande et que le corps résiste ; mais alors même que toutes les causes ou toutes les conditions de l'effet ne se rencontrent pas comme il le faudrait, la première cause est néanmoins donnée. La volonté du paralytique est toujours une cause de mouvement par rapport au membre paralysé. Si ce membre reste inerte, c'est que certains centres nerveux refusent de recevoir l'action de l'âme ou de la communiquer ; mais cette action elle-même, en tant qu'elle est un acte volontaire capable de mouvoir un membre, existe : c'est son effet seulement qui est empêché.

783. **Le médiateur plastique**. — 3° La théorie du médiateur plastique, imaginée par Cudworth, n'est pas mieux soutenable que les précédentes. On entend par médiateur plastique une sorte de substance subtile par laquelle l'âme s'emparerait du corps et lui imprimerait le mouvement ; ce médiateur transmettrait aussi à l'âme les affections du corps. On l'a même regardé comme le premier principe de la vie organique : dans ce cas, la théorie du médiateur n'est qu'une forme particulière du vitalisme.

Réfutation. — Mais les mêmes raisons qui nous ont fait exclure celui-ci nous empêchent d'admettre aucun médiateur plastique : c'en serait fait de l'unité substantielle de l'homme. D'ailleurs son intervention n'explique rien et ne supprime aucune difficulté. Si l'âme a besoin de lui pour s'unir au corps, n'aura-t-elle pas besoin d'un second

médiateur pour s'unir au premier? Ce médiateur est spirituel ou matériel : s'il est matériel, on ne voit par pourquoi l'âme s'unirait mieux à lui qu'à la substance corporelle ; et s'il est spirituel, il restera à expliquer l'union de ce médiateur avec le corps. Nous avouerons, avec saint Augustin, que l'union de l'âme avec le corps est mystérieuse ; mais qu'est-il besoin d'augmenter la difficulté déjà si grande et d'introduire cet élément inutile dans le composé humain, déjà par lui-même assez complexe (1) ?

784. **Hypothèse de l'influx physique**. — 4° Reste la quatrième hypothèse, celle de l'influx physique de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme. Il y a deux manières d'entendre cet influx réciproque. Ou bien on le suppose exercé par deux substances associées accidentellement, ou bien on le suppose exercé par deux substances associées en un seule, comme la matière et la forme. Il faut rejeter la première supposition, car elle est incompatible avec l'unité substantielle de l'homme. Si l'âme et le corps ne sont unis qu'autant qu'ils agissent l'un sur l'autre, il est bien évident que le composé humain est tout artificiel et que nous retombons dans l'hypothèse platonicienne. De plus, l'action de l'âme sur le corps et celle du corps sur l'âme sont alors inintelligibles, tout au moins l'action du corps sur l'âme. Le corps, en effet, n'agit que par contact et mouvement local ; or l'âme est simple, elle échappe à l'un et à l'autre.

Reste donc notre hypothèse comme la seule plausible. L'âme et le corps forment une seule substance composée, une seule nature mixte, d'où il suit que leurs opérations

(1) Cf. S. Th. I^a, q. 76, a. 7. — L'hypothèse du médiateur plastique à laquelle le nom de Cudworth (v. *Hist. de la phil.*) est attaché, a été renouvelée par les spirites. Ils ont imaginé le *périsprit*, dont l'âme ne serait pas séparable et par lequel elle s'emparerait du corps. A ce propos, on observera que les spirites, en s'attachant à cette hypothèse, ne méritent plus le titre de *spiritualistes*, qu'ils affectent de prendre aujourd'hui.

propres s'accompagnent mutuellement et conviennent à un même sujet ; que les opérations de l'âme influent sur celles du corps, et les opérations du corps sur celles de l'âme. Non pas que la matière agisse sur l'esprit; mais, comme l'esprit est uni intimement à la matière, les facultés organiques et les facultés intellectuelles se touchent, pour ainsi dire, comme par leur fond, et réagissent les unes sur les autres. Admise cette union, et elle se démontre, l'action réciproque de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme, quelque intime et constante qu'elle soit, n'offre rien qui doive nous étonner : elle est la conséquence naturelle de cette union.

785. **Présence de l'âme dans le corps.** — La même doctrine de l'union substantielle nous explique la présence de l'âme dans le corps. La présence peut se réaliser de plusieurs manières. Il y a d'abord une présence matérielle, qui fait que l'être présent se mesure au lieu où il est et qu'il occupe, se trouvant circonscrit par lui. Il y a ensuite une présence supérieure — qu'on pourrait appeler *spirituelle*, si elle ne convenait aussi à l'âme des bêtes et en général à toutes les formes substantielles — qui fait qu'un être ou une chose occupe un lieu, mais sans être mesuré par ce lieu. C'est de cette seconde manière seulement que l'âme est dans le corps (1).

De plus un être peut être présent dans un lieu de trois manières : par la connaissance, en sachant ce qui se fait dans ce lieu ; par sa puissance, en agissant dans ce lieu ; par son essence même, s'il y existe. Or l'âme est dans le corps de ces trois manières ensemble.

786. **Opinions sur cette matière.** — A la lumière des distinctions précédentes, il est facile de voir ce que les philosophes ont dit de vrai et ce qu'ils ont dit de faux ou d'incomplet touchant la présence de l'âme dans le corps.

(1 V. aussi Vocab. Lieu.

Platon aurait placé l'âme raisonnable dans le cerveau seulement. Aristote, au contraire, ayant reconnu que l'âme raisonnable est la forme substantielle du corps, ne limitait pas sa présence dans le corps. Inutile de critiquer l'opinion des anciens poètes, d'Homère, par exemple, qui plaçait l'âme dans le sang (1). Les stoïciens la plaçaient dans le cœur; Epicure, dans la poitrine. Les Pères pensèrent généralement comme Aristote. Descartes la plaçait dans la glande pinéale, partie du corps qui n'est point double comme la plupart des autres et qui paraît la plus centrale ; Malebranche la plaçait dans le cerveau ; Leibniz paraît hésiter.

787. **Vraie solution.** — Mais la question ne peut plus faire l'objet d'un doute après les solutions précédentes. Si l'âme est la forme substantielle du corps, sa présence n'a pas d'autres limites que ce corps, et, comme d'ailleurs elle n'est pas divisible, elle occupe tout entière le corps et chacune de ses parties. De même qu'un lingot d'or est vraiment de l'or dans toutes ses parcelles et que la moindre paillette a la forme substantielle d'or aussi bien que le lingot tout entier, ainsi le corps humain est tel dans toutes ses parties et dans tous ses organes : il n'est pas une cellule qui ne subsiste par l'âme et avec l'âme tout entière.

Notre affirmation n'est pas seulement une conclusion légitime des affirmations précédentes, elle est encore la

(1) Plusieurs prétendent, au contraire, que l'âme n'est d'aucune manière dans le sang, qui ne serait qu'une nourriture liquide et préparée pour l'assimilation. Nous ne saurions partager cette opinion. Car le sang est déjà incorporé, bien qu'il n'ait pas encore été assimilé à tel ou tel organe. C'est un aliment vivant. L'opinion contraire paraît plus insoutenable encore en théologie, où il faut expliquer le culte du Précieux Sang. Le Verbe, en effet, a pris le corps *mediante anima* (V. S. Thomas, qui explique cette expression). Et puis, si le sang n'est pas informé substantiellement par l'âme, pourquoi les os, etc. le seraient-ils ? L'âme n'informerait que le système nerveux ou moins encore.

conclusion rigoureuse de l'expérience la moins contestable. Tout le corps humain est sensible ou, du moins, tout entier il vit, se nourrit, s'accroît et se conserve. Or cela n'est possible que par l'action constante et la présence intime dans tous les organes et dans tous les tissus du premier principe de la vie.

Si nos adversaires ne sont point convaincus, nous leur demanderons si la partie du corps dans laquelle ils placent l'âme est étendue ou inétendue. Elle ne peut être inétendue, car elle ne serait plus une partie réelle de la matière corporelle ; sans compter qu'on ne voit pas comment tous les mouvements nerveux et toutes les impressions sensibles pourraient se concentrer dans un point mathématique. Mais, d'autre part, si elle est étendue, pourquoi limiter ainsi la présence de l'âme? L'âme peut aussi bien occuper le corps tout entier qu'une seule partie. Puisque la difficulté vient toute de ce que l'âme, qui est un esprit, occupe le corps, qui est étendu, elle n'est pas diminuée, si nous restreignons l'étendue occupée ; la difficulté est augmentée, au contraire, car on ne voit pas pourquoi l'âme occuperait tel organe et n'occuperait pas les autres : pourquoi, par exemple, occupant le cerveau, elle n'occuperait pas tout le système nerveux, et pourquoi, occupant le système nerveux, elle n'occuperait pas le système musculaire, etc. Notre conclusion est donc la seule admissible.

788. **L'âme réside principalement en certains organes.** — Maintenant nous conviendrons volontiers que, si l'âme est essentiellement dans tout le corps et dans chaque partie, cependant elle réside spécialement dans certains organes plus importants. L'un d'eux est le cœur, qui est l'agent principal de la circulation du sang (v. n. 895). Mais le premier est le cerveau, ce rendez-vous de tous les sens, cette source de la sensibilité, cet organe de l'imagination, de la mémoire sensible, etc., qui prêtent leur concours indispensable à tous les actes de l'intelligence et de la raison. C'est ce qui fait regarder la tête comme le

siège de l'intelligence elle-même et l'expression de l'homme tout entier. La tête est d'autant mieux le siège principal de l'âme, qu'elle concentre, avec les sens intérieurs, les sens extérieurs les plus importants, la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût; sans compter que les yeux, les lèvres, les sourcils, les narines, le visage tout entier, grâce à leur mobilité exceptionnelle et à leur correspondance merveilleuse avec le cerveau, deviennent l'expression vivante de la pensée tout entière, des idées les plus belles, comme des sentiments les plus fugitifs et les plus délicats (1).

789. **Objections.** — 1° On nous oppose que le cerveau paraît être le principe de toute action et de toute sensibilité, et par conséquent le siège unique de l'âme. Tout le monde sait, en effet, que lorsque le cerveau est gravement atteint, toute sensibilité est suspendue et tous les mouvements sont paralysés.

Rép. — Ces faits prouvent que le cerveau est l'agent principal du mouvement et de la sensibilité ; mais ce n'est pas l'agent unique de l'âme. L'homme sent en réalité et par ses yeux, et par ses oreilles, et par tous les filets nerveux qui enveloppent le corps comme d'un réseau très serré et le pénètrent de toutes parts en d'innombrables radicelles ; seulement les centres nerveux sont les conditions de toute sensation consciente : c'est ce qui a fait croire que la sensibilité ne s'exerçait qu'au cerveau. Et puis il faut ajouter que si le cerveau préside à la vie sensible, il ne paraît pas présider de même et directement à la vie végétative. Ce rôle inférieur appartient plus ou moins à des centres nerveux secondaires et même au cœur. Donc, en supposant que l'âme ne sentît qu'au cerveau, il ne s'en suivrait point qu'elle ne résidât que dans cet organe.

2° On nous oppose encore que si l'âme est tout entière dans chaque partie du corps, il faudra dire que l'âme se

(1) Cf. S. Th. Ia, q. 76, a. 8. — VALLET, *La Tête et le Cœur*, avec la critique de cet ouvrage (*Controv. et Contemporain*, févr. 1886.)

meut avec un membre pendant qu'elle se repose avec l'autre, qu'elle s'accroît avec le corps et qu'elle est mutilée avec lui, qu'elle est ailleurs que dans le lieu où elle se trouve tout entière, etc.

Rép. — Ces objections et autres semblables sont puériles, si l'on a compris la vraie nature de l'âme et la manière dont elle reçoit du corps certaines attributions. Elle ne se meut pas localement par elle-même. Mais le mouvement local lui est attribué indirectement, à cause du corps qu'elle anime : rien n'empêche donc qu'elle agisse avec un organe et qu'elle se repose avec un autre. A plus forte raison, ce n'est pas l'âme elle-même qui s'accroît quand le corps s'accroît, ce n'est pas elle qui est mutilée quand le corps est mutilé : l'accroissement et la diminution du corps changent les limites du domaine de l'âme, mais sans la diminuer elle-même. Enfin sa présence dans un lieu n'est pas une de ces présences qui résultent de l'application de chaque partie de l'objet présent à chaque partie du lieu : l'âme est présente par sa substance même dans tout le corps, et partant, sans être divisée ni mesurée par lui ; et c'est pourquoi, par exemple, elle est tout entière au cœur et à toutes les extrémités, sans être absente d'aucune partie intermédiaire.

CHAPITRE XLVII

DES FACULTÉS DE L'AME EN GÉNÉRAL ET DE LEURS DIVISIONS PRINCIPALES

Jusqu'ici nous avons traité de l'*essence* de l'âme. Nous abordons maintenant l'étude de ses puissances ou *facultés*. Cette seconde partie de la psychologie est appelée quelquefois du nom de *dynamilogie*. Son étendue égale son importance, étant donnée l'extrême complexité des facultés qui se rencontrent dans l'âme humaine. Nous traiterons d'abord des facultés en général, et nous résoudrons certaines questions préliminaires, touchant la distinction de l'âme et de ses facultés, les principales divisions de celles-ci, l'ordre qu'elles gardent entre elles et avec l'âme elle-même.

THÈSE. — *Si l'on considère les facultés en général, il faut admettre leur distinction réelle d'avec l'essence de l'âme, — leur pluralité, — qui répond à la diversité de leurs actes et de leurs objets formels, — une certaine harmonie qui les unit, et une dépendance essentielle de toutes ensemble par rapport à l'âme, dont elles dérivent, — qui est le sujet des facultés supérieures, — et où toutes demeurent, au moins virtuellement, après la mort. — A considérer leur objet, les facultés se distiguent en actives et en passives, — et, d'une manière moins générale, en végétatives, sensitives (avec les appétitives correspondantes), motrices et intellectuelles (avec la volonté qui leur correspond).*

790. **Opinion de Descartes sur les facultés.** — Les cartésiens, en exagérant l'unité de l'âme, ont nié la distinction réelle des facultés. Celles-ci seraient de simples modes de la substance, comme d'ailleurs tous les autres accidents. L'intelligence ne serait pas autre chose que l'âme elle-même en tant qu'elle connaît ; la volonté serait l'âme en tant qu'elle veut ; le sens serait l'âme en tant qu'elle s'applique à la sensation, qui serait reçue dans l'organisme. En un mot *l'âme serait le principe immédiat de ses opérations ;* elle n'agirait par aucune faculté intermédiaire. Cette prétention pourrait paraître fondée, si du moins les cartésiens accordaient que l'intelligence, la volonté, le sens, etc., sont des *modes réels* de la substance de l'âme. Peut-être alors leur opinion équivaudrait sensiblement à celle des scolastiques. Car on peut dire qu'un mode réel n'est pas absolument identique à la substance qu'il affecte: il ne se confond ni avec celle-ci, ni avec l'opération qu'il prépare. Mais les cartésiens semblent généralement supposer qu'il y a identité réelle entre l'âme et ses facultés et que toute la différence vient de notre manière de les considérer. Les facultés seraient donc, d'après eux, l'âme même, considérée de telle ou telle manière ; elles seraient des *modes logiques* sous lesquels nous considérons l'âme elle-même, et non ses modes particuliers et objectifs.

A cette opinion ressemble beaucoup celle d'Occam et autres nominalistes, qui, sous prétexte qu'il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité, suppriment les facultés comme entités distinctes. Mais il faut se défier de ces prétendues simplifications des questions philosophiques. En effaçant certaines distinctions nécessaires, loin d'augmenter la clarté, on tombe dans des confusions inextricables.

791. **Opinion des positivistes.** — A l'extrémité opposée au cartésianisme, nous trouvons le positivisme, qui, lui aussi, nie la distinction réelle des facultés, mais en s'appuyant sur d'autres principes. Au lieu de confondre les facultés avec l'âme elle-même, les positivistes les confondent

avec les opérations qui en procèdent et les manifestent. Les facultés ne seraient que des mots ou des concepts, dont nous nous servirions pour grouper et désigner un certain ordre de phénomènes et d'opérations. Ainsi les actes de l'intelligence, à cause de la ressemblance qui leur est commune, seraient désignés par un même mot et attribués au même principe hypothétique, l'intelligence. Mais en réalité l'intelligence ne serait pas autre chose que la série des actes intelligents. De même pour la volonté : elle désignerait cet ensemble d'actes affectifs qui ont tous cela de commun d'être volontaires. Mais qu'il y ait un principe immédiat, distinct pour les actes de volonté, et un autre principe immédiat distinct pour les actes d'intelligence, c'est ce que les positivistes refusent d'admettre ou tout au moins d'examiner. A plus forte raison refusent-ils de remonter des facultés aux natures, aux substances d'où elles procèdent. Tels sont nos contradicteurs, d'ailleurs en désaccord entre eux.

792. **Distinction réelle des facultés et de l'essence de l'âme.** — 1° Commençons par les preuves métaphysiques. L'acte et la faculté de cet acte doivent appartenir au même genre suprême, c'est-à-dire que, si l'acte est un accident, la faculté de cet acte, ou la puissance immédiate de le produire, sera un accident ; et si l'acte est substantiel, la puissance elle-même sera substantielle (V. Métaphysique. Axiomes sur la puissance et l'acte, 421,7°). Or l'acte de l'âme, par ex. l'acte de comprendre ou de vouloir, est certainement un accident, ce n'est pas quelque chose de substantiel : en Dieu seul l'action est substantielle et constitue l'être même, l'essence même. D'où il suit que la faculté ou la puissance immédiate de produire cet acte n'est pas elle-même substantielle. Ce n'est donc pas l'essence même de l'âme, mais quelque accident surajouté (1).

(1) Cf. S. Th. Ia, q. 77, a. 1.

2° En outre, si l'âme était le principe immédiat de l'opération, comme l'âme est un acte substantiel, une substance en acte, c'est-à-dire qu'elle existe toujours actuellement, il s'ensuivrait qu'elle agit toujours ; la pensée ne demeurerait jamais en suspens. Les cartésiens ont si bien vu cette conséquence qu'ils ont enseigné, en effet, que l'âme pense toujours, et que la pensée est son essence ou son acte même, celui qui la constitue. Mais il est constant, par une expérience que les cartésiens peuvent moins décliner que jamais depuis les progrès accomplis par la physiologie, que l'âme intelligente n'agit pas toujours, et que non seulement la conscience et la mémoire, mais encore la pensée sont empêchées par certains états du corps. Donc, l'âme n'est pas le principe immédiat de l'opération. Elle n'est que le premier principe, un principe médiat ; elle agit par des facultés intermédiaires et non directement par son existence même ; son existence est un acte par rapport à son essence; mais elle ne se confond point avec l'opération.

3° Ajoutons quelques raisons plus faciles à saisir, tirées directement de l'observation interne. Chacun éprouve en soi-même une sorte de conflit entre les facultés diverses qui se partagent son activité : les sens luttent contre l'esprit, et l'esprit contre les sens. Les sens à leur tour se divisent entre eux, et souvent telle passion ne triomphe que par la défaite de plusieurs autres. Ces luttes ne sont pas sans trêve ; il arrive qu'une harmonie s'établit dans toute la personne et que les plus hautes facultés règnent sur les autres, qui leur obéissent et les secondent, en attendant de nouvelles contradictions et de nouvelles révoltes. Or cet état de paix et cet état de guerre, cette harmonie si compliquée et cette discorde si profonde ne se conçoivent guère sans une distinction réelle de l'âme et de ses facultés.

4° Ajoutons enfin que le langage, cette expression du sens commun et de l'expérience universelle, témoigne, en quelque manière, de la distinction réelle de l'âme et de ses facultés. Nous parlons, en effet, de l'âme, de l'intelligence, de la volonté, des sens, comme de choses distinctes, ayant chacune sa nature et ses caractères propres. S'il est des mots qui sont synonymes, comme âme et esprit, raison et intelligence, mémoire et souvenir, il en est d'autres qui sont équivoques et même opposés et irréductibles entre eux : par ex. : l'*intelligence* et la *volonté*, le *sentiment* et le *consentement*, etc. Or tous ces mots accusent une distinction réelle entre les facultés, et aussi entre les facultés et l'âme elle-même. On ne conçoit pas comment les facultés seraient si opposées entre elles, si chacune d'elles était identique avec l'âme elle-même. Celle-ci est donc distincte de ses facultés.

793. **En quoi consiste cette distinction.** — S'il faut maintenant déterminer d'une manière précise la nature de cette distinction, nous conviendrons que cette entreprise est difficile. Que l'âme ne soit pas ses facultés ni aucune d'entre elles, nous venons de l'établir. Mais il est bien clair, d'autre part, que, tout en se distinguant de ses facultés comme une réalité principale se distingue de réalités accessoires, l'âme ne s'oppose pas à elles comme un être à un autre. On ne conçoit pas d'âme sans facultés, ni des facultés sans une âme. Les puissances de l'âme, étant vitales, sont encore mieux liées à l'essence de l'âme que certaines propriétés corporelles ne le sont à la substance qu'elles affectent. Les facultés de l'âme ne se distinguent pas d'elle comme un sujet se distingue d'un autre sujet, mais plutôt comme un mode réel se distingue de son sujet.

794. **Objections.** — 1° On ne peut accorder moins de perfection à la substance qu'à l'accident, à la forme substantielle qu'à la forme accidentelle. Mais telle forme accidentelle, comme la faculté de comprendre ou de vouloir, n'a pas besoin d'une puissance distincte d'elle pour agir ; elle est à elle-même sa puissance.

Rép. — Quelle que soit la perfection relative d'une faculté, cette faculté dépend toujours de la substance; elle n'agit qu'avec elle et par elle et en elle. Donc, pour n'être pas

elle-même sa puissance et demeurer incapable d'agir sans un principe intermédiaire, l'âme ne cesse pas d'être absolument plus parfaite que la faculté. A ne considérer que l'action, une pensée élevée et une résolution généreuse valent mieux que l'âme, d'autant mieux que l'âme n'a été créée que pour cette pensée et cette résolution; mais, au fond, tout le mérite et toute la vertu des actes et des facultés reviennent à l'âme. Ce sont les facultés et les actes qui font valoir l'âme, de même que ce sont les accidents sensibles, forme, dureté, éclat, etc., qui font valoir les corps ; mais les substances l'emportent toujours sur leurs accidents d'une manière absolue.

2° Il n'y a pas de milieu entre la substance et l'accident. Mais les facultés de l'âme ne sont pas des accidents, puisqu'elles servent à définir l'homme et à le spécifier ; par ex., quand nous disons : l'homme est un animal *raisonnable*. Ici la raison spécifie et définit l'homme; elle fait par conséquent partie de son essence. Donc les facultés, ou tout au moins la raison et l'intelligence, sont l'essence même de l'homme et la substance de l'âme.

Rép. — Les facultés sont elles-mêmes des accidents et rien que des accidents. Seulement, comme nous l'avons dit ailleurs, elles supposent une essence, une nature, qui leur est proportionnée ; d'où il suit qu'elles peuvent servir à spécifier les êtres auxquels elles appartiennent. En d'autres termes, les facultés, en tant que *propriétés essentielles*, jouent le rôle de l'essence dans l'ordre logique ou de connaissance, et c'est pourquoi nous les prenons indifféremment pour l'essence même, comme quand nous disons : l'homme est un animal *raisonnable*. La raison ici est mise pour l'âme raisonnable elle-même, car il n'y a pas de raison sans cette âme. — On voit par là même que, dans l'ordre logique, il y a un milieu entre la substance et l'accident ; il y a la propriété essentielle, qui n'est ni un pur accident, ni l'essence même (1).

(1) Cf. S. Th. Ia, q. 77, a. 1, ad 5.

3° Par les mêmes considérations on résout facilement la difficulté suivante : Deux êtres ne diffèrent pas essentiellement par des accidents ; or l'homme et la bête diffèrent essentiellement par la raison, de même que la bête et la plante diffèrent essentiellement par la sensibilité ; donc, la raison et la sensibilité ne sont pas des accidents, mais l'essence même de l'homme ou de l'animal.

Rép. — On voit tout de suite que ce n'est pas la raison ni la sensibilité qui constituent l'essence de l'homme ou de la bête, mais bien l'âme, à qui est due et de laquelle dérive cette raison ou cette sensibilité.

4° On ne conçoit pas qu'un être simple soit susceptible de facultés distinctes de lui-même. Or l'âme est un être simple.

Rép. — Il est vrai que l'âme est un être simple ; mais cette simplicité qui exclut la composition de matière et de forme et par conséquent toute quantité mesurable, n'exclut pas la composition d'essence et d'existence, de puissance et d'acte, de substance et d'accidents ; l'âme n'est simple que dans son essence. Elle peut donc être perfectionnée de plusieurs manières accidentelles et notamment par des puissances ou facultés.

5° Le cardinal Gerdil, trop attaché au cartésianisme, nous oppose que, si les facultés de l'âme sont des accidents et non l'essence même de l'âme, elles pourraient être séparées de l'âme par la toute-puissance de Dieu et subsister indépendamment.

Rép. — Mais nous avons déjà remarqué que les facultés ne sont pas de simples accidents ; de plus, ce sont des puissances vitales, et, de ce chef encore, on ne peut les concevoir séparées de leur principe et de leur source, qui leur donne la vie.

6° On oppose encore que, si l'âme n'est pas le principe immédiat de ses opérations, elle est du moins le principe immédiat de ses facultés ; ce qui revient au même.

Rép. — Nous nions la parité. L'âme ne peut être le principe immédiat de l'opération, parce qu'elle est un acte,

au sens métaphysique de ce mot, et que, s'il n'y avait pas de faculté intermédiaire entre elle et son opération, elle agirait toujours ; mais elle peut être le principe immédiat de la faculté, qui n'est qu'une puissance. Elle doit même en être le principe ; car on ne conçoit pas qu'un être réel soit privé radicalement du pouvoir d'agir.

795. **Nombre et variété des facultés.** — La pluralité des facultés se démontre par la diversité des opérations et des objets, ainsi que nous le verrons tout à l'heure. Mais, dès maintenant, il est facile de se persuader non seulement de la pluralité des facultés humaines, mais encore de leur grand nombre et de leur extrême variété. Il n'est pas de créature comparable à l'homme sous ce rapport, ni parmi les créatures corporelles, ni parmi les créatures spirituelles.

Celles-ci, en effet, dont la fin est la même que la nôtre, à savoir le bonheur, la connaissance de la vérité et l'amour du bien, sont plus parfaites que l'homme et atteignent par conséquent leur but avec moins de lenteur, par des voies plus directes, et d'une manière plus parfaite. Leur esprit a donc moins de facultés que le nôtre ; il n'a pas d'intellect agent, c'est-à-dire de faculté d'abstraire, puisqu'il connaît sans rien emprunter au sens. En outre, leur nature, étant toute spirituelle, ne saurait être chargée de ces facultés inférieures qu'introduit chez l'homme la vie organique et sensible.

Quant aux créatures corporelles, animaux et plantes, elles ont une nature bien moins complexe que celle de l'homme, qui non seulement vit comme la plante, sent comme l'animal, mais encore comprend comme le pur esprit. Il réunit en lui toutes les qualités inférieures, qu'il joint aux facultés spirituelles.

L'homme est donc l'être le plus complexe de la création. Sa fin est la plus noble qui se puisse concevoir, et, d'autre part, sa faiblesse, son infirmité est extrême. D'où il suit qu'il ne peut remplir sa destinée et atteindre la perfection que par un développement extraordinaire, des opérations

sans nombre et de toute nature, un exercice constant et prolongé. C'est ce que montre bien en particulier l'éducation, à la fois si nécessaire, si longue et si variée dans ses formes et ses moyens. Elle suppose des facultés nombreuses et d'une extrême variété (1).

796. **Les facultés sont spécifiées par leurs actes et leurs objets formels.** — On formule ainsi le principe de la division des facultés. Elles sont distinguées et spécifiées par leurs actes et leurs objets formels. Et ce que nous affirmons des facultés il faut le dire en général de tout principe d'action, par ex. des habitudes, des vertus et des vices, des sciences, des arts, des passions, etc. Ce principe est donc très important, il est lié à toutes les théories scolastiques. La vérité en est frappante. Toute faculté ou puissance a pour fin essentielle l'action ; elle n'existe que pour l'action et ne se conçoit même que par elle. D'où il suit qu'elle est telle, qu'elle est spécifiée par le genre d'action qu'elle exerce. Mais l'action elle-même se règle sur son objet, et sur son objet formel.

Nous disons d'abord que l'action se règle sur son objet. Car l'objet est toujours ou le principe ou le terme de l'action : le principe, si l'action est reçue; le terme, si l'action est exercée. Ainsi, dans l'action de voir, l'objet est le principe de l'action. Mais dans l'action de désirer, l'objet est le terme du désir. Or les choses sont déterminées, spécifiées et telles tant par leur principe que par leur terme ou leur fin. D'où il suit que l'action, soit qu'on l'exerce, soit qu'on la reçoive, est spécifiée par son objet.

Nous disons ensuite que l'objet dont il s'agit ici est l'objet *formel ;* car l'objet matériel accompagne seulement l'action ; il ne l'exerce pas, ni ne la reçoit : c'est l'objet formel seul qui agit ou qui est affecté. Ainsi, dans l'action de voir, qu'importe que l'objet vu soit de bois ou de pierre, qu'il soit vivant ou inanimé? c'est la couleur, c'est la forme

(1) Cf. S. Th. Ia, q. 77, a. 2.

qui est vue et non la substance ni l'espèce elle-même. Sans doute, à ne considérer que l'objet matériel, beaucoup de facultés, certainement distinctes, se confondraient. Le même objet matériel, en effet, peut être vu, entendu, etc. Mais dans ce même objet matériel il y a des formalités distinctes, qui agissent indépendamment sur nos sens : la couleur frappe la vue ; l'odeur, l'odorat, etc. (1).

797. **Objections.** — 1° Locke et Condillac prétendent que nous connaissons les facultés en elles-mêmes plutôt que par leurs actes, et que partant il est faux qu'on doive recourir à ceux-ci pour distinguer et classer celles-là.

Rép. — Mais il n'est pas vrai que les facultés nous soient connues indépendamment des actes : ce n'est même qu'avec les actes et par les actes que nous les connaissons ; c'est parce que nous voulons ou que nous avons voulu, que nous connaissons notre volonté. La faculté nous est donc révélée et expliquée d'abord par l'acte qui en procède. Rien n'empêche ensuite que la faculté soit à son tour un moyen de connaître les actes et de les expliquer.

2° Rosmini nous fait remarquer que la connaissance scientifique des facultés ne peut être que la connaissance des facultés par l'âme, qui est leur cause, puisque toute connaissance scientifique est celle des causes.

Rép. — En effet, la connaissance des facultés ne s'achève que par la connaissance de l'âme. Mais, avant de parvenir à cette connaissance complète, il y a plus d'un degré à franchir. Les actes nous révèlent les facultés ; puis toutes les facultés ensemble nous révèlent la nature de l'âme et son admirable fécondité. Parvenue à ce point, la connaissance se généralise, l'esprit reprend en sens inverse tout le chemin parcouru, et la synthèse succède à l'analyse.

798. **Harmonie des facultés.** — Il est facile de la découvrir en comparant les facultés entre elles.

(1) Cf. S. Th. I^a, q. 77, a. 3.

1° Et d'abord on s'aperçoit bien vite que les facultés inférieures sont de leur nature soumises aux facultés supérieures. C'est ainsi que les sens extérieurs sont au service de la raison. Elle veut savoir, et l'œil regarde, l'oreille écoute, la voix s'élève ou éclate pour appeler ou interroger. Les passions elles-mêmes, malgré leur turbulence, subissent plus ou moins le joug de la raison ; elle peut, en usant d'adresse et de fermeté, parvenir à les conduire toutes et à les dompter.

2° A un autre point de vue, l'ordre et l'harmonie des facultés ne sont pas moins remarquables. Si les facultés inférieures sont soumises aux supérieures comme des subordonnées, elles les précèdent, d'autre part, et leur préparent la voie. C'est parce que les sens ont été frappés, c'est parce que l'imagination a été remplie d'images expressives, que l'esprit s'éveille et conçoit ; des sensations ont précédé les idées les plus abstraites et les plus pures. Les sensations, à leur tour, supposent certaines conditions physiologiques. Ainsi l'exige la nature de l'homme, où le corps, bien que soumis à l'âme, n'en est pas moins le support et l'instrument indispensable.

3° Et puis cette harmonie des facultés ne fait que traduire l'harmonie des objets qui leur sont offerts. Les objets de nos connaissances ne sont pas disséminés au hasard autour de nous, sans avoir des rapports et des liens réciproques. Les idées, les universaux, ne sont pas donnés dans un autre monde que celui-ci ; mais le monde intelligible ne fait qu'un avec le monde sensible. Sous les accidents sensibles, il y a des substances ; sous les qualités, il y a les essences. Ces réalités particulières que nous percevons en détail sont superposées, pour ainsi dire, les unes aux autres dans un ordre parfait ; elles forment des réalités où tous les éléments sont maintenus dans des rapports définis et invariables. Or, les facultés humaines qui perçoivent cet ensemble et ces détails doivent reproduire le même ordre et soutenir entre elles les mêmes rapports : l'harmonie des facultés doit être l'image supérieure et vi-

vante de l'harmonie des réalités qui composent l'univers (1).

799. **Les facultés dérivent de l'âme et sont reçues dans l'âme.** — Toutes les facultés dépendent essentiellement de l'âme et en dérivent pour ainsi dire. Il n'est pas question ici d'une production proprement dite des facultés par l'âme ; car on ne conçoit pas que l'âme existe réellement et agisse sans ses facultés : elle aurait besoin d'elles pour les produire. Nous voulons signaler seulement une dépendance essentielle et, quant à l'existence même, des facultés par rapport à l'âme. Il est évident que l'existence appartient premièrement à l'âme : ce n'est que parce qu'elle existe, ce n'est qu'autant qu'elle existe, que les facultés sont données. On peut donc considérer celles-ci comme tenant d'elle tout ce qu'elles sont ; leurs essences sont liées à la sienne, elles en sont le complément nécessaire et comme la dérivation.

Dépendantes de l'âme qui a l'être premier ou substantiel tandis qu'elles n'ont que l'être second, les facultés sont reçues dans l'âme qu'elles perfectionnent quant à ses accidents. Elles dérivent de l'âme en tant que celle-ci est *en acte* ; elles sont reçues dans l'âme et la perfectionnent en tant que l'âme est *en puissance* (2).

800. **Sujet des facultés de l'ame.** — Les facultés supérieures résident dans l'âme comme dans leur sujet ; mais les facultés inférieures ou organiques résident dans le composé. Nous entendons par sujet d'une faculté la nature qui, par cette faculté, exerce l'action. Or nous avons

(1) On peut remarquer, en outre, que les facultés végétatives, sensibles et intellectuelles ont pour objet, les premières le corps seulement, les secondes tous les objets sensibles, les troisièmes l'être quel qu'il soit, sans limite. Ces trois ordres de facultés répondent donc à l'étendue et à la gradation même de leurs objets. — Cf. S. Th. Ia, q. 77, a. 4 ; et q. 78, a. 1.

(2) Cf. S. Th. Ia, q. 77, a. 5 et suiv.

vu, en traitant de la spiritualité de l'âme, que l'intelligence et toutes les facultés intellectuelles étaient inorganiques et par conséquent qu'elles ne supposaient pas essentiellement d'autre nature pour agir que l'âme seule. (V. 739.) Mais il en va tout autrement des facultés sensibles : le principe immédiat de la sensation, c'est l'organe animé, c'est le composé, et non l'âme seule. Les scolastiques n'ont cessé de défendre cette vérité contre les cartésiens, qui placent la sensation active dans l'âme seu- et ne laissent au corps qu'une sensation passive, une impression. Leur théorie sera réfutée dans le chapitre suivant.

801. **Comment les facultés demeurent après la mort.** — Il suit de ce que nous venons de dire que toutes les facultés demeurent dans l'âme séparée : les facultés supérieures, formellement ; les facultés inférieures, virtuellement. En effet, puisque les facultés supérieures et inorganiques ont pour sujet exclusif l'âme, elles demeurent après la mort ce qu'elles étaient pendant la vie. Mais il ne peut en être de même des facultés inférieures et organiques, dont le composé est le sujet. L'âme est leur principe, aussi bien que des premières, mais elle n'est pas à elle seule leur sujet : elles demeurent donc, après la mort, dans leur principe, qui est l'âme, c'est-à-dire virtuellement, mais elles n'existent plus formellement, puisque les organes animés, qui en sont le sujet, ont cessé d'exister (1).

802. **Divisions principales des facultés : facultés actives, facultés passives.** — Reste à exposer les divisions générales des facultés. Elles se divisent, avons-nous dit, conformément à leurs objets. Or il est facile, en se fondant sur ce principe, de montrer d'abord que les facultés se distinguent en *actives* et en *passives*. L'activité ou la passivité dont il s'agit ici est relative à l'objet et non à la faculté elle-même. Celle-ci est essentiellement active, puisqu'elle

(1) Cf. S. Th. Ia, q. 77, a. 8.

est un pouvoir d'agir. Sous ce rapport, on ne saurait donc spécifier les facultés, puisque ce caractère leur est commun à toutes. La vue, l'ouïe, aussi bien que la faculté de se nourrir, de croître ou comprendre sont actives : l'œil est fait pour voir, l'organisme pour se développer, et l'esprit pour connaître. Mais, à considérer leur objet propre, les facultés le produisent comme leur effet, l'atteignent comme leur terme ou bien, au contraire, le subissent comme le premier principe de leur action. De là deux genres de facultés. Les facultés végétatives, appétitives et motrices, comme aussi l'intellect dit *agent* par les scolastiques, sont des facultés actives, puisqu'elles réalisent ou qu'elles atteignent leur objet formel; au contraire, les facultés sensitives et l'intellect *patient* sont des facultés passives, parce qu'elles sont déterminées à l'action par leur objet, qui préexiste à leur opération.

803. **Facultés végétatives, etc. Remarques.** — D'une manière moins générale, les facultés se distinguent en végétatives, sensitives, appétitives, motrices et intellectuelles. — Il est facile, en effet, de montrer que chacune des facultés énumérées a son objet distinct. Les facultés végétatives ont pour objet le corps vivant lui-même qui par elles s'accroît, se reproduit, ou du moins se conserve et se nourrit. Les facultés sensitives ou les sens (facultés sensibles de connaissance) ont pour objet non seulement le corps lui-même qu'elles perçoivent plus ou moins parfaitement, mais encore les corps extérieurs et toutes les qualités sensibles. Les facultés appétitives de l'ordre sensible ou les passions ont pour objet tout bien particulier de l'ordre sensible, qui excite le désir, tandis que le mal opposé provoque l'aversion. La faculté motrice a pour objet un but à atteindre et s'exerce par un mouvement local. Enfin les facultés intellectuelles (intelligence et volonté) ont pour objet l'immatériel, l'universel (1).

(1) Cf. S. Th. Ia, q. 78, a. 1.

Cette division traditionnelle dans l'école, est incontestable au fond. On peut la proposer sous des formes un peu différentes et en négligeant les facultés ou puissances inférieures : motrices et végétatives. Par exemple on peut diviser les facultés en deux ordres : facultés de connaissance et facultés d'action, ou, pour parler plus exactement, facultés *cognitives* et facultés *appétitives* ; les unes et les autres se divisent ensuite en sensibles et intellectuelles. Ou bien on peut diviser d'abord les facultés en sensibles et intellectuelles, puis chaque ordre en facultés de connaissance et en facultés d'action (1).

Nous ne parlerons pas ici des facultés ou vertus végétatives, dont nous avons traité en cosmologie. Nous dirons peu de chose de la faculté motrice. Ces facultés inférieures sont l'objet de la physiologie plutôt que de la psychologie. Mais nous traiterons longuement des sens et de l'intelligence dans les chapitres suivants.

804. **Faculté motrice.** — Ce n'est point sans raison que la faculté motrice a été distinguée de toutes les autres par les scolastiques. On ne saurait la confondre avec les vertus végétatives ; car le mouvement des plantes, quelque singulier qu'il soit dans certains cas, résulte d'une impres-

(1) Il est aisé déjà de critiquer les divisions des facultés que proposent nos adversaires. Ils distinguent généralement trois facultés principales ou plutôt trois groupes de phénomènes psychologiques ; car ils ne consentent guère à se prononcer sur les facultés elles-mêmes. Ces trois ordres de phénomènes ou de faits sont : les faits *représentatifs* ou intellectuels, les faits *affectifs* ou sensitifs ; les faits *volitifs* ou de volonté (RABIER, *Psychologie*). Paul Janet distingue les trois facultés par les trois opérations suivantes: *penser, aimer, vouloir* (*Traité de philosophie*). Mais on ne doit pas ramener à un même principe, ni partant à une même faculté, la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle, qui est seule vraiment spirituelle. Par là on est induit à ne voir entre la connaissance de l'homme et celle de l'animal que des différences de degré. Ensuite, on ne précise ni les faits affectifs ni les faits volitifs. De là des confusions inextricables dans les manuels et les traités étrangers à la scolastique.

sion seulement et non d'une sensation ou connaissance. On peut le comparer à celui d'une aiguille aimantée, mais non à celui de l'animal vivant qui se meut pour atteindre ce qu'il désire. Au reste, il se produit dans les animaux et dans l'homme beaucoup de mouvements qui ne sont pas dus à la sensibilité et à la faculté motrice, mais seulement à des impressions et à d'autres actions purement végétatives ou même mécaniques. Certains actes *réflexes* paraissent rentrer dans cette catégorie. Ensuite la faculté motrice diffère également des facultés de sentir, car celles-ci connaissent, tandis que la faculté motrice exécute ; chez les paralytiques, la sensibilité persiste avec la perte du mouvement, et la physiologie a d'ailleurs constaté que les nerfs *sensibles* sont autres que les nerfs *moteurs*. Enfin la faculté motrice diffère des facultés appétitives ou des passions, car elle peut s'opposer à elles. Il arrive que l'homme marche à la mort, alors que toutes les passions le porteraient à fuir ; d'autres fois, au contraire, les désirs les plus vifs agitent son âme, mais tous ses membres sont paralysés.

Maintenant quel est le rôle de la faculté motrice par rapport aux autres facultés? D'abord, il est évident qu'elle est au service de l'intelligence, de l'imagination et des passions ; elle peut agir sous l'influence des unes ou des autres et de toutes ensemble. Il paraît également certain que l'intelligence et l'imagination agissent sur la faculté motrice médiatement, par les appétits ou les passions. Car la faculté motrice est une faculté sensible et d'exécution : elle est donc subordonnée aux facultés d'action de l'ordre sensible (1).

Tel serait dès lors l'ordre naturel selon lequel s'accompliraient tous les actes raisonnables, depuis les plus cachés jusqu'aux actes purement extérieurs. A l'idée et à la première connaissance succéderait un jugement pratique de l'esprit. Celui-ci, par le moyen de l'imagination, mettrait en jeu les appétits sensibles et, par eux, la faculté motrice.

(1) Cf. S. Th. *De potentiis animæ*, cp. v.

Celle-ci, en moins de temps que nous n'en mettons à le dire, exécuterait tel ou tel ordre de l'esprit.

Mais il arrive souvent que l'esprit n'est pour rien dans l'exercice de la faculté motrice. Cet exercice est provoqué alors uniquement et souvent d'une manière brusque par l'imagination et les appétits, ou même par une simple impression. De là tant de mouvements spontanés et non volontaires, dont on ne s'aperçoit qu'après coup : ils échappent à la conscience intellectuelle et même à la conscience sensible. Car les facultés inférieures peuvent agir sans la participation des supérieures. La faculté motrice n'en est pas moins une faculté vitale et sensible ; son centre principal est dans le cerveau (organe psycho-moteur) ; elle s'exerce par les nefs moteurs qui actionnent les muscles et peuvent mouvoir ainsi toutes les pièces du squelette. Elle est atteinte par les mêmes maladies qui affectent les organes où elle siège : diverses paralysies, hémiplégie, alalie ou aphasie, agraphie, etc. (V. Vocab.). Mais celles-ci peuvent affecter la mémoire plutôt que la faculté motrice.

CHAPITRE XLVIII

DE LA SENSIBILITÉ ET EN PARTICULIER DES SENS EXTÉRIEURS ET DE LA SENSATION. PRINCIPE, NATURE, OBJET, SIÈGE DE LA SENSATION.

La faculté de sentir ou la sensibilité est de deux sortes : l'une, qui est une faculté de connaissance et qui comprend tous les sens, extérieurs et intérieurs ; l'autre, qui est une faculté d'action : c'est l'appétit sensible et, avec lui, toutes les passions.

805. **Les cinq sens : objets, organes, actes respectifs.** — Parlons d'abord des sens, ces avant-coureurs de l'intelligence : *præambula ad intellectum*. Ils sont extérieurs ou intérieurs. Les premiers ont leurs organes à la périphérie du corps, de manière à entrer en relation directe avec les objets. On en distingue cinq : la *vue*, qui a pour objet la lumière, les couleurs, les nuances, etc. ; l'*ouïe*, qui a pour objet les sons, les timbres, les intervalles musicaux, le bruit et tout ce qui s'y rapporte ; l'*odorat*, qui a pour objet les odeurs; le *goût*, qui a pour objet les saveurs ; le *toucher*, qui a pour objet les qualités tactiles, comme la dureté, la mollesse, la chaleur et le froid, l'humidité et la sécheresse, etc.

Les organes respectifs des cinq sens sont : les yeux, les oreilles, les narines, la langue, et non le palais, les mains, surtout à l'intérieur et à l'extrémité des doigts, comme aussi toute la surface du corps et même en général toutes

les parties molles. Au toucher on peut donc rapport ce qu'on a appelé le *sens musculaire*, sorte de tact exercé par certaines parties internes du corps, surtout par les parties musculaires, les unes sur les autres. Nous laisserons aux physiologistes le soin de décrire les divers organes de la sensibilité extérieure et intérieure (1).

Ajoutons, pour mémoire, que l'acte de la vue, c'est de voir, de regarder, de considérer, de distinguer, etc. ; l'acte de l'ouïe, d'entendre, d'écouter, d'ouïr; l'acte de l'odorat, de flairer; l'acte du goût, de goûter, de déguster; l'acte du tact, de toucher, de palper, etc. Moins qu'ailleurs encore les synonymes sont ici inutiles. Ils signifient qu'à l'acte principal du sens s'en ajoutent d'autres qui le modifient : ainsi regarder, c'est voir avec intention ou volonté, c'est chercher à voir ; écouter, c'est chercher à entendre ; palper, c'est toucher doucement à plusieurs reprises.

806. **Remarques sur le goût et la vue.** — Remarquons encore que plusieurs mots s'appliquent tantôt à l'objet du sens et tantôt au sens lui-même : ainsi le *goût* et la *vue*. Ici le langage semble nous avertir déjà d'une vérité et d'un danger. Cette vérité, que nous établirons tout à l'heure, c'est l'union intime du sujet et de l'objet dans l'acte de la perception. Ce danger, c'est celui de confondre l'objet et le sujet, à cause de cette union ; c'est de réduire l'objet à une simple *représentation*, qui est dans le sujet ; c'est de regarder la sensation comme purement subjective, en lui enlevant tout caractère objectif.

807. **Le tact, sens fondamental.** — L'acte de sentir appartient à tous les sens, mais éminemment au tact. Celui-

(1) On trouve aujourd'hui, dans beaucoup de traités de psychologie, ces descriptions du système nerveux et des organes des sens. Mais ces sortes d'études nous paraissent trouver mieux leur place dans les traités d'anatomie et de physiologie. Nous supposons ces sciences connues dans la mesure où elles sont vraiment utiles à la psychologie.

ci est le sens fondamental, celui dont tous les autres paraissent être les dérivations. Il est facile de s'en convaincre, en considérant que le tact réside dans tout le corps, tandis que les autres sens ont un siège parfaitement déterminé. Ensuite, les autres sens peuvent être facilement perdus par suite d'un accident ou d'une infirmité, comme il arrive chez les aveugles et les sourds-muets ; mais le tact ne fait jamais complètement défaut : on ne le perd qu'avec la vie. Il peut suffire, en quelque sorte, pour que le sujet entre en relation avec le monde extérieur et reçoive une éducation morale et religieuse (1). Enfin le tact est le seul sens qui paraisse persévérer jusqu'aux confins du règne animal. A mesure que nous descendrons l'échelle zoologique, la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, ou du moins quelques-uns d'entre eux semblent s'émousser et disparaître : seul le tact subsiste et, avec lui, la sensibilité essentielle à tous les êtres animés. Le tact est donc à la racine de tous les sens ; ils ne sont pour ainsi dire que des tacts supérieurs ou plus subtils. Le langage lui-même nous témoigne que l'acte radical de la sensibilité c'est de connaître par le contact : le verbe *sentir* signifie principalement cet acte premier de la sensibilité.

808. **Spécificité des cinq sens. Synesthésies.** — Toutefois, ce serait une erreur de penser que les sens supérieurs ne sont que le tact modifié. Il est évident, par l'expérience même, qu'aucune des autres sensations, vue, audition, etc.

(1) On cite le cas de James Mitchel, né aveugle, sourd et muet ; celui de Marthe Obrecht, dépourvue aussi, dès sa naissance, des sens d'ailleurs les plus indispensables, et surtout celui de Marie Heurtin, sourde-muette-aveugle de naissance, dont une religieuse de la Sagesse (à Larnay, près Poitiers) entreprit l'éducation (1885) avec une patience admirable, couronnée d'un plein succès. L'histoire de cette éducation a été racontée par M. Louis Arnould : *Une âme en prison* (V. aussi *Pensée contemporaine*, 1re année, 25 nov. 1903). Comme le déclarait le docteur Dentler dans le supplément scientifique de la *Gazette d'Augsbourg*, le développement intellectuel de Marie Heurtin est une preuve manifeste de la spiritualité de l'âme (Voir aussi 740, note.)

n'est réductible à celle du tact. Chaque sens a son objet propre, qui n'est point une combinaison ni une décomposition des objets des autres : la couleur n'est pas réductible au son, et l'un et l'autre ne sont ni durs ni tendres, si ce n'est par métaphore ou en vertu d'une sensation concomitante (1). Si tous les sens sont frappés par un mouvement ou une vibration de leur objet, il ne s'ensuit pas qu'ils perçoivent ce mouvement ou cette vibration. Chacun nous informe à sa manière et les données de l'un ne peuvent composer les données de l'autre, bien qu'elles puissent souvent les suppléer. L'ouïe pourra, dans un cas donné, suppléer la vue, mais par d'autres moyens ; jamais les sons ne composeront un faisceau de lumière. Et qu'importe qu'ici le mouvement vibratoire, en devenant plus ou moins subtil, nous donne la sensation de son ou celle de couleur ? Tous les faits de ce genre que la science a découverts ou soupçonne et peut découvrir prouvent seulement que les corps agissent par des mouvements et que tous ceux-ci sont réductibles à un mouvement élémentaire ; mais cela ne prouve point qu'il n'y ait dans la nature que des mouvements transformés ni, à plus forte raison, que tous nos sens ne soient, au fond, qu'un même sens, le tact par exemple, parvenu en divers organes à différents degrés de développement.

Nous admettons par conséquent la *spécificité des sens extérieurs*. De plus nous les ramenons tous à cinq. Car le

(1) D'où les *synesthésies*, qui sont, comme le mot l'indique, des associations de sensations d'ordres plus ou moins différents. Elles se produisent à l'occasion d'une simple perception extérieure ou même d'une autre sensation, qui les provoque en vertu de quelque relation physiologique ou même psychologique. Car ces associations peuvent provenir tantôt de la nature même du sujet, de ses dispositions natives, ou bien de certains troubles causés par la maladie, par l'action d'un toxique, etc., et tantôt des habitudes de l'esprit. Parmi les premières, l'*audition colorée* est l'une des plus simples. Il est des personnes pour qui la lettre A évoque l'idée du bleu, le chiffre 5 l'idée du rouge, la note *ré* celle du vert. D'autres associent des couleurs à des figures géométriques, etc. (Cf. Henry LAURES, *Les synesthésies*.)

sens *musculaire* n'est qu'un tact qui s'exerce au dedans ; de même le sens que plusieurs ont appelé *organique* ou *sens vital* : il est exercé par des organes qui se touchent, à la manière d'une main qui palpe l'autre. A son tour la sensation du *chaud* ou du *froid* n'est qu'une sensation de tact extérieur ou intérieur, selon que nous sentons la chaleur de l'objet ou de notre propre organe (1) : il n'y aurait donc pas un *sens thermique* distinct. La sensation de *plaisir* ou de *douleur* n'est que la conscience (sens interne, dont nous parlerons en son lieu) d'un état particulier de bien-être ou de mal-être, qui d'ailleurs peut être accompagné d'une foule d'autres perceptions ou sensations. La sensation de *résistance* n'est qu'une sensation complexe où le sens interne et le sentiment de l'effort s'allient bien souvent à des perceptions externes. De même pour la sensation du *mouvement*. Bien loin de chercher là des sensations élémentaires, comme on l'a fait, on devrait n'y voir que des résultantes. — Toute cette doctrine paraît confirmée par la physiologie, qui découvre, dans les organes respectifs des cinq cinq sens extérieurs, des nerfs spéciaux qui concourent à une sensation extérieure et n'en découvre pas ailleurs. Il y a des nerfs pour voir (nerf optique, rétine), pour entendre (nerf acoustique), pour goûter, etc..; mais il ne paraît pas y avoir de nerf spécial pour éprouver le chaud et le froid, le plaisir et la douleur.

Il n'est donc pas nécessaire d'assigner plus de cinq sens extérieurs, ni plus de cinq sensations irréductibles. Celles-ci d'ailleurs sont infiniment variées. Que de couleurs et de nuances, de timbres, de saveurs et d'odeurs, qui défient toute analyse ! Or toutes ces sensations et tous ces sens sont fondés de quelque manière sur le tact, auquel nous

(1) Il nous paraît même que nous ne sentons pas la chaleur de l'objet sans sentir la nôtre, c'est-à-dire que nous la sentons par comparaison avec la nôtre. Il en est de même de la grandeur et de la petitesse, de la dureté, etc. De là une certaine relativité des sens. On ne peut en conclure que nous ne percevons que nos propres sensations.

les comparons toujours lorsque nous essayons de les décrire (1).

809. **Avantages du tact sur les autres sens.** — Malgré donc son infériorité, le tact a sur les autres sens des avantages importants. Ajoutons encore que son témoignage est le plus certain, le moins sujet à contestation, le plus indépendant du milieu et des circonstances. Ajoutons surtout que sa délicatesse est extrême, à ce point qu'il exprime mieux que tous les autres sens la délicatesse de l'esprit. Lorsque nous avons dit de quelqu'un qu'il a un tact exquis, nous ne savons plus qu'ajouter pour mieux exprimer certaines qualités intellectuelles de l'ordre le plus élevé. Le goût, qui est, lui aussi, l'un des sens les plus inférieurs quant au mode d'exercice, partage avec le tact le même privilège : il exprime, par une métaphore facilement comprise, une des qualités les plus complexes et les plus subtiles de l'esprit.

Cette facilité d'exprimer le spirituel par le sensible répond à la facilité de s'élever de l'un à l'autre. Mais, comme si l'Auteur de la nature avait voulu nous garder du danger de les confondre en même temps que nous enseigner leurs étroites relations, il arrive que les sens qui communiquent le mieux avec l'intelligence et favorisent le plus son exercice ne sont pas toujours les plus nobles. La subtilité des pensées et la délicatesse des sentiments s'appuient moins sur la délicatesse de la *vue* ou de l'*ouïe* que sur celle de la sensibilité en général et du *tact* en particulier : c'est le *bien sentir* qui *dispose à bien comprendre* (2).

810. **Possibilité d'un sixième sens.** — Ici vient la question de la possibilité d'un ou plusieurs sens nouveaux.

(1) Cf. S. Th. Ia, q. 78, a. 3.

(2) «Les hommes qui ont la chair dure (c'est-à-dire qui ont le tact grossier) sont mal doués pour l'intelligence ; au contraire, ceux qui ont la chair douce (c'est-à-dire qui ont le tact délicat) sont bien doués » (ARISTOTE, *De l'âme*, II, c. 9, § 2.)

D'abord il est certain que leur témoignage ne contredirait pas celui des premiers. Mais de même que la vue ne dément pas l'ouïe, ni le tact, ni le goût, mais nous informe seulement d'une autre manière touchant le même objet ; de même encore que l'intelligence ne dément pas les sens, mais révèle la nature des choses, tandis que les sens n'en perçoivent que les dehors : de même un nouveau sens ne détromperait pas les précédents, en nous révélant de nouvelles réalités de l'objet connu. L'homme doué d'un sixième sens ressemblarait à l'aveugle-né à qui la vue est enfin donnée : il acquiert de nouvelles connaissances sans rien perdre de ce qu'il avait appris. Lamennais s'est donc trompé sur ce point, et lorsque Balmès le réfute il est dans le vrai.

Mais Balmès lui-même commet quelque confusion, lorsqu'il prétend que l'homme est doué en réalité de plus de cinq sens et qu'il faut tenir compte d'une multitude de sens innommés. Ces sens cachés, ces facultés mystérieuses qui nous permettent d'éprouver tant de sentiments divers, tant de sensations profondes, indéfinissables, ne sont autres que les sens intérieurs, avec les passions ou les appétits qui leur correspondent. Le domaine de la sensibilité est bien vaste : les cinq sens extérieurs n'en sont que les portes. Mais toutes les facultés sensibles sont connues et nous les déterminerons. Seulement leurs combinaisons et leurs effets sont inépuisables et toujours nouveaux. Il en est des sentiments comme des idées : leur complexité est extrême et comme infinie. Mais les sentiments simples, élémentaires sont définis et nommés, de même que toutes les idées les plus générales.

Revenons maintenant à la question proposée : de nouveaux sens sont-ils possibles? Ne la confondons point avec cette autre question, de savoir si tel ou tel sens peut changer d'organe, si l'on peut par ex. voir par les mains ou par le creux de l'estomac, etc. Cette dernière hypothèse est ridicule : les faits allégués sont faux ou bien il faut les ranger parmi certains phénomènes surhumains de l'hypnotisme

et du spiritisme. Considérons seulement le sens raisonnable que peut avoir la question : quelque nouveau sens, distinctif des cinq sens extérieurs et s'exerçant par un organe approprié, est-il possible? Nous répondrons que rien ne s'y oppose absolument. On conçoit, en effet, que l'Auteur de la nature puisse douer l'homme d'un nouvel organe pour connaître les corps sous un autre aspect. Ce que nous connaissons des corps est fort peu de chose : ce peu est sans doute très important pour nos sens et pour nous, mais reste peut-être insignifiant pour les choses elles-mêmes. C'est ainsi que les couleurs varient étonnamment dans les mêmes espèces de fleurs et d'animaux, preuve évidente que la couleur est très accidentelle. C'est ainsi encore qu'une extrême chaleur ne change pas toujours un corps, bien qu'elle change toutes ses relations avec nous. Le champ à explorer dans le monde sensible est très vaste, et l'on conçoit qu'une multitude de sens puissent nous être donnés pour atteindre telles ou telles réalités qui nous échappent.

Cependant, si l'on considère que l'homme est sur les limites du monde sensible et du monde intelligible, et que l'Auteur de la nature l'a créé parfait dans son espèce, on a lieu de penser que l'homme a reçu tous les sens possibles, tous les moyens organiques de connaître les corps et d'agir. S'il y a des réalités qui se dérobent absolument, c'est peut-être qu'elles échappent de leur nature à toute connaissance sensible, et que l'intelligence seule peut les atteindre dans la mesure de ses propres forces. Sans doute des sens plus délicats pourraient nous être donnés qui nous permettraient de saisir sans le secours des instruments tels détails et telles nuances qui nous échappent, mais ce serait peut-être au détriment d'autres perceptions plus importantes (1).

(1) C'est ce que la nature elle-même paraît indiquer, elle qui a expliqué, pour ainsi dire, la sensibilité de l'âme dans tout le règne animal, où nous voyons souvent les moindres bestioles douées de perceptions particulières et de merveilleux instincts propres à leur espèce.

811. **Analyse de la sensation.** — Quoi qu'il en soit, nous ne saurions trop étudier les sens qui nous sont donnés, et d'abord les sens extérieurs. L'acte commun à tous et particulièrement au tact, sens fondamental, est de sentir ou la *sensation*. Avant de pénétrer plus avant dans l'étude de la sensibilité, nous devons analyser cet acte élémentaire, le distinguer soigneusement de ses causes et de ses circonstances. C'est pour avoir commis sur ce point les confusions les plus regrettables que plusieurs ont adhéré en définitive au *subjectivisme*, au *phénoménisme* (1). Nous les réfuterons en développant la thèse suivante :

THÈSE. — *La sensation n'est déterminée que par l'action d'un objet qui affecte l'organe du sens et qui produit dans l'organe l'impression, et dans le sens qui informe l'organe l'*ESPÈCE SENSIBLE. — *L'impression organique n'est pas la sensation. — Quant à l'espèce sensible, elle n'est que le principe immédiat* (ESPÈCE IMPRESSE) *et le moyen* (ESPÈCE EXPRESSE) *par lesquels la sensation s'accomplit. — La sensation est l'acte du sens qui perçoit son objet ; c'est une connaissance. — On voit dès lors qu'on ne saurait l'assimiler à un mouvement nerveux ou mécanique quelconque. — On voit aussi qu'elle est essentiellement objective, en même temps que subjective. — On voit enfin qu'elle ne s'accomplit pas*

(1) Comment échapper au subjectivisme, si l'on souscrit, par exemple, à ces déclarations de M. Rabier : « Les couleurs, les contacts, etc., sont, à vrai dire, des objets *internes*, au même titre que les plaisirs, les douleurs, les pensées, les résolutions, etc. Il n'y a pour nous qu'une seule classe d'objets perceptibles : des *états de conscience*. Il n'y a qu'un seul et unique sens pour les percevoir : le sens interne ou la conscience. *Le sens externe, ou de l'externe, est un vain mot* » (*Psych.* p. 131, note). Nous avons souligné les dernières paroles. Que peut bien devenir une psychologie qui rompt ainsi avec le sens commun avant tout examen sérieux ? Elle se condamne au cachot, ce « trou où l'on manque d'air ». Il est vrai qu'elle en sort plus d'une fois, malgré la logique. — Le même auteur fait de la sensation le « type de l'inertie » (p. 142), la confondant ou à peu près avec l'*espèce impresse*. Sa critique de la définition de la sensation par Aristote est superficielle.

dans l'âme seule, ni dans le cerveau seul, mais dans les organes respectifs des sens.

812. **La sensation est déterminée par l'objet.** — Une observation même superficielle de ce que l'on éprouve apprend bien vite que le sens et l'organe ne se déterminent point par eux-mêmes et que la sensation n'est pas le pur effet de leur propre activité. Celle-ci doit être mise en jeu par une cause étrangère. De leur nature les sens sont *passifs ;* ils n'agissent qu'à la condition d'avoir été frappés ; ils réagissent plutôt qu'ils n'agissent d'eux-mêmes ; l'initiative absolue ne leur appartient pas. Mais, s'il en est ainsi, leur action en suppose une autre reçue du dehors ; elle est déterminée par l'objet.

Celui-ci agit et sur l'organe et sur le sens : sur le sens, par le moyen de l'organe. L'organe reçoit l'impression. Le sens, faculté vitale, principe formel de connaissance, reçoit une *empreinte*, si l'on peut employer ce mot, d'un ordre plus élevé, conforme à sa nature, et par laquelle il est déterminé à l'action. C'est elle que les scolastiques ont appelée *espèce sensible*. Il va sans dire que le sens ne la reçoit qu'autant qu'il anime l'organe et compose avec lui un même principe suffisant et un même sujet de la sensation.

Il faut bien entendre cette expression : *espèce sensible*. Ici *espèce* (1) signifie *image*, *forme*, mais en dépouillant ces mots de leur sens trop matériel. Cette espèce est dite *sensible*, à la différence de l'espèce *intelligible*, ou idée proprement dite, qui lui correspond dans l'ordre spirituel, et qui est le principe de la connaissance intellectuelle.

Que l'impression organique soit distincte de l'espèce

(1) On a proposé de désigner l'*espèce*, principe de connaissance, sous le nom de *déterminant cognitif*. Mais, outre que l'on complique ainsi la terminologie, le mot *déterminant* ne marque pas que le sujet connaissant est marqué à l'empreinte de l'objet. Le mot *idée* paraît préférable : *idée* = *espèce*. On distingue ainsi l'*idée intellectuelle* ouproprement dite et l'*idée sensible*, l'*idée impresse* et l'*idée expresse*.

sensible, c'est incontestable, puisque l'une est reçue dans l'organe, alors même que l'organe ne vivrait pas, et que l'autre est reçue dans le sens en tant qu'il anime l'organe et forme avec lui un même principe d'opération. Tout ce qu'on peut dire, c'est que l'impression organique est comme le corps de l'espèce sensible, dont elle se distingue comme le corps mort ou même vivant, se distingue de l'homme tout entier. Ce qui suit achèvera de l'expliquer.

813. **La sensation procède de l'objet et du sens.** — Bornons-nous maintenant à retenir et à préciser cette première vérité : la sensation est due premièrement à l'objet ; elle en procède aussi vraiment que du sens, mais à un titre différent. C'est l'objet qui détermine le sens ; et c'est le sens qui, ainsi déterminé, exerce l'acte de sentir. Cet acte est donc un effet commun à l'objet senti et au sujet sentant ; il en procède comme par voie de génération.

Mais, sans insister sur cette comparaison, on voit déjà avec combien de raison les scolastiques ont pu dire que « la sensation résulte de l'union de la faculté avec son objet » ; que la « connaissance se produit selon que l'objet connu est dans le sujet connaissant » ; que « le sensible en acte est le sujet sentant en acte ». Ce n'est pas certes que l'objet sensible et le sujet sentant se confondent : ils demeurent distincts essentiellement ; mais ils ont un acte commun, par lequel le sujet atteint l'objet, le sent, le perçoit. Tout ce qui est dit maintenant se vérifiera plus tard de la connaissance intellectuelle.

814. **Objections.** — 1° Pour expliquer la sensation, il suffit de la présence de l'objet. Car le sens est actif de sa nature ; il peut donc atteindre et percevoir l'objet sans être déterminé par lui ; c'est donc le sens qui produit son objet et lui donne sa propre forme.

Rép. — La présence de cet objet devant le sens ne suffit pas à expliquer la sensation, parce que le sens, bien qu'il soit essentiellement actif comme faculté, est néanmoins indéterminé de sa nature entre les diverses sensations. S'il en était autrement, il sentirait toujours et les sensations se dérouleraient d'une manière fatale, tandis que nous les voyons dépendre toujours du hasard des objets et des circonstances. Ensuite on ne conçoit pas comment les sens, au moins ceux qui perçoivent à distance, atteindraient leurs objets pour les percevoir. Les organes peuvent agir à distance : ainsi l'organe de la parole (1) ; mais cette action est médiate ; or le sens ne peut agir immédiatement, c'est-à-dire sentir par un autre que lui-même. Sans l'action de l'objet sur le sens, la sensation est donc inexplicable. Ou bien il faut supposer, contre toute expérience, que le sens tire de lui seul toute sensation et que par celle-ci il ne connaît que lui-même, en se projetant au dehors. Mais cette supposition absurde détruit toute certitude objective et nous condamne à ne plus sortir de nos propres pensées.

2° On a prétendu que nous tombons nous-mêmes dans le subjectivisme, parce que nous supposons que l'objet produit dans le sens une *espèce sensible*, qui est toute la sensation.

Rép. — L'espèce sensible, ainsi qu'on le verra tout à l'heure, n'est point la sensation ni son objet, mais son principe immédiat et son moyen.

815. **L'impression organique n'est pas la sensation.** — Sans nier les rapports étroits de l'impression et de la sensation, et en constatant qu'elles s'accompagnent naturellement, ce qui permet de les prendre l'une pour l'autre dans le langage ordinaire, nous devons établir leur distinction profonde. Pour s'en convaincre, il suffit de considérer que l'impression est purement passive de sa nature,

(1) D'autres organes peuvent agir sur les objets. Ainsi l'œil phosphorescent du chat, de certains poissons, éclaire les objets perçus. Mais cette action est étrangère à la sensation elle-même, on le comprend aussitôt. L'organe phosphorescent éclaire l'objet ; l'objet éclairé agit sur le sens et provoque la sensation.

tandis que la sensation est active. L'impression est un état et, si l'on veut la considérer comme un acte, c'est l'acte de l'objet sur le sujet : la sensation, au contraire, est formellement l'acte du sujet qui sent. Ajoutons que l'impression est reçue d'abord dans l'organe, c'est-à-dire dans le corps, tandis que la sensation modifie plutôt le sens que l'organe. L'impression est matérielle, mécanique, elle est étendue, divisible, etc. ; la sensation, au contraire, est une et indivisible : elle existe ou elle n'existe pas, elle n'existe pas à demi. De plus elle est essentiellement vitale, puisqu'elle est formellement dans le sens ; les organes frappés de mort ne sentent plus : ils peuvent cependant continuer de recevoir l'impression organique. C'est ainsi que la rétine continue de recevoir l'image des objets et que l'oreille vibre à tous les sons. Ajoutons enfin que l'impression est donnée souvent sans la sensation, ce qui démontre bien qu'elle est distincte. C'est ce qui arrive quand l'impression est *trop faible*. C'est ce qui arrive peut-être aussi quand elle est *habituelle* ou quand on est distrait. On entend par ex. la pluie qui tombe, mais on n'a pu entendre la première goutte. Et la pluie la plus forte elle-même n'est entendue qu'aux moments où elle se fait remarquer.

816. **L'espèce sensible est le principe immédiat et le moyen de la sensation.** — On distingue deux espèces sensibles : l'*impresse* et l'*expresse*. Cette distinction est légitime : voici pourquoi. La sensation suppose un principe immédiat et un moyen distincts d'elle-même. Elle suppose un principe immédiat, c'est-à-dire une action reçue dans le sens et qui le détermine à l'action. Or ce principe, nous l'appelons *espèce impresse*. Celle-ci est comme la marque de l'objet, non pas seulement sur l'organe, mais plus avant et sur le sens lui-même, en tant qu'il anime l'organe. Ensuite la sensation suppose l'usage d'un moyen distinct d'elle-même; car le sens ne perçoit l'objet qu'autant qu'il l'exprime vitalement, se conforme à lui et le représente à sa manière. La sensation, étant essentiellement un acte, ne

peut s'expliquer par une simple passivité, c'est-à-dire par une simple *espèce impresse* : elle ne s'explique en définitive que par une réaction du sens sur l'espèce sensible reçue en lui. Cette réaction se mesure sur l'action, et son premier effet, c'est l'*espèce expresse*, qui est la similitude vitale et active de l'objet dans le sens, similitude dans laquelle, au moyen de laquelle le sens perçoit directement l'objet.

On voit dès lors comment la perception ou la sensation tient, pour ainsi dire, le milieu entre les deux *espèces sensibles*, qui se correspondent exactement. L'*espèce impresse* est l'effet de l'objet sur le sens ou l'organe en tant qu'animé; l'*espèce expresse* est l'effet du sens déterminé par l'objet : entre ces deux effets se tient la sensation, acte du sens; le sens reçoit le premier effet pour produire le second et, par là, percevoir son objet.

817. **Caractères de l'espèce sensible.** — Ces explications nous permettent de déterminer de quelque manière les caractères de l'espèce sensible. Elle n'est point aussi matérielle que l'impression organique. On s'est même demandé si elle pouvait être dite *matérielle*, et, dans ce cas, si l'on pouvait dire qu'elle est *étendue*. Mais il ne nous paraît pas possible de dire qu'elle est étendue (1) ; car elle est dans le sens plutôt que dans l'organe; or le sens, bien que matériel, est inétendu. Elle n'est dans l'organe qu'autant qu'il est animé, c'est-à-dire uni au sens ; or cette union est *in indivisibili*. En admettant que l'impression organique entre dans l'espèce sensible comme le corps entre dans l'homme, on ne peut en conclure que l'espèce sensible est divisible. L'homme n'est pas divisible en tant qu'homme, quoique son corps le soit.

(1) Dupont, qui fut professeur de philosophie scolastique à l'Université de Louvain, est d'un avis contraire (V. n° 742, note.) — Les auteurs du *Traité de phil.* (1909, 2e éd.) partagent cet avis : si la sensation « est *une*, elle n'est pas *simple*, mais *étendue* et divisible » (*Psychologie*, p. 226.)

Mais on pourra dire que l'espèce sensible est *matérielle* ; car le sens ne peut résider formellement que dans un organe, c'est-à-dire dans une matière. Plusieurs cependant refusent de qualifier l'espèce sensible de matérielle. Ainsi Gonzalez déclare que « les espèces sensibles ne sont pas corporelles, mais immatérielles et spirituelles ». Sanseverino partage le même sentiment et en apporte les deux raisons suivantes : L'espèce sensible (expresse) est le principe formel par lequel l'âme connaît ; or le principe formel par lequel l'agent exerce son activité est de même nature que l'agent, qui est ici l'âme humaine ; donc l'espèce sensible est immatérielle comme l'âme. — Il ajoute à cela que l'espèce sensible est produite dans l'âme ; or tout ce qui est dans un sujet partage sa nature.

Mais il est facile de répondre que ces arguments prouvent trop. L'espèce sensible n'est pas dans l'âme elle-même, dans son essence, mais dans le sens de l'âme ; or celui-ci est matériel de sa nature. On nous oppose l'autorité de S. Thomas (1). Mais on peut répondre que S. Thomas, dans les textes cités, a égard au premier principe de la sensation, plutôt qu'au principe immédiat et au sujet, qui est l'organe avec le sens. Nous accordons qu'on peut qualifier l'espèce sensible de matérielle ou de spirituelle, suivant le point de vue auquel on se place; mais, absolument parlant, elle nous paraît mériter la qualification de matérielle. C'est la pensée du cardinal Zigliara, qui écrit : « Les espèces sensibles ne sont pas proprement spirituelles, mais matérielles, parce qu'elles modifient le sens, sujet matériel, et se rapportent aux objets sensibles et matériels comme à leur terme. » Le cardinal Gonzalez lui-même avoue d'ailleurs que l'espèce sensible n'est spirituelle que d'une manière imparfaite. Et, en effet, si l'espèce sensible peut être dite spirituelle, c'est

(1) Il qualifie de *spirituelle* l'espèce sensible : *immutatio spiritualis* (Ia, q. 78, a. 3). — Voir, pour plus de détails, le *Dictionnaire de philosophie* (Vo sensation) et le *Manuale*.

parce que, chez l'homme, elle appartient à une âme spirituelle. Mais cette considération est ici accessoire. Autrement il faudrait dire que les espèces sensibles sont spirituelles chez l'homme et matérielles chez l'animal. On ne trouve pas de raison suffisante à cette différence, puisque la sensibilité de l'homme et celle de l'animal ne diffèrent pas essentiellement. Et, d'autre part, il n'est pas possible de dire que rien de spirituel entre chez l'animal.

Remarquons enfin que la spiritualité et la matérialité ne conviennent proprement qu'aux substances. Ceci nous explique la difficulté de trancher la question proposée, et aussi le peu d'inconvénient qu'il y a à la résoudre en sens contradictoires. Quels que soient les caractères de l'espèce sensible, on ne saurait la confondre avec la sensation, et cela nous suffit.

818. **Définition de la sensation.** — Essayons maintenant de définir la sensation : elle est l'acte du sens qui perçoit son objet ; c'est une connaissance. Que la sensation soit un acte, cela résulte clairement de l'analyse précédente. Car nous avons vu comment l'impression de l'objet sur l'organe et l'espèce sensible reçue dans le sens concourent au phénomène de la sensation et s'en distinguent. Si la sensation n'est essentiellement ni l'une ni l'autre, il reste qu'elle soit l'acte même de sentir. Et c'est ainsi que nous rétablissons le principal sens du mot *sensation*. L'Académie la définit une *impression*. Descartes, en plaçant l'acte de sentir dans l'âme seule, a été amené à regarder la sensation comme une impression reçue dans l'organe, puis transmise au point du cerveau où l'âme s'applique pour connaître ce qui l'entoure. On regarde encore comme des sensations certaines émotions, certains sentiments, et en général une multitude de phénomènes de la sensibilité, comme le plaisir et la douleur.

Sans contester précisément toutes ces applications du mot *sensation*, nous devons en rétablir le premier sens. La sensation, c'est tout d'abord l'acte de sentir. Et parce

que les sens les plus connus, les sens par excellence, sont les sens extérieurs, la sensation est l'acte de sentir par ces sens. Au fond, c'est la pensée de Bossuet, quand il écrit : « Nous pouvons la définir (la sensation) la première *perception* qui se fait en notre âme à la présence des corps que nous appelons objets, et ensuite de l'*impression* qu'ils font sur les organes de nos sens. » C'est dans le même sens d'*opération*, d'*acte*, que le mot sensation est employé déjà par tel auteur du XIVe siècle (1). D'ailleurs il est évident que le mot *sensation* répond au bas latin *sensatio*, et que ce mot, comme tous ceux qui ont été formés de la même manière, désigne premièrement l'acte ou l'action.

Rien n'empêche ensuite d'étendre le sens du mot *sensation* aux impressions elles-mêmes qui sont la cause immédiate de l'acte de sentir, et de prendre ainsi la cause pour l'effet. Mais la sensation est avant tout l'acte de sentir, et de sentir par les sens extérieurs. C'est à cette signification, qui a cessé d'être vulgaire, mais qui est restée philosophique, que toutes les autres sont subordonnées, et c'est elle que nous devions justifier.

819. **La sensation est une connaissance.** — Ajoutons, avec tous les scolastiques, que la sensation est une connaissance. Ici nous nous séparons de tous ceux qui, avec Rosmini, assimilent trop rigoureusement la connaissance au jugement. Sans doute la connaissance n'est parfaite qu'avec le jugement ; comme on l'a vu en logique, la vérité

(1) Cf. LITTRÉ, *Dictionnaire* (V° Sensation). — Plusieurs définitions de la sensation qu'on trouve dans le *Traité de phil.* de Louvain (1909) demanderaient des explications : « La *sensation* est une manière d'être du sujet sentant, un changement d'état destiné à renseigner ce même sujet sur quelque chose » (*Psychologie*, p. 205). — « Les sensations sont des *états affectifs* qui nous mettent en présence de *qualités* différentes des *objets* » (p. 218). — On y lit que la détermination ou l'*espèce sensible* est « produite dans le sujet avec la coopération de l'objet » (p. 223). Le mot *coopération* pourrait induire en erreur. En réalité l'objet produit seul l'espèce *impresse*, et le sujet déterminé par cette espèce produit seul l'espèce *expresse*.

ne nous est donnée dans l'idée et dans la perception extérieure qu'en germe : c'est l'esprit qui la trouve ensuite et la développe par le jugement et le raisonnement. Mais si l'idée et la simple perception ne sont pas encore des jugements, et si, par conséquent, elles ne sont par elles-mêmes ni vraies ni fausses, cependant elles manifestent quelque chose ; par elles le sujet qui perçoit se représente l'objet perçu, il se l'assimile ; or cette manifestation, cette assimilation mérite déjà le nom de connaissance.

Il en résulte qu'il y a une connaissance commune aux hommes et aux animaux. On ne peut la refuser à l'homme, pas plus qu'on ne peut lui refuser les passions et les appétits sensibles. On ne peut la refuser à l'animal ; car il ne désirerait rien, s'il ne connaissait rien : *Ignoti nulla cupido*. Il ne désire et ne recherche qu'autant qu'il connaît : ses sensations sont donc des connaissances.

En accordant la connaissance à l'animal (ce que refuse de faire Rosmini), on ne risque pas de trop le rapprocher de l'homme ; car la connaissance, avec la faculté qui en est le principe et le sujet (l'*intelligence*, prise au sens large des psychologues modernes), n'est pas *une* essentiellement, comme le prétendent les sensualistes. Elle est de deux ordres absolument irréductibles entre eux, quoique associés intimement dans l'homme : la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle; la première, celle du contingent et du particulier matériel ; la seconde, celle du général, du nécessaire et du spirituel. Nous l'avons déjà montré et nous le rappellerons souvent, car cette vérité domine toute la psychologie. — Achevons maintenant de déterminer les caractères de la sensation.

820. **La sensation n'est pas un mouvement mécanique.** — On voit déjà par ce qui précède qu'on ne saurait assimiler la sensation à aucun mouvement mécanique, nerveux ou autre. Nous retrouvons ici les matérialistes, qui s'obstinent à vouloir expliquer la vie par le mécanisme. On a établi en cosmologie que la vie n'est pas un mouvement

mécanique ; le mouvement vital n'est pas imprimé du dehors, bien qu'il puisse être déterminé dans son exercice par l'impulsion extérieure ; il n'est pas non plus un mouvement spontané quelconque, qui passe du dedans au dehors suivant certaines lois mathématiques et se retrouve toujours le même sous de nouvelles formes. Mais le mouvement vital est *immanent*, c'est-à-dire qu'il s'exerce sur le sujet vivant lui-même avant de s'exercer au dehors, qu'il le perfectionne, le développe suivant certaines lois, et le fait passer par toutes les phases de l'existence. Or la sensation est évidemment un mouvement vital. On ne saurait donc l'assimiler à aucune vibration nerveuse, à aucun déplacement de fluides ou autre mouvement mécanique quelconque. Que certains mouvements accompagnent toute sensation, on ne saurait le nier : ils sont nécessaires à la sensation, mais ils ne peuvent la composer ni en tenir lieu. Avec l'impression organique, qui les précède, ils ne sont que les accessoires, les côtés extérieurs, le dehors de la sensation elle-même.

On pourrait ajouter ici les considérations par lesquelles nous avons montré l'impossibilité d'une matière pensante. Comment réduire à un mouvement mécanique la sensation, dont le principe actif est simple, et qui en elle-même, en tant qu'elle est un acte, n'échappe pas moins à la division? Le mouvement mécanique, au contraire, est essentiellement divisible et composé, comme la quantité, les dimensions et les corps. Qu'y a-t-il de commun entre un mouvement à gauche ou à droite, en ligne droite ou en ligne courbe, et la sensation ? Le mouvement la précède et l'accompagne, mais sans jamais se confondre avec elle. On divise le mouvement, les impressions organiques et autres annexes ou circonstances de la sensation ; mais on ne divise pas la sensation elle-même, pas plus qu'on ne divise la vie, dont elle est un degré supérieur (1).

(1) Nous nions, par là même, qu'on puisse mesurer, à proprement parler, la sensation, son intensité, sa durée, etc. Toutes les mesures

821. **Objections.** — 1° Lorsque l'organe malade ou blessé devient incapable de recevoir certaines impressions et de réagir par certains mouvements mécaniques, réflexes ou autres, il est insensible ; donc la sensation consiste dans cette impression ou dans ces mouvements.

Rép. — Cette impression et ces mouvements ne sont que les préliminaires ou les suites plus ou moins indispensables de la sensation, non la sensation elle-même. En concentrant toute leur attention sur ces phénomènes extérieurs, nos empiristes modernes tournent autour de l'âme sans savoir y entrer.

2° La cause de la sensation est mécanique et divisible : pourquoi donc la sensation elle-même ne le serait-elle pas ? Un millier de gouttes qui tombent, font entendre la pluie ; cent mille gouttes la feraient entendre mieux encore : la sensation que donne la pluie qui tombe est donc divisible de la même manière. De même nous savons que les couleurs et les sons résultent de vibrations plus ou moins amples, plus ou moins précipitées : toujours nous trouvons, à l'origine de nos sensations, des impressions mesurables, distinctes et additionnées. Pourquoi donc la sensation elle-même ne résulterait-elle pas d'une addition, d'un groupe de sensations élémentaires, obscures, qui vont se

portent sur les à-côté de la sensation, les antécédents, les conditions. On voit, dès lors, quelle est la juste valeur des lois de Weber, de Fechner et autres psycho-physiologistes. Il est clair que, toutes choses égales d'ailleurs, la vivacité ou l'intensité de la sensation sera proportionnelle à l'excitation. La loi de Weber ajoute peu de chose à cette vérité et ce qu'elle y ajoute est au moins contestable : « L'accroissement de l'excitant, qui doit engendrer une nouvelle modification appréciable de la sensibilité, est dans un rapport constant avec la quantité de l'excitant à laquelle il vient s'ajouter ». — La loi de Fechner est non moins contestable : « L'intensité de la sensation croît comme le logarithme de l'excitation ». — Voici maintenant pour la durée de la sensation ou plutôt des mouvements nerveux et autres nécessaires à sa production et à sa manifestation : sensations visuelles, un cinquième de seconde en moyenne ; sensations auditives, un sixième de seconde ; sensations tactiles, un septième de seconde.

dégradant, s'atténuant, et remplissent de leur multitude confuse cette partie du moi qui nous est si peu connue, d'où elles émergent pour apparaître dans la conscience ?

Rép. — De ce que la cause matérielle, extérieure de nos sensations est mécanique, divisible, il ne s'ensuit pas que la sensation elle-même le soit. La cause formelle de la sensation n'est pas l'impression organique, mais le sens qui est simple. La sensation peut donc se renouveler, se multiplier, on peut en prendre conscience plusieurs fois et indéfiniment ; mais chaque sensation est une et indivisible : l'intensité lui est accidentelle et ne la constitue pas. D'ailleurs que de causes divisibles produisent un effet indivisible ! 100 degrés de chaleur provoquent l'ébullition de l'eau, alors que 50 degrés ne produisent rien. De même la sensation est donnée quand les impressions organiques sont suffisantes. Quant à ces sensations obscures, inconscientes, sourdes, qui rempliraient les profondeurs du moi, où elles se grouperaient et se fortifieraient pour devenir claires et conscientes, on les suppose plus nombreuses qu'elles ne le sont, parce qu'on les confond toujours avec les impressions organiques ou d'autres phénomènes inférieurs. En tout cas, elles ne peuvent apparaître dans la conscience que par d'autres phénomènes qu'elles-mêmes. Car il est faux que la conscience soit la forme générale de toutes les sensations et de toutes les facultés : *psychologique* et *conscient* ne sont pas synonymes et il est prouvé que la conscience sensible est une faculté distincte.

822. **Objectivité de la sensation.** — La conséquence la plus importante qui découle des doctrines précédentes, c'est l'objectivité de la sensation. Nous pouvons affirmer maintenant que les sens — il s'agit surtout des sens extérieurs — connaissent et atteignent vraiment leurs objets. Ce n'est pas l'impression organique, ni l'espèce sensible, que nous percevons directement, quand nous voyons, quand nous entendons, quand nous sentons par quelque

autre sens extérieur, mais bien l'objet lui-même : c'est lui qui est vu, entendu, senti.

Cette affirmation peut sembler banale. C'est pour cela peut-être qu'elle a été contestée par maints philosophes : Descartes, Locke, Condillac, Reid, Cousin, Kant, etc., tous les subjectivistes et les phénoménistes. Ils répètent à l'envi que l'on ne perçoit clairement que ses propres sensations, ses propres modifications. On confond ainsi les sens extérieurs avec la conscience sensible. S'il est vrai que par celle-ci nous sentons que nous avons vu, entendu, etc., par ceux-là nous savons ce que nous avons vu ou entendu.

Ce n'est pas au moyen d'une induction, ni en recourant à quelque autre raisonnement réfléchi ou inconscient, que nous atteignons le monde extérieur : nous le percevons directement, par les sens qui nous ont été donnés à cette fin. Selon une comparaison employée par S. Thomas, l'image, ou *espèce sensible expresse*, que se forme le sens, est comme un miroir dans lequel le sens connaît ce qui l'a frappé, même avant de connaître ce miroir lui-même et de le prendre à son tour pour objet.

823. **Pas de sensation purement affective.** — Toute sensation est donc essentiellement représentative et objective. Il n'y a pas de sensation purement affective ; et il n'y a pas non plus de sensation purement subjective. Sans doute, la vue, l'audition, le tact extérieur ont quelque chose de plus représentatif et de plus objectif que le goût et la sensation d'odeur ; mais ces dernières sensations ont aussi une valeur représentative et objective ; par elles le sujet perçoit autre chose que ses propres modifications. Il en est de même des sens intérieurs : en se sentant soi-même, on se représente à soi-même, on se connaît soi-même et l'on s'objective de quelque manière.

824. **Causes de l'erreur des subjectivistes.** — Ce qui a fait douter tant d'esprits de l'objectivité des sensations en général et les a inclinés à penser que toute sensation est

purement subjective, c'est d'abord que la perception extérieure est immédiatement suivie d'une perception intérieure : on voit et l'on sent que l'on a vu, et l'on se souvient d'avoir vu, et l'on se promet de revoir. Pour une seule perception extérieure, il y a souvent mille perceptions intérieures et mille souvenirs.

Une autre cause d'erreur c'est que, dans nombre de cas, la raison doit intervenir pour interpréter la perception extérieure et trouver la vérité objective : ce qui induit à penser que, puisque le véritable état de l'objet n'est connu que par le sens aidé de la raison, l'objet lui-même n'est connu que par la raison fondée sur de simples états de conscience.

825. **L'objectivité de la sensation s'impose.** — Mais, si l'on considère mieux les choses, on s'aperçoit que l'objectivité de la sensation s'impose non moins comme un principe ou un fait que comme la conclusion d'un raisonnement savant. L'esprit peut même paraître incapable à certains égards de déduire d'une pure affection subjective l'objectivité des choses sensibles. Cette affection, en effet, émotion, plaisir, douleur, peut toujours, à la rigueur, avoir une autre cause que le monde extérieur et surtout ne pas l'exprimer fidèlement. C'est pourquoi Descartes recourait à la véracité divine pour établir l'objectivité du monde sensible. Sans doute, on peut raisonner de cette manière : « la sensation suppose une cause, et par conséquent un objet extérieur ; de plus, comme tout effet exprime sa cause, il faut bien que la sensation soit en définitive une expression de l'objet ». Mais si on a douté un instant et positivement de l'existence du monde sensible, il a fallu douter aussi de l'existence de son propre corps qui en fait partie ; on est obligé dès lors de regarder la sensation, l'impression, comme de pures affections peut-être spirituelles, qui peuvent être causées en nous par un esprit ou par notre propre nature.

Il est vrai et nous l'avons montré ailleurs (n. 668, 227

et suiv.) que ce scepticisme n'est pas invincible. La sensation ne peut être une pure affection de l'esprit, puisqu'elle implique quelque chose d'étendu (nous parlons surtout de la sensation de la vue et de celle du tact). Elle suppose donc quelque chose de distinct de l'esprit et par conséquent d'objectif par rapport à lui. Toute sensation est objective en ce sens. La sensation intérieure suppose un corps distinct de l'âme. A son tour, la sensation extérieure n'est bien explicable en définitive que par des corps distincts des organes qui les perçoivent. Si l'on admet l'existence de son propre corps, il n'y a plus de motif de nier l'existence des corps qui l'entourent. La raison achève ensuite son œuvre, en interprétant les données des sens et en faisant descendre la certitude dans tous les détails possibles. Cependant la certitude objective, considérée en général, paraît antérieure au raisonnement ; elle s'explique plutôt qu'elle ne s'acquiert.

826. **Réalités sensibles. Education des sens.** — Maintenant quelles sont les diverses réalités qui tombent sous les sens et dans quel ordre, de quelle manière se font-elles connaître ? Ici revient la distinction du *sensible* en sensible *commun*, *propre* et *par accident* (n° 222). Les sensibles propres sont l'objet d'un seul sens : ainsi la lumière pour les yeux, le son pour l'ouïe. Les sensibles communs tombent sous plusieurs sens : ainsi l'étendue, la distance, le mouvement tombent sous la vue et sous le tact. Les sensibles par accident sont les réalités cachées sous les accidents sensibles, c'est-à-dire les substances.

Au sujet des sensibles communs on peut soulever des questions telles que les suivantes : La vue perçoit-elle les trois dimensions ou bien seulement les deux premières, d'où résulte la surface ? Comment perçoit-elle les distances ? — D'abord il est incontestable que par le tact nous percevons de quelque manière les trois dimensions. Puisque nous sentons notre propre corps ou du moins plusieurs de nos organes, il faut bien que nous sentions par là

même l'espace réel ou l'étendue qui les enferme. La vue nous donne ensuite une connaissance bien plus claire, quoique moins complète. Il ne paraît pas que la vue perçoive directement les trois dimensions. Par exemple un aveuglé-né qui viendra d'être opéré d'une cataracte, comme celui que Cheselden rendit à la lumière, verra tous les objets sur une même surface ou même comme adhérents à ses yeux, c'est-à-dire qu'il ne percevra pas les distances ni même aucune profondeur. Un enfant tendra les mains vers l'objet qu'il convoite, autant peut-être par l'effet de son ignorance de leur éloignement que par l'effet même du désir. Mais, grâce à une plus longue expérience et à l'éducation des sens, qui se corrigeront ou plutôt s'éclaireront les uns les autres, l'œil ne tardera pas à se suffire le plus souvent à lui-même. Il appréciera les distances, les figures, les volumes, etc., par les dimensions apparentes et relatives des objets, les angles et les lignes qu'ils présentent, les teintes, les ombres, etc. Inutile d'insister. La première enfance est consacrée principalement à cette éducation en même temps qu'à l'exercice de tous les organes du mouvement et de la sensibilité (1).

827. **Comment la substance est l'objet des sens.** — Plusieurs ont prétendu que les substances échappent complètement aux sens. D'après Cousin, l'esprit seul les atteindrait de quelque manière en induisant leur existence au moyen du principe : Il n'y a pas d'accident sans substance. Mais, si l'on y réfléchit, on verra que la substance elle-même est perçue, non pas certes comme

(1) Est résolue par là même la question qui divise les *nativistes* et les *empiristes*. Les premiers pensent que nos jugements sensibles sur l'espace sont innés ou du moins naturels et spontanés; les seconds estiment, au contraire, que toutes nos connaissances de l'espace tiennent à l'éducation des sens. Mais il faut faire à l'éducation sa juste et large part, sans méconnaître celle de la nature. C'est à l'éducation des sens internes et externes qu'on a attribué la construction des *atlas musculaire*, *tactile*, *visuel*, *auditif*, etc.

substance et dans ses caractères généraux : la substance ainsi comprise, c'est l'essence logique, elle est l'objet de l'intelligence qui la saisit par l'abstraction. Mais la substance réelle, individuelle, tombe sous les sens par les qualités sensibles et avec les qualités sensibles ; car ces qualités n'existent et n'agissent sur le sens qu'autant qu'elles sont dans leur substance et ne font qu'un avec elle. Le sens ne perçoit pas des qualités séparées ni des qualités abstraites, mais des qualités concrètes et individualisées par leur substance même.

Il est vraiment étrange qu'on puisse contester cette vérité, et plus étrange encore que ceux qui la contestent soient les mêmes qui nient la distinction réelle de la substance et de l'accident. Pour nous, tout en maintenant cette distinction réelle, nous affirmons l'union la plus étroite entre les accidents et leur substance, si bien que les premiers ne tombent pas sous les sens sans la seconde. Rien n'empêche ensuite nos adversaires de démontrer l'existence de la substance par celle de l'accident, à la condition toutefois qu'ils admettent l'existence objective de l'accident. Sinon le subjectivisme est invincible.

828. **Imperfection des connaissances sensibles.** — Il faut avouer, d'ailleurs, que la substance ainsi perçue par les sens ne nous est en réalité que fort peu connue. Telle qualité qui est très importante pour nos sens, comme la couleur, est peut-être insignifiante pour la substance elle-même. Telle substance peut être douce ou amère, un remède ou un poison, sans être notablement modifiée en elle-même. Une cinquantaine de degrés de chaleur en plus ou en moins rendent l'air que nous respirons agréable et bienfaisant ou mortel ; mais cette différence n'est rien pour la nature de l'air et de l'atmosphère. Tout nous démontre qu'alors même que nos sens atteignent mille réalités, ils n'en pénètrent à fond aucune.

829. **Sujet des sensations.** — Il nous reste à déterminer

le siège ou le sujet des sensations. Elles ne s'accomplissent pas dans l'âme seule ni dans le corps seul, mais dans les organes respectifs des sens. C'est évident après ce qui a été dit. Puisque le principe immédiat de la sensation n'est pas l'âme seule ni le corps seul, mais le composé ou l'organisme animé, il s'ensuit que la sensation s'accomplit dans celui-ci et le modifie. D'autre part, nous voyons que l'organisme est merveilleusement approprié aux sens ; à chaque sens correspond un organe spécial : c'est donc dans ces organes, extérieurs ou intérieurs, que s'accomplissent les diverses sensations. Cette conclusion s'accorde avec l'opinion vulgaire, qui a bien sa valeur ici. Chacun sent qu'il voit par ses yeux et que la vision s'accomplit dans l'œil et non au cerveau ; qu'il entend par l'oreille et dans l'oreille, etc.

Il a fallu que des philosophes comme Descartes (1) se soient avisés de placer l'âme au centre du cerveau, pour supposer que toute sensation s'accomplissait là et que le concours des organes extérieurs se bornait à transmettre au cerveau les impressions reçues. Mais, puisque l'âme est présente essentiellement dans tout le corps, il n'est nul besoin de placer dans le cerveau le siège de toutes les sensations. Ce qui a pu induire en erreur nos adversaires, c'est que les sens intérieurs ont leur siège dans les parties centrales du système nerveux, et comme, d'autre part, les sens extérieurs n'agissent guère, sinon jamais, sans mettre en jeu quelque sens intérieur, on a rapporté toutes les sensations aux organes centraux. Mais, en réalité, l'on sent par les organes extérieurs comme par les organes intérieurs. On voit par les yeux et l'on sent qu'on a vu par telle partie du cerveau qu'on pourra peut-être déterminer ; on touche par les mains, et l'on sent cette sensation comme la précédente par un organe intérieur. — Au

(1) Même Balmès s'égare sur ce point : « Le phénomène de la vision, dit-il, s'accomplit dans la cavité du crâne, au milieu de l'obscurité la plus profonde. » (*Philosophie fond.*, l. II, chap. XVI, nº 95.)

reste, la physiologie a confirmé cette thèse indiscutable. Tels animaux privés de leurs hémisphères cérébraux, paraissent voir, entendre, sentir... : ils ne sont privés que des sens internes auxquels nous assignons le cerveau pour siège (1)

830. **Objections**. — 1º La sensation externe est impossible du moment que l'organe extérieur ne correspond plus avec le cerveau ; donc la sensation s'accomplit au cerveau seulement.

Rép. — Le fait allégué dans l'objection est contesté par les physiologistes eux-mêmes : « les propriétés spécifiques du nerf sensible (et partant la sensibilité), dit Cl. Bernard, persistent encore quelque temps dans le nerf, après qu'on en a opéré la section ». Le nerf moteur,

(1) Cf. FARGES, *Le cerveau, l'âme et les facultés ;* SURBLED, *Le cerveau.* On s'est beaucoup occupé, dans ces derniers temps, des *localisations cérébrales.* Mais plusieurs des conclusions qu'on croyait le mieux établies ont dû être révoquées en doute ou même niées. Ainsi le docteur Pierre Marie a montré que la troisième circonvolution frontale gauche, dite circonvolution de Broca, n'est pas précisément le siège de la parole articulée (Voir les discussions récentes à ce sujet.) Quelques localisations générales sont néanmoins acquises. Ainsi le nerf grand sympathique innerve surtout les viscères ; la vie végétative a des centres importants dans la moelle allongée, etc. Les anciens scolastiques s'étaient préoccupés des localisations cérébrales et autres (Voir par ex. S. Th. Iª, q. 78, a. 4, et *De potentiis animæ*, cp. IV), mais sans y attacher trop d'importance. Une seule conclusion importe essentiellement à la psychologie, c'est que les facultés sensibles et inférieures sont organiques et que les facultés intellectuelles ne le sont point. Quant à *préciser* le siège des diverses facultés sensibles, c'est pour ainsi dire impossible, d'après cet aveu du docteur Gemelli, dont le témoignage ici n'est point suspect : « Il nous faut admettre, dit-il, à la lumière des découvertes les plus récentes, que les connexions entre les divers éléments nerveux sont telles et si nombreuses qu'elles ne permettent plus de songer à des territoires de l'écorce cérébrale ayant une fonction déterminée et spécifique. Elles ne laissent aux localisations cérébrales que le sens d'une affectation *prévalente* de certaines régions du système nerveux central à des fonctions déterminées » (*Revue néo-scolastique*, mai 1908, p. 258 : Le fondement biologique de la psychologie.)

alors même qu'il est retranché des centres nerveux, peut agir sous certaines excitations : pourquoi donc le nerf sensible n'agirait-il pas ? D'ailleurs le fait allégué prouverait seulement que la communication de l'organe avec le cerveau est une condition de la sensation. Et puis, alors même qu'il serait prouvé qu'on ne peut sentir par un sens extérieur sans qu'il y ait une sensation intérieure : par ex. qu'on ne peut voir sans sentir qu'on a vu, il ne s'ensuivrait pas que la sensation extérieure et la sensation intérieure aient le cerveau pour seul et même siège.

2° Il arrive que les amputés éprouvent de la douleur ou des sensations vagues comme s'ils avaient encore le membre absent. Donc la douleur et autres sensations ne sont pas éprouvées dans le membre auquel nous les rapportons, mais dans les centres nerveux.

Rép. — Les sensations que l'amputé éprouve et qui lui donnent l'illusion du membre perdu, étaient associées à celles qu'il éprouvait auparavant. Les mêmes douleurs qui ont précédé et accompagné l'opération ne sont certes plus possibles ; mais ce qui en reste rappelle toutes les autres.

CHAPITRE XLIX

DES SENS INTERNES ET EN PARTICULIER DU PREMIER, SENS COMMUN DES SCOLASTIQUES, CONSCIENCE SENSIBLE DES MODERNES.

---

831. **Les sens internes. Comment ils sont objectifs.** — Après avoir étudié les sens externes, qui nous manifestent les réalités sensibles et extérieures, nous devons étudier les sens internes, par lesquels nous percevons nos modifications sensibles. Par les sens externes nous connaissons les *objets ;* par les sens internes, nous connaissons le *sujet.* Ce n'est pas que la sensation interne soit purement subjective. Toute sensation, avons-nous dit, est objective en quelque manière, en tant qu'exprimant et manifestant quelque chose de distinct d'elle-même. Mais, par le sens interne, le sujet sentant se prend lui-même pour objet ; il se dédouble, pour ainsi dire, afin de se connaître : la sensation interne n'est donc objective que comme connaissance. Par rapport au monde extérieur, elle n'est objective qu'indirectement, en tant qu'elle s'applique aux sensations des sens extérieurs, qui seules sont directement objectives. Celui qui se souvient d'avoir vu ne connaît directement que son propre souvenir, sa propre modification. Seulement, comme cette vue dont il a le souvenir exprime l'objet auquel elle se rapporte, son

souvenir lui-même devient objectif par la vue qu'il reproduit et rappelle (1).

832. **Complexité des actes des sens internes. Délimitation du sujet.** — La première question qui s'offre au début de l'analyse des sens internes, est celle de leur distinction et de leur nombre. Les actes des sens internes sont nombreux et complexes ; jamais un acte simple n'est donné seul, il est associé à plusieurs autres, qui le précèdent, l'accompagnent ou le suivent. Ainsi un acte de mémoire est toujours accompagné d'un acte d'imagination, et il vient s'y joindre naturellement le sentiment de l'un et de l'autre. Et puis un premier souvenir en réveille un second et une multitude, de même qu'une première imagination s'associe à une foule d'autres. Ajoutons que la mémoire et l'imagination réveillent des sentiments divers, mille désirs et autres passions ; l'activité intellectuelle et volontaire se déclare à son tour et ajoute aux complications précédentes. De là l'extrême difficulté de démêler les actes de chaque faculté en particulier, et la nécessité de procéder avec méthode. Souvenons-nous bien qu'il s'agit présentement des sens internes ; il ne s'agit point encore des appétits ou passions, encore moins des sentiments de l'ordre intellectuel et moral. Toute notre attention doit être concentrée sur la connaissance sensible et

(1) Et ainsi se résout la difficulté qu'on élève contre la distinction du *sens commun* comme faculté sensible et interne : « Nous aurions, dit-on, deux facultés pour un même objet : un sens extérieur d'abord et le sens intime ensuite, atteignant l'un et l'autre une même qualité sensible du monde extérieur... Nous devrions accorder à une même faculté le pouvoir de saisir des choses aussi diverses qu'une couleur et la vue d'une couleur, un objet senti et un acte de sensation » (Cf. *Psychologie* de Mgr MERCIER, 1re éd., p. 178). — On répond que l'objet direct du sens commun, c'est l'acte de sentir ou la sensation, l'objet indirect et associé ce qui d'abord a été directement senti. Les sens agissent de concert et les uns sur les autres, ils concourent à un même effet, mais sans se confondre.

interne, qui nous est commune avec les animaux. C'est elle qui fait l'objet de la thèse suivante :

THÈSE. — *On peut ramener à quatre toutes les facultés sensibles de perception de l'ordre interne : 1° le sens interne par excellence* (sens commun des scolastiques, conscience sensible des modernes) ; *2° l'imagination ; 3° le jugement particulier et instinctif* (estimative des scolastiques) ; *4° la mémoire sensible. — Ces sens remplissent dans l'homme, où ils sont associés à l'intelligence et à la raison, un rôle plus élevé ; mais ils peuvent remplir dans l'animal un rôle plus étendu. — En ce qui concerne le premier, c'est une faculté distincte, — par laquelle nous connaissons non seulement nos propres sensations, mais encore notre propre corps ; — son exercice ne précède pas, mais il suit plutôt, de sa nature, celui des sens extérieurs ; — il a pour siège les parties les plus centrales du système nerveux.*

833. **Division des sens internes.** — Tous les actes sensibles de perception interne que nous pouvons observer en nous-mêmes et que nous pouvons supposer chez les animaux se réduisent à quatre :

1° *Sens commun ou conscience sensible.* — Et d'abord, après que nous avons perçu les objets extérieurs, nous sentons que nous les avons perçus : nous sentons, par exemple, que nous avons vu, entendu, et nous pouvons comparer entre elles ces diverses sensations, les distinguer les unes des autres, apprécier quelles sont les plus fortes et les plus faibles, les plus douloureuses ou les plus agréables. On ne conçoit pas de vie animale sans cette faculté. L'animal lui aussi doit percevoir ses propres sensations et les comparer pour se livrer aux unes en évitant les autres. De toute nécessité il faut supposer un sens interne radical, un « sens commun », qui concentre tous les autres, qui les fasse communiquer entre eux, c'est-à-dire qui ait pour objet les sensations de chacun. On peut appeler ce sens du nom de *conscience sensible*. Par lui, en effet, l'animal connaît ce qu'il éprouve et

l'homme se connaît lui-même d'une manière sensible. Car on ne peut nier qu'au-dessous de la connaissance rationnelle de soi-même il y ait cette connaissance sensible, qui date des premiers jours, qui s'est exercée bien avant l'usage de la raison et s'exerce dans tous nos actes de vie animale, alors même que la pensée supérieure est suspendue.

2° *Imagination.* — Ensuite non seulement nous connaissons nos propres sensations au moment où nous les éprouvons, mais encore nous pouvons les ramener de quelque manière et les reproduire à volonté. Or cette faculté de reproduction n'est autre que l'imagination. Nous avons vu, et il nous semble voir encore, et nous nous donnons l'illusion de voir toujours. Nous avons entendu, et la parole, qui n'a duré qu'un instant, ne cesse de retentir à notre oreille ; elle inspirera peut-être toutes nos résolutions ; elle peut remplir de ses échos, dominer et diriger toute notre vie. La sensation extérieure a donc son prolongement à l'intérieur ; elle s'y répète sans fin et s'y multiplie d'une manière étonnante. Chez l'animal la même reproduction a certainement lieu, comme l'atteste la mémoire qu'il a des choses et qui serait inexplicable sans l'imagination.

3° *Estimative.* — Il ne suffit pas que l'animal connaisse ses sensations et les reproduise, mais il faut encore qu'il puisse discerner les sensations utiles des sensations nuisibles, pour fuir les unes et rechercher les autres. Chez l'homme, où la raison éclaire la conduite, ce troisième rôle de la sensibilité est assez effacé. On voit cependant que l'homme repousse souvent et comme d'instinct, avant toute réflexion, ce qui précisément est contraire à sa santé, menaçant pour sa vie ou nuisible d'une autre manière. Mais ce rôle est manifeste et étonnant chez la plupart des espèces animales. L'animal discerne très bien et dès sa naissance la nourriture qui lui convient ; il connaît l'époque de ses migrations et les changements qui se préparent dans l'atmosphère ; il n'ignore pas les

moyens à prendre de bâtir son nid, de creuser sa tanière, d'échapper à la poursuite de ses ennemis et de faire lui-même une chasse fructueuse.

Nous touchons ici aux merveilleux instincts des animaux. Ce n'est pas comme instincts, c'est-à-dire comme impulsions, que nous les considérons, mais plutôt dans les connaissances qu'ils supposent. Car on ne peut expliquer l'instinct comme un simple ressort, un simple mécanisme. Les actes dits instinctifs et fort bien désignés ainsi, car ils ne sont pas libres, supposent certaines connaissances sensibles particulières. L'abeille, en voyant la fleur, est informée de ce qu'elle doit faire et s'empresse de l'accomplir. Les instincts des animaux supposent certaines perceptions particulières et merveilleuses, un sens diversement développé pour chaque espèce. Ce sens est un art naturel ; c'est une faculté de juger, de discerner, non pas certes au moyen de l'intelligence proprement dite, mais par simple comparaison entre le particulier et le particulier ; ce sens enfin est la faculté de passer d'un fait particulier à un autre, de parcourir ainsi une longue série et d'atteindre telle fin déterminée par l'Auteur de la nature.

4° *Mémoire.* — Enfin, non seulement l'animal perçoit ses sensations, les reproduit et en juge sûrement, mais encore il garde le souvenir de tout ce qu'il a fait ou éprouvé. La mémoire lui est nécessaire ; car sans elle il n'y aurait point d'unité dans sa vie : l'oiseau ne continuerait pas le nid qu'il a commencé ; il nourrirait ses petits le matin, pour les abandonner le soir ; il ne reviendrait pas chaque année dans le pays qu'il a quitté et jusque dans le nid qu'il s'était construit. La mémoire est fort développée chez la plupart des animaux. Ils reconnaissent bien vite la main qui les nourrit et les flatte, comme aussi celle qui les menace et les châtie ; ils excellent à retrouver les sentiers qu'ils ont parcourus et les lieux qu'ils ont fréquentés. D'ailleurs l'homme peut très bien observer en lui-même cette même faculté. Il nous arrive souvent de garder la

mémoire de choses auxquelles nous n'avions pas réfléchi ni même pensé, de répéter machinalement ce que nous avons entendu, de nous rappeler certains faits à l'occasion de certains autres, alors que notre raison n'avait remarqué entre eux aucun lien logique. A côté de la mémoire rationnelle il y a donc une mémoire sensible, qui complète les trois facultés précédentes. A ces quatre facultés se ramènent toutes les autres; car on ne voit pas ce qui peut manquer à l'animal qui en est pourvu ; on ne voit pas non plus lequel de ses actes elles ne suffiraient pas à expliquer (1).

834. **Rôle des sens internes dans l'homme.** — Déjà nous avons observé que l'exercice des sens internes est modifié dans l'homme par la présence de la raison. Grâce au voisinage et à l'intervention de cette faculté supérieure, tous les sens sont appliqués à des fins plus hautes et se trouvent ennoblis. C'est ainsi que la conscience sensible est associée à la conscience intellectuelle, d'où résulte le sentiment de la personnalité. Ces deux consciences n'en font plus qu'une, pour ainsi dire, dans le sens *intime*, sorte de vue sensible et profonde de l'âme sur toute la personne. L'imagination est relevée à son tour ; de passive ou de servile qu'elle était, elle devient créatrice ; elle passe au service de la raison et compose avec elle tous les chefs-d'œuvre de l'art humain. Le jugement instinctif est contrôlé lui aussi par le jugement intellectuel, qui le rectifie, le subordonne à des vérités plus hautes ou le remplace même avantageusement (2).

Enfin la mémoire sensible est complétée par la mémoire intellectuelle ou logique. La première est fondée sur l'association des sensations et des images purement sensibles ; la seconde, sur l'association des idée pures, c'est-à-dire sur les rapports tels que ceux de cause à effet et de principe à conclusion. Jamais la mémoire sensible n'aurait suffi à retenir toutes les applications qui découlent d'un même principe ; mais la mémoire intellectuelle ou la *science* y suffit. Avec la science, il faut signaler la *réminiscence*. C'est une mémoire qui découvre, au moyen de la réflexion et du raisonnement, ce qu'elle avait oublié en partie. Platon ne voyait dans la science d'aujourd'hui qu'une *réminiscence* de connaissances disparues (v. n. 861).

(1) Cf. S. Th. Ia, q. 78, a 4.

(2) A l'estimative ainsi modifiée dans l'homme par la raison les scolastiques donnaient le nom de *cogitative* ou de *raison particulière*.

835. **Les sens internes chez l'animal.** — Mais si les sens internes s'élèvent chez l'homme, en prêtant leur concours à la raison, ils ne laissent pas que d'être diminués, à certains égards, en passant au second rang. La raison les éclipse pour ainsi dire, elle substitue ses lumières aux leurs. C'est pourquoi nous voyons beaucoup d'animaux doués d'une mémoire sensible et d'un jugement instinctif auquel nous sommes loin d'atteindre. Que l'on considère seulement l'art merveilleux avec lequel telles et telles bestioles creusent, bâtissent, chassent, butinent, élaborent certains sucs, filent, tissent etc. L'homme, au contraire, ne connaît rien naturellement; son savoir-faire est dû à l'éducation et à la raison. Cette supériorité relative que l'animal garde souvent sur l'homme par le sens et l'instinct démontre une fois de plus que l'homme ne domine pas l'animal par une sensibilité plus développée, comme le veulent les sensualistes et les évolutionnistes, mais bien par une faculté qui lui est propre, l'intelligence ou la raison.

836. **Du sens commun ou conscience sensible. Sa distinction.** — Il ne suffit pas de considérer en général les sens internes : chacun d'eux mérite une attention prolongée. Au sujet du premier, on peut se demander si c'est un sens distinct, quel est son rôle et quels sont ses rapports avec les autres facultés, etc. Voici la réponse :

La distinction du sens commun résulte de la distinction même de son objet ; cet objet, ce sont les sensations mêmes fournies par les sens extérieurs. Autre chose est de sentir

par ces sens, et autre chose est de sentir les sensations elles-mêmes et d'apprécier leurs différences. Or l'homme et l'animal ont certainement cette double faculté. Il faut donc supposer, outre les sens extérieurs, ce sens interne qui sert de racine à tous, qui les concentre tous, comme il concentre ensuite les autres sens intérieurs. Car l'on sent non seulement qu'on a vu, entendu, flairé, etc., mais encore qu'on imagine, qu'on se souvient, etc. Dès lors apparaît l'extrême importance de ce sens fondamental.

Elle est si grande que plusieurs l'ont confondu avec la conscience intellectuelle. Mais, en réalité, il y a deux manières de connaître nos propres sensations, il y a deux consciences : l'une, sensible ; l'autre, intellectuelle. Par la première nous sentons nos sensations ; par la deuxième nous comprenons que nous sentons, nous appliquons notre esprit à l'acte ou à l'état de nos sens.

Les raisons suivantes établissent cette dualité. Et d'abord, en tant que faits particuliers, matériels et organiques, les sensations ne peuvent être l'objet de l'intelligence, qui a pour objet propre et direct l'universel. Ensuite, il est évident que les animaux sentent leurs propres sensations. Or les animaux n'ont point l'intelligence proprement dite, la connaissance intellectuelle et réfléchie d'eux-mêmes. Il y a donc en eux et en nous une faculté de se connaître qui est distincte de l'intelligence, il y a une conscience sensible.

Cette faculté est également distincte des sens extérieurs. On a quelquefois prétendu que les sens extérieurs perçoivent à la fois leur objet et leurs propres sensations (1) :

(1) On a pu citer en faveur de cette opinion tels et tels textes d'Aristote et de S. Thomas ; par ex. celui-ci : « *Visus dirigitur primo in colorem, sed in actum visionis suæ non dirigitur nisi per quamdam reditionem, dum videndo videt se videre* » (S. Th. *De veritate*, q. x, art. 9). Mais ailleurs il se prononce nettement en sens contraire (Cf. la thèse de M. Brunet, *La Conscience*, 1909, p. 35.)

ainsi l'œil verrait sa vision, l'oreille s'entendrait elle-même. On oppose d'abord à cette opinion que les sens extérieurs ne peuvent revenir sur eux-mêmes, parce qu'ils sont liés à des organes, et que l'étendue ne peut revenir totalement sur elle-même. Un sens peut donc s'appliquer à un autre : il ne s'appliquera jamais à lui-même. Mais on cherche à éluder cette première raison (v. n. 734), et il n'est pas nécessaire de s'y appuyer pour démontrer la distinction de la conscience sensible et des sens extérieurs. Alors même que par les sens extérieurs on verrait et l'on sentirait que l'on a vu, on entendrait et on sentirait qu'on a entendu, etc., il faut bien admettre que ces sens communiquent entre eux par un sens distinct. Car nous sentons la différence des sensations des divers sens. Or ce n'est pas la vue ni l'ouïe, par ex., qui peuvent percevoir la différence des couleurs et des sons. Il faut donc supposer un sens commun, qui concentre toutes les informations des autres et par lequel nous sentons simultanément et sans confusion l'activité de tous les autres sens, soit externes, soit internes. Car nous sentons que nous voyons, que nous entendons, que nous imaginons, que nous nous souvenons, etc., et, pas plus que nous, l'animal ne confond ces diverses sensations.

837. **La réflexion et la conscience sensible.** — Maintenant ce sens commun peut-il s'appliquer à ses propres actes? La réponse dépend de l'opinion qu'on s'est faite sur la réflexibilité du sens. Si un sens ne peut jamais revenir sur lui-même, il est évident que la conscience sensible peut bien s'appliquer à tous les sens, mais non pas à elle-même. Ce n'est pas une conscience proprement dite ; elle diffère de la conscience intellectuelle non seulement en ce qu'elle n'est pas éclairée des lumières de la raison, mais encore en ce qu'elle ne peut pas rigoureusement se prendre elle-même pour objet.

Mais si l'on veut admettre, contrairement à l'avis général des scolastiques, que le sens peut revenir sur sa propre

action, alors le sens commun imiterait de plus près la conscience intellectuelle. Par lui l'homme et l'animal sentiraient et leurs sensations externes et cette sensation elle-même.

Cette dernière conclusion semble mieux s'accorder avec certains faits. Car il paraît que nous sentons notre activité la plus intime et que toute sensation peut tomber sous une autre sensation, de même que toute pensée peut devenir l'objet d'une autre pensée. Ensuite il semble difficile de refuser à l'animal cette connaissance intégrale de lui-même. Si l'on n'admet pas cette réflexibilité du sens, l'animal ne se sentira jamais tout entier ; il ne sentira jamais qu'une partie de lui-même, il n'aura jamais une sensation qui centralise toutes les autres et soit chez lui, dans un ordre inférieur et de pure sensibilité, ce qu'est chez nous le sentiment suprême de la personnalité. — Et si l'on oppose qu'un sentiment qui revient sur lui-même se confond avec l'intelligence, on pourra répondre que le caractère propre de l'intelligence, ce n'est pas de revenir sur elle-même, de se prendre elle-même pour objet, mais bien d'abstraire et de saisir l'universel.

838. **Rapports de la conscience intellectuelle avec la conscience sensible.** — Reste la question des rapports de la conscience intellectuelle avec la conscience sensible. Il faut ramener ces deux consciences à une certaine unité, si l'on veut expliquer la conscience intégrale que l'homme a de lui-même. Cette unité ne peut être obtenue que par l'application de la conscience intellectuelle à la conscience sensible. Car on ne peut supposer que l'homme se connaît tout entier par deux consciences sans communication entre elles. Cette dualité rendrait la connaissance de soi-même impossible. L'unité ontologique du sujet ou de la personne ne suffit pas ici (1). Car l'âme ne connaît pas par elle-

(1) Mgr Mercier paraît cependant le supposer : « La nature une du sujet premier, d'où toutes les facultés émanent, dit-il, suffit pour assurer leur unité. Le même auteur estime que « le sens commun ne désigne pas une faculté spéciale ayant une fonction à part ; il représente le pouvoir d'associer nos sensations ; et le sens intime de son côté désigne le pouvoir de sentir que les sensations se produisent ». Ce sens intime lui-même « serait dû au sens musculaire, qui accompagne l'exercice de la sensibilité extérieure » (*Psychologie*, n° 101.)

même, mais par des facultés distinctes d'elle-même (c'est une vérité incontestée entre scolastiques). Le moi ne peut donc se connaître comme le sujet de ses diverses facultés et opérations qu'autant qu'une même faculté de connaissance s'applique à toutes les autres. Cette faculté qui donne la connaissance totale de soi-même ne peut être que la conscience supérieure ou intellectuelle, qui devient la conscience morale si le devoir intervient. C'est par elle que l'homme se connaît l'auteur responsable de ses actes physiques, extérieurs et sensibles, aussi bien que de ses désirs et de ses intentions. Elle enveloppe ainsi toute la personne morale.

On peut nous opposer, il est vrai, la difficulté pour la conscience intellectuelle de s'appliquer aux actes matériels des sens, sans en excepter ceux de la conscience sensible. La connaissance intellectuelle du singulier matériel est une des difficultés principales de l'idéologie thomiste. Mais si l'on admet les explications qui ont été données de l'espèce ou idée sensible et de la sensation (inétendue, indivisible, simple en elle-même et dans son principe formel qui est le sens), cette application de la conscience intellectuelle aux actes de la conscience sensible, sans parler des autres sens, s'expliquera assez bien peut-être ; et il ne sera pas nécessaire de recourir à une idéologie plus accommodante, à celle de Scot par exemple. — Achevons maintenant ce qui nous reste à dire de la conscience sensible.

839. **Comment le corps tombe sous la conscience sensible.** — Par le sens commun ou conscience sensible l'homme connaît non seulement ses propres sensations, mais encore

son propre corps. Nous nous séparerons ici de Reid, qui estime que nous ne percevons que nos propres sensations ; il faudrait ensuite, pour atteindre le sujet sentant, user d'un raisonnement fondé sur le principe de substance : il n'y a pas d'accident sans sujet. Condillac a commis une autre erreur, quand il a dit que le sujet sentant ne se sentait lui-même que comme une collection de sensations. Pour les réfuter, il suffit de rappeler que les qualités sensibles n'existent et n'agissent qu'autant qu'elles sont dans un sujet concret et ne font qu'un avec lui. De même ici les sensations qui sont l'objet de la conscience sensible, n'existent et n'agissent sur la conscience qu'autant qu'elles sont données dans le sujet sentant et ne font qu'un avec lui. C'est donc ce sujet lui-même, c'est le corps par conséquent qui tombe sous la conscience sensible. Sans doute le sujet ne tombe sous la conscience que par certaines qualités sensibles, certaines modifications, certaines sensations ; mais il est du moins senti par concomitance et accessoirement (*per accidens*).

840. **Le corps est-il senti avant les objets ?** — Une question assez grave se présente maintenant : l'acte de la conscience sensible précède-t-il ou suit-il ceux des sens extérieurs? L'homme se sent-il lui-même avant de percevoir quelque objet? Remarquons ici qu'il ne s'agit que d'une antériorité de nature. Alors même que la sensation externe et la sensation interne seraient simultanées, la question subsisterait.

Rosmini et bien d'autres avec lui pensent que, antérieurement à tout acte sensible, particulier, l'homme a le sentiment de son propre corps, de sa propre existence. Le Père Tongiorgi va jusqu'à dire que si nous sentons les impressions exercées sur nous par les objets extérieurs, c'est parce que nous sentons perpétuellement les organes dans lesquels ces impressions sont reçues. Mais c'est là une erreur. Car l'objet est toujours connu avant le sujet ; toute idée, sensible ou intellectuelle, exprime d'abord autre

chose qu'elle-même. Si le sujet se connaît lui-même, ce n'est qu'autant qu'il s'objective et se dédouble pour ainsi dire. Mais avant de se dédoubler ainsi par la conscience, l'homme perçoit d'abord l'objet proprement dit, celui qu'exprime le sens extérieur. Vient ensuite la conscience, qui s'applique à ces premières sensations et qui sans elles serait incompréhensible. N'oublions pas, en effet, que l'objet propre et immédiat du sens interne ce sont les sensations données par les sens extérieurs. L'action des sens internes suppose donc l'action des autres.

Ajoutons encore ceci, afin de dissiper toute équivoque, En supposant qu'avant toute action des objets extérieurs sur les organes il y ait intérieurement une disposition sentie dans l'organisme, un état douloureux par exemple, cet état n'est pas directement l'objet du sens interne, mais plutôt du tact. Celui-ci est un sens externe, alors même qu'il s'exerce sur telle partie du corps, car il s'adresse à elle comme à un objet. Donc le premier acte, dans ce cas, sera de sentir un objet douloureux, puis de sentir cette sensation douloureuse. De quelque manière donc qu'on envisage les choses, le sens commun ou conscience sensible suppose l'exercice des autres sens.

841. **Remarque contre Rosmini.** — Ce philosophe croit que le sens interne consiste dans la perception constante de notre propre corps, et il regarde toutes les sensations extérieures comme des modifications de ce sens fondamental. Bien plus, c'est ce sentiment qui constituerait l'union de notre âme avec lui. — Mais il est clair que le sentiment que nous avons de notre propre corps est le résultat de l'union de notre âme avec notre corps, et non la cause de cette union. Comment l'âme, en effet, sentirait-elle le corps, si elle n'était déjà unie à lui? Nous l'avons dit, la sensation suppose un sujet à la fois simple et composé : simple dans sa forme, composé dans sa matière. Ensuite, comment une sensation, un sentiment pourrait-il constituer l'union de l'âme et du corps? Ce sentiment n'est qu'un

accident, un état ou une action ; il ne peut donc expliquer l'union intime, substantielle de l'âme et du corps.

842. **Siège de la conscience sensible.** — Il ne nous reste plus qu'à déterminer le siège de la conscience sensible. Puisque c'est la faculté qui paraît concentrer tous les sens et les faire communiquer entre eux, elle doit avoir un siège qui lui permette d'atteindre tous les organes et de les relier ensemble. Or ce siège ne peut être que dans les parties centrales du système nerveux. Il appartient à la physiologie de déterminer de mieux en mieux les sièges des diverses facultés ou du moins les conditions organiques de leur exercice.

Rien n'empêche d'ailleurs, croyons-nous, de supposer que les mêmes parties du cerveau peuvent servir à différents sens. Nous voyons, en effet, que la nature se sert bien souvent des mêmes instruments pour obtenir diverses fins : ainsi la langue sert au goût et à la parole. Ce même organe est encore le siège du tact, qui d'ailleurs se mêle à tous les autres sens extérieurs. Il est vrai que les nerfs qui servent aux différents sens ne se confondent pas tout en se ramifiant dans les mêmes organes. Mais il est permis de supposer qu'ils sont associés dans le cerveau d'une manière non moins intime, en sorte qu'il serait impossible d'assigner à aucun sens interne un siège rigoureusement circonscrit (1).

(1) C'est ce que paraît affirmer le docteur Gemelli (V. la note du n° 829). — Le docteur Grasset partage ce sentiment et l'exagère même quand il écrit : « Ce serait un leurre et une erreur de rechercher un centre pour la mémoire, un centre pour l'association des idées ou des images, un centre pour l'imagination, etc. Ce sont là des fonctions communes à tous les centres psychiques; à des degrés divers, tous les neurones psychiques ont de la mémoire, de l'imagination ». (*Introd. physiologique à l'étude de la philosophie*, 1908, p. 45). — Ce que l'on sait des *suppléances* entre les deux hémisphères cérébraux tend à la même conclusion.

CHAPITRE L

DE L'IMAGINATION

Il reste à traiter des trois autres facultés sensibles de l'ordre interne. Celle dont le rôle est peut-être le plus apparent et semble même absorber celui des autres facultés est l'imagination. Est-ce vraiment une faculté purement sensible ? Et si on la regarde comme telle et qu'on s'accorde en cela avec les sensualistes, faut-il ramener à elle seule les autres facultés, en sorte que toute l'activité de l'esprit humain résulterait de la faculté de reproduire et d'associer des sensations, des images? Nous nous garderons de toute exagération. L'imagination ne se ramène pas à l'intelligence. Elle ne se ramène pas non plus aux autres facultés sensibles. La théorie de l'*unité de composition de l'esprit* et l'associationisme en particulier sont de graves erreurs. C'est ce qui résultera de la démonstration suivante :

THÈSE. — *L'imagination est une faculté distincte de l'intelligence, — comme aussi de tous les sens, qui communiquent avec elle et dont elle est l'un des plus importants ; — son siège principal paraît être dans les parties supérieures du cerveau.*

843. **L'imagination et l'image. L'imagination est distincte de l'intelligence. Leurs rapports.** — L'imagination est la faculté de conserver les images des choses sensibles et de se représenter ces choses en leur absence. Ici quelques

observations sur les images sont nécessaires. Après avoir vu un objet, un arbre par exemple, on ferme les yeux et on en conserve une sorte de vision affaiblie (*état faible*, par oppos. à *état fort*) : c'est l'*image*, sorte de *résidu* laissé par la vision précédente. Mais on étend souvent la qualification d'*image* à tout objet de l'imagination (*phantasma* ou *fantasme*), Il y a, en ce sens, des images sonores, sapides, etc. Bref, l'image est alors l'*espèce sensible* propre à l'imagination. En étendant encore le sens précédent, l'image devient toute espèce sensible ou idée sensible. Mais l'image est toujours de l'ordre sensible ; on ne peut l'appliquer à l'ordre intelligible que par métaphore ; on ne peut donc la confondre avec l'idée abstraite, intellectuelle, proprement dite, avec laquelle d'ailleurs elle s'associe naturellement.

C'est une sorte d'axiome reçu par les psychologues que *toute image, toute idée tend à sa réalisation*. Mais on ne peut admettre ce principe qu'avec réserve. Il est vrai que toute image est naturellement associée à d'autres et aux mouvements correspondants. C'est ainsi qu'en imaginant un cercle et un mouvement circulaire, on les imite naturellement par le geste ; de même en imaginant une parole, on la prononce facilement des lèvres. De même aussi, dans l'ordre intellectuel, l'idée provoque la détermination de la volonté et l'exécution du fait imaginé. Mais, bien que l'image soit associée à l'action correspondante, elle en est aussi distincte que le connaître est distinct du vouloir et de l'action ; on ne peut donc dire, à proprement parler, que l'image d'un mouvement, d'un acte, soit ce mouvement ou cet acte ébauché et commencé ; on remarquera même que l'image peut provoquer la répulsion plutôt que l'attrait et l'exécution : bref, on ne peut admettre la prétendue *loi dynamique des idées*, en vertu de laquelle la volonté et l'action ne seraient que l'idée prolongée. En ce sens il n'y a pas d'*idée-force*.

Revenant maintenant à l'imagination elle-même, nous établirons sa distinction d'avec l'intelligence. 1° D'abord

par les mêmes raisons qui démontrent la distinction des sens et de l'esprit. L'intelligence a pour objet propre et direct l'universel : l'imagination, au contraire, a essentiellement pour objet le particulier. Or la distinction radicale des objets manifeste la distinction des facultés. Alors même que l'intelligence et l'imagination associent étroitement leur activité, chacune des deux facultés agit distinctement et reste fidèle à son objet : elle ne peut aucunement s'en dessaisir pour emprunter l'objet de l'autre. L'architecte ou le statuaire qui veulent exprimer leur idée, leur dessein, se servent à la fois et de leur esprit et de leur imagination. Celle-ci présente des matériaux ; mais l'esprit seul en dispose et se règle à cet effet sur une idée. Le pourquoi, le comment, le principe et la fin de l'œuvre relèvent de l'esprit ; mais les éléments sont fournis par l'imagination. Celle-ci exécute, mais l'esprit conduit. La première offre des formes variées, imprévues, toujours nouvelles, mais le choix appartient à l'esprit : il les adopte et les anime, il les remplit de sa pensée et de sa vie.

L'imagination et l'intelligence sont donc distinctes, comme l'idée pure et la sensation. Sans doute l'idée ne paraît jamais donnée sans quelque sensation ; alors même que nous pensons aux choses les plus spirituelles, une image ou quelque autre expression sensible occupe notre attention. Mais l'idée et la sensation s'associent toujours sans se confondre jamais. Par exemple, ce n'est pas l'immensité de l'océan ni l'étendue des cieux que nous considérons seulement, en pensant à la grandeur de Dieu, exprimée par ces deux infinis ; mais notre esprit se porte plus avant pendant que notre imagination le soutient de ces comparaisons. Et de même, lorsque nous pensons aux objets les plus vulgaires, à la pierre du chemin, l'imagination ne peut pas davantage emprisonner notre esprit. Il voit dans cette pierre que lui présente le sens ou que lui représente l'imagination, la nature du minéral, la substance inanimée, ou bien il démêle telle qualité générale et abstraite qui convient à tous les corps, comme la pesanteur et l'élasti-

cité. L'objet de nos connaissances est constamment double, ou plutôt nous connaissons toujours les objets sous deux aspects : nous les *imaginons* et nous les *comprenons*. Nous les imaginons pour mieux les comprendre, et nous les scrutons avec l'esprit pour mieux les imaginer. L'imagination soutient l'intelligence, et celle-ci à son tour fortifie l'imagination. Lorsque ces deux facultés sont aussi puissantes par elles-mêmes que bien assorties, elles composent le talent et même le génie. Mais celui-ci, du moins le génie de l'artiste, n'est pas une faculté simple : il résulte au moins de deux facultés éminentes et irréductibles entre elles : l'intelligence et l'imagination.

2° Si l'on pouvait douter encore de la distinction absolue de ces deux facultés, il suffirait de considérer que l'imagination appartient certainement aux animaux supérieurs. Leur mémoire, très développée, suppose une imagination vive et impressionnable ; leur sensibilité ne le cède pas à la nôtre, au moins sous certains rapports ; elle l'emporte même sur la nôtre à beaucoup d'égards. Le moindre vestige, le moindre indice leur rappelle instantanément les dangers qu'ils ont courus, la proie ou la pâture qu'ils peuvent espérer encore ; leur sommeil, comme le nôtre, est troublé par des rêves, qui accusent l'activité de l'imagination. Cependant les animaux sont dépourvus de toute intelligence proprement dite. L'imagination et l'intelligence sont donc deux facultés distinctes.

3° L'expérience tirée du sommeil nous fournit encore une autre preuve de cette distinction. Il arrive que dans le rêve l'imagination est vivement surexcitée, alors que l'intelligence est plus ou moins obscurcie : ainsi dans certains cauchemars, où l'on est le jouet de vaines frayeurs qu'un éclair de raison suffirait à dissiper. Mais si l'exercice de l'imagination peut être si complet, alors que celui de l'intelligence est si faible ou même nul, il faut bien conclure que ces deux facultés sont distinctes.

4° On peut ajouter que les qualités de l'imagination sont souvent opposées à celles de l'esprit. L'imagination

la plus vive, la plus forte, la plus brillante n'est rien moins que l'indice assuré d'un esprit sage et clairvoyant : autres sont les hommes d'imagination ; autres, les hommes de raison. Réciproquement, la sagacité et la prudence de l'esprit ne sont pas toujours servies par une imagination prompte et heureuse : une imagination pauvre est souvent habitée par un esprit judicieux.

5° Remarquons enfin que l'imagination, comme toutes les facultés sensibles, paraît dépendre directement de l'influence de l'âge et du tempérament : l'intelligence, au contraire, s'en affranchit dans une large mesure ; l'apogée de l'imagination et de la sensibilité ne marque point celui de la raison et de la science. Bref, on peut toujours opposer de quelque manière l'imagination à l'intelligence, comme on oppose les sens à l'esprit. On a dit et on pourra toujours dire l'*imagination est la folle du logis*. Or ces caractères de l'imagination et cette guerre qu'elle fait si facilement à la raison prouvent manifestement leur distinction.

844. **Conclusions contre divers systèmes.** — Il est donc permis de conclure une fois de plus contre le spiritualisme exagéré, que l'esprit ne réunit pas en lui-même toutes les facultés de connaissance : en particulier, autre est la faculté d'imaginer et autre celle de comprendre. — Il est faux également que l'intelligence émerge de la sensibilité, en vertu d'une sorte d'évolution ou de perfectionnement, ayant sa cause au dedans ou au dehors du sujet. — L'associationisme n'est pas mieux acceptable. Une association heureuse d'imaginations ou de sensations n'équivaudra jamais à l'intelligence. C'est par sa nature même que l'imagination diffère de cette faculté régulatrice et souveraine. Nous verrons bientôt que l'associationisme ne réussit pas mieux à transformer l'imagination en mémoire ou en d'autres facultés sensibles.

Enfin on voit déjà combien est peu fondée la théorie de l'unité de composition de l'esprit humain. S'il est deux

facultés qui paraissent confondues en une seule par le concours qu'elles se prêtent mutuellement, c'est assurément l'imagination et l'intelligence. Or ces deux facultés sont absolument distinctes. Mais c'est sur tous les autres points que cette théorie, qui fait d'ailleurs partie intégrale de l'évolutionnisme, sera prise en défaut. Chaque fois que nous établirons la distinction d'une faculté, nous montrerons par là même qu'il est impossible d'expliquer l'activité de l'esprit humain par la simple combinaison des idées ou le simple développement d'une seule faculté.

845. **L'imagination est un sens distinct.** — Distincte de l'intelligence, l'imagination est distincte aussi de tous les sens, qui communiquent avec elle, et dont elle est l'un des plus importants. Pour le montrer, il suffit de préciser l'objet propre de l'imagination et de le comparer à ceux des autres facultés sensibles. C'est le propre de l'imagination de *reproduire les sensations* (1) données par les autres sens. Il ne lui appartient pas de voir, d'entendre, de toucher, ni de sentir qu'une chose a été vue, entendue, touchée, ni de juger de l'utilité de certaines sensations, ni même de se souvenir : il lui appartient simplement de reproduire, ce qui est bien différent de tout le reste.

Nous insisterons sur la distinction d'avec les sens extérieurs. Pour les confondre, il faudrait soutenir que par les sens dits extérieurs nous ne percevons que nos propres sensations et qu'en définitive, par exemple, la vue n'est qu'une sorte d'hallucination.

846. **L'hallucination.** — On ne recule pas devant cette

(1) Nous consentirions encore à définir l'imagination comme « la faculté de former des représentations sensibles en l'absence des objets ». Mais nous ne dirions pas, sans faire des réserves, avec tel auteur d'ailleurs scolastique, que l'imagination consiste à « pouvoir percevoir les objets extérieurs en leur absence. »

conséquence absurde : ainsi Taine. La vue ne serait qu'une hallucination continuelle et ordonnée. Mais il est évident que l'hallucination est un phénomène anormal et par conséquent trompeur, qui d'ailleurs est facilement rectifié par l'intelligence, quand celle-ci peut agir. Les hallucinés ne sont pas rares qui reconnaissent leur erreur et en jugent. La vue et l'exercice des sens extérieurs, au contraire, est un fait normal, qui mérite toute créance et qui supporte très bien l'épreuve de la critique. L'homme réfléchi ne trouve pas de raison suffisante de douter ordinairement de ce qu'il voit et de ce qu'il entend : il en trouve, au contraire, pour ne pas croire à ses hallucinations.

L'hallucination est l'effet de l'imagination. Celle-ci, quand elle est douée d'une force excessive et déréglée, ébranle profondément l'organe et y reproduit plus ou moins l'impression causée par les objets extérieurs : de là cette persuasion, chez les hallucinés, de la réalité du monde fantastique créé par leur imagination. Mais cette persuasion est toute instinctive ; elle ne subsiste pas, si l'halluciné — ce qui arrive dans bien des cas — jouit de l'usage de sa raison et de quelque esprit de critique. Au contraire, la persuasion engendrée par l'usage normal des sens extérieurs est non seulement instinctive, mais rationnelle. La vision extérieure et l'hallucination sont donc profondément distinctes. La première est objective, elle est causée directement par l'objet ; la seconde est plutôt subjective, elle est causée par le sujet, qui reproduit et tend à objectiver indûment ce qu'il a vu. Par la première, le sujet perçoit l'objet ; par la seconde, le sujet ne perçoit que ses propres imaginations.

Une autre preuve, c'est que l'halluciné porte d'ordinaire partout avec lui la cause déterminante de ses sensations ; il a beau changer de milieu et même de pays, les fantômes de son imagination l'obsèdent partout : preuve évidente qu'il ne perçoit que ses propres imaginations. Au contraire, pour varier l'objet des sens extérieurs, il suffit de sortir de sa demeure, de détourner les yeux ou de les fermer.

847. **L'imagination s'applique à tous les sens.** — On aura déjà remarqué que l'imagination, aussi bien que l'hallucination, qui en est un dérèglement morbide, reproduit les sensations de tous les sens extérieurs. On imagine voir un spectacle, entendre une mélodie, goûter un mets, etc. Reid s'est donc trompé, en restreignant aux choses visibles le champ de l'imagination. D'autre part, il ne serait pas juste de multiplier l'imagination selon les sens extérieurs : c'est la même faculté qui, en nous, reproduit les sensations de la vue, de l'ouïe, etc., quoiqu'elle puisse être diversement douée quant à ces diverses reproductions. Tel imagine facilement des spectacles et mille situations dramatiques ; tel autre imagine et compose des chants variés et mélodieux : chez lui l'imagination de l'ouïe est toujours en exercice. Le sculpteur, le peintre, l'architecte, le géomètre, l'écrivain, tous ont l'imagination particulière que comporte leur art et qu'ils ont développée par l'exercice.

Enfin, on aura pu remarquer que l'imagination s'applique non seulement aux sens extérieurs, mais encore de quelque manière aux sens intérieurs et en général à toutes les facultés. On s'imagine, on se figure sentir qu'on a vu ; on imagine qu'on se souvient, qu'on désire, qu'on veut etc. Toujours les facultés s'appuient les unes sur les autres, grâce au même sujet où elles se rencontrent et qui se sert également de toutes ; et bien souvent l'une ne peut agir qu'avec le concours de plusieurs.

848. **Importance de l'imagination.** — L'imagination est une de celles dont le concours est le plus nécessaire. Il est indispensable à la mémoire et à l'intelligence, ces deux facultés maîtresses, sans lesquelles l'activité intellectuelle ne se conçoit pas; il est nécessaire aussi aux passions, aux appétits, aux divers sentiments, dont l'objet est absent le plus souvent et ne peut être recherché avec suite qu'autant qu'il est constamment imaginé.

On s'aperçoit maintenant du rôle considérable qui

appartient à cette faculté. C'est elle qui permet à l'artiste de varier ses compositions et de leur donner le tour le plus heureux ; l'écrivain, l'orateur, le poète, le romancier ne réussissent que par son secours, ils lui demandent tous leurs moyens. Même le penseur silencieux lui emprunte beaucoup ; elle lui fournit les comparaisons justes, les images frappantes et les expressions fortes avec lesquelles il se parle à lui-même et grave à jamais ses pensées dans des pages immortelles, qui survivront à tous les autres monuments de l'esprit humain.

Nécessaire aux grandes pensées, l'imagination ne l'est pas moins aux plus petites ; elle accompagne celles que nous exprimons au dehors et celles que nous retenons au dedans. Toutes s'évanouissent dès que leur manque ce point d'appui. Sans mesurer la hauteur de l'intelligence, l'imagination conditionne et favorise de plusieurs manières l'exercice de cette faculté maîtresse. Tous les grands écrivains étaient doués d'une imagination puissante : qu'on se souvienne seulement de Pascal et de Bossuet. C'est par elle qu'on excelle dans tous les genres. Mais c'est aussi par elle que l'on pèche. S'il faut lui attribuer de quelque manière toutes les grandes conceptions de l'esprit humain, il faut l'accuser aussi des vains systèmes inventés par les philosophes, des folles entreprises des hommes d'Etat et des politiques, et, dans un ordre inférieur, de toutes les œuvres que réprouve le bon goût, qui, lui aussi, est une sorte de sagesse (1).

849. **L'imagination n'est qu'une faculté sensible.** — Une faculté si remarquable n'est cependant qu'une faculté

(1) On sait que Malebranche regarde l'imagination comme la « folle du logis », et Montaigne comme une « maîtresse d'erreurs et defaussetés ». (Cf. n° 244). Il importe donc extrêmement de régler l'imagination : le progrès intellectuel et le progrès moral dépendent également de la discipline qu'on saura lui imposer.

sensible en elle-même. On pourrait en douter (1) lorsqu'elle paraît se confondre avec la verve capricieuse de l'écrivain, l'inspiration de l'orateur et du poète. Mais si l'on considère les choses de plus près et sans parti pris, il faut convenir que les qualités complexes et supérieures de l'esprit auxquelles l'imagination se trouve essentiellement mêlée ne sont si élevées que par l'intelligence et la raison. L'imagination n'est qu'un instrument indispensable de l'esprit humain ; elle n'est point par elle-même créatrice. Il n'est donc pas nécessaire de supposer une faculté nouvelle, une imagination plus haute (*phantasia*), qui serait propre à l'homme et qui lui permettrait d'exprimer le beau sous toutes ses formes. Notre imagination est semblable à celle de l'animal, de même que nos organes sont semblables aux siens. Il y a moins de différence sensible entre l'homme et un mammifère qu'entre celui-ci et un poisson ; et il est à croire que l'imagination diffère davantage du mammifère au poisson, que du mammifère à l'homme. L'imagination, en effet, est organique, et varie avec l'organisme. Mais l'imagination humaine se trouve en contact avec la raison : de là son essor magnifique ; de là cette puissance de combiner librement et à l'infini, de réaliser un plan et de créer des chefs-d'œuvre. Les œuvres de l'imagination deviennent des œuvres rationnelles, de même que les sentiments et les désirs deviennent des volontés et des desseins. C'est là ce qui fait la grandeur de la sensibilité humaine : l'animalité semble disparaître, la raison l'absorbe ou plutôt la transfigure tout entière.

850. **Siège de l'imagination.** — Il paraît être dans les parties supérieures du cerveau. Il faut, en effet, que l'imagination ait un organe qui lui permette de remplir son rôle et partant de communiquer intimement avec tous les sens

(1) Hormis les scolastiques, on va bien au delà du doute. On dira par exemple avec M. Rabier que « l'imagination c'est l'esprit lui-même, en tant qu'il est capable d'innovation et de création. »

extérieurs et intérieurs. Or cette communication n'est possible que dans le cerveau. Les scolastiques l'avaient bien compris, ils plaçaient l'imagination sous les parois frontales et un peu plus haut. La physiologie moderne ne les a pas démentis : elle assigne à cette faculté les parties antérieures et supérieures du cerveau. D'ailleurs une expérience commune confirme ce sentiment. Lorsque, à la suite d'un travail mental excessif ou disproportionné avec les forces et les habitudes, on éprouve une fatigue, celle-ci se fait sentir dans cette partie de la tête qui a été regardée comme le siège de l'imagination. Sans doute cette même partie du cerveau peut être regardée à aussi bon droit comme le siège de la mémoire sensible, qui entre en jeu dans les travaux intellectuels peut-être autant que l'imagination. Mais, sans compter qu'il est difficile, sinon impossible, de distinguer le siège de deux facultés qui s'exercent presque toujours de concert, on peut supposer, comme nous le disions dans le chapitre précédent, que le même organe peut servir de quelque manière aux deux facultés ensemble ou, si l'on préfère, que les deux organes sont partout associés l'un à l'autre (1).

(1) Une foule d'ouvrages traitent de l'imagination à tel ou tel point de vue, dans ses rapports avec les autres facultés ou bien avec les effets qu'on lui attribue. Citons ici : Mgr MÉRIC, *L'imagination et les prodiges*, 1905, 2 vol. (V. *Pensée contemp.*, 3e année, p. 57) ; RIBOT, *L'imagination créatrice ;* ARRÉAT, *Mémoire et imagination ;* PILLON, *La mémoire et l'imagination affectives* (L'Année phil. 17e). Le P. COCONNIER (*L'hypnotisme franc*) paraît avoir exagéré les effets naturels de l'imagination. Le docteur GRASSET (*Introd. physiologique à l'étude de la philosophie*) traite de la pathologie de l'imagination, de l'hallucination, etc., etc.

CHAPITRE LI

DE L'ESTIMATIVE ET DE LA MÉMOIRE SENSIBLE

Le troisième des sens internes est l'*estimative*. Cette faculté est moins remarquée peut-être que l'imagination, mais son rôle n'est pas moins important. Elle est celle des facultés sensibles qui se rapproche le plus de l'intelligence. S. Augustin la désigne, quand il parle d'une certaine science dont les bêtes, dit-il, ne sont pas dépourvues. C'est elle que S. Thomas regarde comme une « similitude de la raison ». L'estimative, en effet, consiste dans une sorte de jugement particulier et instinctif qui permet à l'animal de se diriger, sinon avec science et liberté, du moins avec connaissance. Chez l'homme elle est plus ou moins éclipsée par la raison. La mémoire sensible, au contraire, profite beaucoup de son union avec l'intelligence.

THÈSE. — *On ne saurait contester l'existence de l'estimative, sorte de jugement particulier et instinctif. — Elle est distincte de toutes les autres facultés. — Il en est de même de la mémoire sensible — qui soutient avec la mémoire intellectuelle les rapports les plus étroits. — C'est peut-être la faculté qui est le plus susceptible de culture et de développement.*

851. **Descartes et l'instinct des animaux.** — En regardant l'animal comme une simple machine, les cartésiens se sont condamnés à expliquer le jeu admirable des instincts comme celui de simples ressorts, obéissant à des forces pu-

rement mécaniques et par conséquent aveugles. Mais c'est ici précisément que l'animal fait preuve d'une connaissance qui étonne et confond. Déjà nous l'avons signalée (nº 833) et il convient d'y insister maintenant. L'animal est dépourvu du jugement rationnel et délibéré au moyen duquel l'homme se gouverne et se conduit ; mais il a reçu en partage une faculté non moins étonnante. S'il n'en dispose pas et si partant elle ne lui confère aucune dignité morale, aucune responsabilité, du moins elle est infaillible de sa nature ; l'animal, autant qu'il est en lui, obtient toujours sa fin. C'est par elle qu'il distingue ou apprend facilement à distinguer ce qui convient à son espèce et à ses propres besoins. D'instinct il reconnaît sa proie ou la nourriture que lui destine la Providence. Tout ce qui menace son existence, les herbes et les fruits vénéneux, les animaux ennemis, le chasseur et ses pièges, tout lui est connu ou ne tarde pas à exciter sa méfiance.

852. **Connaissance innée et connaissance acquise.** — Car l'animal paraît doué lui aussi de deux sortes de connaissances : l'une innée, pour ainsi dire, ou du moins qui n'attend que la présence de son objet pour se produire ; l'autre acquise et expérimentale. Il serait difficile parfois de tracer la limite qui les sépare l'une de l'autre. Est-ce en vertu d'une connaissance innée que le chien fuit le loup et que le cheval frémit à l'approche du lion? Le chien domestique, qui n'a jamais vu son féroce adversaire, est effrayé rien qu'en flairant quelques poils de sa peau, et le cheval ne peut supporter l'odeur de la litière du lion. On a supposé que cette horreur instinctive a été d'abord acquise par l'expérience, puis transmise par l'hérédité. Certains faits permettraient de le supposer. Certains palmipèdes, habitant des îles inexplorées, ne se montrèrent pas d'abord effrayés à la vue de l'homme, dont ils n'avaient jamais subi les attaques et expérimenté la cruauté. La ruse des animaux que l'homme poursuit à la chasse et à la pêche s'accroît de quelque manière avec celle

que l'homme déploie. L'animal a donc, à n'en pas douter, une double connaissance : l'une naturelle et l'autre acquise.

Inutile d'ajouter que celle-ci est tout empirique, puisqu'elle n'est fondée sur aucun principe, aucune loi ; elle ne saurait donc, malgré ses caractères de sagacité et de subtilité, dépasser des limites fort étroites; elle se borne nécessairement aux objets sensibles qui frappent le sens de l'animal et à ceux que ces objets peuvent lui manifester, en vertu d'une association de sensations et d'une sorte de jugement. Celui-ci est suggéré à l'animal soit par sa propre expérience, soit par la nature elle-même. Mais il n'est point nécessaire ici de distinguer entre ces deux sortes de jugements, dont les uns peuvent être dits naturels et les autres acquis ; car ils démontrent très bien, les uns et les autres, les seconds surtout, l'existence d'une faculté spéciale.

853. **Autres actes instinctifs.** — Ajoutons seulement quelques faits à ceux que nous venons de rappeler. Chaque espèce animale connaît les espèces ennemies, celles qu'elle doit poursuivre ou éviter, et celles qui lui sont indifférentes. Le passereau fuira l'épervier, mais il disputera effrontément aux gros oiseaux de basse-cour les restes de leur repas. Le moucheron fuira l'hirondelle, mais il viendra se poser sur la gueule du lion. Celui-ci s'effraie et à bon droit, à la vue du serpent, qui périra peut-être sous les coups répétés d'une bande de volatiles audacieux, aussi entreprenants contre lui qu'ils sont timides et affolés à la vue du renard. Celui-ci tombera sous la dent du chien, qui se jette sans balancer à sa poursuite, mais qui se gardera bien d'affronter le loup. En un mot, tous les animaux connaissent très bien amis et ennemis; ils ont vite mesuré, en un clin d'œil, tout ce qu'ils peuvent craindre ou espérer, dans ces mille circonstances critiques dont leur vie aventureuse est remplie.

On ne tarirait pas sur les instincts admirables que montrent tous les animaux à l'état sauvage et qui sommeillent plus ou moins à l'état de domesticité. C'est avec

un discernement parfait que l'oiseau fixe l'emplacement de son nid, à l'abri de ses ravisseurs et à portée de sa nourriture ; c'est avec un art merveilleux qu'il choisit les matériaux et les dispose, qu'il déjoue les recherches et les ruses du chasseur. Des insectes, des bestioles éphémères sont plus ingénieux encore : il suffit de citer l'abeille et la fourmi, qui vivent en société, le ver à soie et l'araignée, le cerceris et le xylocope, dont les attentions et les précautions maternelles sont inexplicables sans une Providence pour qui toute merveille est un jeu. Encore une fois tous ces instincts si variés ne peuvent être assimilés à de simples ressorts qui mettent en mouvement le corps de l'animal comme une machine très délicate et savamment construite. L'instinct est une force guidée par une connaissance admirable, par un jugement clairvoyant et très sûr. L'animal connaît ce qu'il recherche, ce qu'il évite, ce qui lui manque et tels moyens de se le procurer. Or cette connaissance indéniable chez l'animal a été appelée justement par les scolastiques du nom d'*estimative*. C'est là cet *esprit des animaux* mis en relief avec tant de grâce naïve par le fabuliste.

854. **L'estimative chez l'homme.** — L'estimative existe-t-elle aussi chez l'homme? On ne peut en douter, puisque l'homme est doué des mêmes facultés sensibles que l'animal. Seulement, en vertu de cette loi qui attribue à l'instinct une part d'autant plus petite que celle de l'intelligence est plus grande, l'estimative est éclipsée et comme supplantée, chez l'homme, par le jugement intellectuel et réfléchi. Cependant l'on peut soutenir qu'elle ne cesse de jouer un rôle plus ou moins important. On peut, en effet, lui attribuer ces jugements instinctifs qui précèdent beaucoup de nos jugements réfléchis et deviennent si vite des préjugés. Il est difficile le plus souvent de déterminer pourquoi tel objet attire ou repousse, pourquoi telle personne déplaît et telle autre obtient sympathie et confiance. L'homme qui se laisserait conduire par ces premières im-

pressions serait un insensé, l'esclave de ses goûts et de ses passions ; mais celui qui ne les consulterait pas serait peut-être non moins imprudent. Que de fois les premiers jugements ont été, à l'examen, reconnus les meilleurs ! Néanmoins, chez l'homme, le jugement instinctif doit être toujours subordonné à un jugement supérieur. Alors même qu'il confirme le précédent, celui-ci en est distinct, il a d'autres caractères, et il confère à la conduite de l'homme une valeur et une dignité morales.

855. **L'estimative est distincte de l'intelligence proprement dite.** — Cette distinction s'affirme par le fait que l'estimative ne prend pour objet que des termes particuliers, concrets, sensibles, présents aux sens extérieurs ou représentés par les sens intérieurs. Alors même qu'elle s'exerce sur des qualités plutôt que sur des substances, l'estimative considère ces qualités comme particulières et concrètes. Il n'y a jamais d'abstraction proprement dite, de généralisation. Les jugements intellectuels, au contraire, impliquent des idées universelles ; s'ils deviennent particuliers, c'est que nous les appliquons aux objets fournis par les sens. Par exemple, si l'on juge après réflexion qu'Eustache de Saint-Pierre est un héros, c'est que l'on a considéré d'abord les caractères de son dévouement et ceux de son héroïsme; ce jugement implique donc plusieurs idées générales et même un très grand nombre. On se les rappelle toutes de quelque manière et on les résume pour ainsi dire dans tel souvenir ou image sensible et même dans le seul nom d'Eustache de Saint-Pierre. Mais pendant que l'oreille est frappée du nom de cet homme de bien et que l'imagination le retrace s'offrant en victime pour ses concitoyens, l'esprit s'élève jusqu'aux principes mêmes en vertu desquels il prononce qu'Eustache de Saint-Pierre fut héroïque dans son dévouement. Sous ce jugement particulier, il y a donc des idées et des jugements universels.

La distinction n'est pas moins radicale lorsque le jugement instinctif précède le jugement intellectuel. Un secret

instinct fait regarder comme un ennemi telle personne que l'on ne connaît pas. Cette antipathie, ce jugement, il est permis de le supposer, est de pure sensibilité, et il est analogue à cette antipathie que certains animaux éprouvent pour d'autres. Mais il peut arriver ensuite que des observations nombreuses et des réflexions prolongées confirment ce premier sentiment. Il est évident qu'alors un jugement intellectuel s'ajoute au premier et qu'il en diffère totalement, bien qu'il lui ressemble. Et la preuve, c'est que le jugement intellectuel pourrait démentir le premier au lieu de lui être conforme ; il peut changer, alors que le premier ne change pas ; et réciproquement, il peut rester le même alors que le premier est retourné.

856. **Rapports des jugements intellectuel et instinctif.** — Ces deux sortes de jugements ne sont pas seulement coexistants ; ils sont associés ; on passe facilement de l'un à l'autre : de là cette extrême et dangereuse facilité à prendre ses passions et ses sentiments irréfléchis pour des raisons ; de là aussi cette tendance des sens à trouver bon et agréable ce que l'esprit a déjà jugé comme tel. A cause de ce commerce étroit avec l'intelligence, l'estimative semble devenir une faculté intellectuelle ; si bien que les scolastiques lui ont donné les noms de *cogitative* et de *raison particulière*. On est tenté de les confondre, surtout quand le jugement intellectuel réagit si bien sur la sensibilité qu'il semble en disposer.

Il se passe ici quelque chose d'analogue à ce que nous avons vu ailleurs, lorsque nous avons comparé l'imagination à la raison, et la conscience sensible à la conscience intellectuelle. L'imagination, sous l'empire de la raison, devient créatrice ; et la conscience sensible, unie à l'intelligence, devient le sentiment de la personnalité. De même, à présent, le jugement intellectuel qui suit ou qui entraîne l'adhésion de la faculté sensible correspondante devient un *sentiment*, c'est-à-dire une manière de juger et une manière de sentir. Le sentiment ici est fort complexe,

il paraît confondre en lui l'intelligence et la sensibilité ; mais, en réalité, il implique toujours deux éléments irréductibles, quoique associés intimement, l'un sensible et l'autre intellectuel.

857. **Le sentiment chez l'homme.** — C'est pourquoi on ne peut attribuer de la même manière les sentiments à l'homme et à l'animal. Chez l'animal ils sont fatalement limités par la sensibilité et ses objets ; ils ne s'appliquent à rien de ce qui déborde l'espace et le temps. Chez l'homme, au contraire, le sentiment s'élève à toute vérité et à tout bien désirable. Il suffit que l'on exprime à soi-même sous forme sensible et bien choisie ce que l'on conçoit et ce que l'on aime pour que la sensibilité soit associée à l'intelligence et entraînée dans le même mouvement.

C'est ce commerce intime des sens et de l'intelligence, que nous venons d'observer sur quelques points seulement, qui trompe toujours nos adversaires et les induit en toutes sortes d'erreurs. En ce qui concerne l'estimative, les uns (les cartésiens) la ramènent à l'intelligence pure ; les autres (les positivistes) ramènent l'intelligence et les jugements rationnels à l'estimative, qui nous est commune avec les animaux. Mais ces facultés sont absolument distinctes et même opposées.

Une autre preuve est tirée précisément de ce que l'existence de l'estimative est incontestable chez l'animal. Cependant, d'autre part, l'animal est incapable de porter ces jugements rationnels, généraux, absolus, qui distinguent l'intelligence humaine. D'où il faut conclure que l'estimative dont l'animal est doué et qui s'associe en nous à l'intelligence est tout à fait distincte de celle-ci.

858. **L'estimative est distincte des autres sens.** — L'estimative est distincte aussi des autres sens. Sans parler ici des sens extérieurs, avec lesquels il est évident qu'elle ne se confond pas, nous insisterons seulement sur les sens

internes, qui ont plus de ressemblance avec elle : le sens commun ou conscience sensible, l'imagination et la mémoire sensible.

L'estimative diffère du sens commun ; car celui-ci n'a pour objet que l'état présent du sujet, les sensations qu'il éprouve ; il certifie leur existence, leurs qualités, leurs différences, mais là se bornent ses informations. L'estimative, au contraire, permet au sujet non pas précisément de se connaître lui-même, mais plutôt de reconnaître les qualites des objets dans leurs rapports avec lui. Elle s'étend non seulement aux faits actuels et aux sensations présentes, mais encore aux faits éloignés et même futurs.

Elle se sert, à cet effet, de l'imagination, qui les lui représente, mais sans se confondre toutefois avec cette faculté. Car l'imagination n'est en elle-même qu'une faculté de reproduction. Bien que son exercice soit impliqué d'ordinaire dans celui de l'estimative et de la mémoire, néanmoins elle garde son objet particulier, son exercice propre et même séparable. Une reproduction de sensation peut avoir lieu, sans qu'il y ait encore un acte de mémoire, comme aussi sans qu'il y ait encore aucun jugement instinctif, c'est-à-dire aucun exercice de l'estimative.

Enfin l'estimative est également distincte de la mémoire sensible. Celle-ci donne à la vie de l'animal son unité, tandis que l'estimative lui donne sa direction. Non seulement l'animal se souvient de ce qu'il a éprouvé, mais encore il pressent et recherche ce qu'il n'a pas éprouvé encore. L'estimative s'étend également au présent et au futur ; elle permet à l'animal de préparer l'avenir en déployant cet art merveilleux qui distingue tant d'espèces. On ne peut donc expliquer l'estimative par la seule mémoire.

Ces mêmes considérations qui établissent la distinction des sens internes, montrent en même temps leurs étroites relations. Ils agissent de concert, s'ébranlent mutuellement et communiquent entre eux de la même manière

que leurs organes respectifs, qui se rencontrent et s'associent principalement dans le cerveau.

859. **La mémoire sensible. Elle est distincte de l'intelligence.** — Il nous reste à parler de la mémoire. Son existence ne saurait être contestée. Mais il n'en est pas de même de sa distinction d'avec les autres facultés. Plusieurs la regardent, au moins dans l'homme, comme tout intellectuelle ; d'autres (les associationistes) la ramènent à l'imagination. Nous devons donc maintenir sa double distinction. Et d'abord elle est distincte de l'intelligence. Pour le montrer, il suffit de comparer, comme nous l'avons fait pour les autres facultés sensibles, l'objet propre de l'intelligence avec l'objet propre de la mémoire. L'intelligence, alors même qu'elle s'applique au passé, a pour objet invariable l'universel. La mémoire sensible, au contraire, a pour objet des faits particuliers et concrets.

L'autre preuve est tirée de ce que l'existence d'une mémoire sensible est incontestable chez l'animal, qui est même doué le plus souvent d'une manière supérieure à cet égard. Cependant l'intelligence proprement dite et la mémoire rationnelle lui font complètement défaut.

860. **Rapports des deux mémoires dans l'homme.** — Ce qui a induit en erreur nos adversaires, c'est que l'homme, en vertu de sa nature mixte, est doué d'une double mémoire, l'une intellectuelle et l'autre sensible. La première n'est pas une faculté distincte de l'intelligence : il est accidentel à l'esprit de considérer telle ou telle vérité, celles du passé ou celles de l'avenir, de se souvenir ou de prévoir. L'intelligence est par elle-même au-dessus du temps proprement dit, comme la vérité. Il en est de même de la science, qui est comme une mémoire intellectuelle. Mais il en va tout autrement de la mémoire sensible, qui s'exerce tout entière dans le temps et sur le passé, et qui relie entre eux les faits accomplis. Ces deux mémoires se combinent très bien dans l'homme : car il raisonne ses souvenirs, ses expériences, ses impressions, tous les sentiments qu'il a éprouvés; il revient sur eux par la réflexion, il les juge, il les classe, il leur assigne une place dans son esprit et dans son cœur. Et cette place souvent n'est point en rapport avec leur importance ou du moins avec la place qu'ils ont occupée dans la vie sensible. De là ces différences et même ces contrastes de la vie du dehors et de la vie du dedans, comme aussi de l'histoire de l'une et de l'histoire de l'autre.

Par le choix de ses souvenirs et par la réflexion l'homme refait sa vie, pour ainsi dire; il la transfigure ou la déforme; il se donne l'illusion de ce qu'il n'a pas fait et de ce qu'il n'est pas. De là ces consciences scrupuleuses ou timorées, et ces consciences coupables mais tranquilles, qui ne sont condamnées ou justifiées qu'à leurs propres yeux. Il est certain que l'intelligence, en réagissant sur les sens, peut enraciner certains souvenirs sensibles et en faire disparaître certains autres ou tout au moins les atténuer. Bref, la mémoire sensible est au service de l'intelligence, qui s'en sert constamment et qui en dépend à son tour, dans une certaine mesure, si bien que leurs actes paraissent se confondre. Mais, en réalité, leurs rôles sont très distincts.

861. **La réminiscence.** — Cette distinction est frappante, même dans les actes où la mémoire sensible paraît continuée par la mémoire intellectuelle. Nous voulons parler de la réminiscence. Il arrive souvent qu'un souvenir échappe à peu près complètement dans le premier moment où on le rappelle ; la mémoire sensible ne nous représente alors qu'une partie de tel fait passé et peut-être accompli sous nos yeux, ou bien les premières phrases seulement d'un discours que nous avons entendu ou appris. Mais si la mémoire sensible est insuffisante laissée à elle seule, elle peut être fortifiée singulièrement par la réflexion. Grâce aux premiers éléments sensibles qui lui sont fournis, l'esprit réussit plus d'une fois à déchiffrer des souvenirs presque effacés ; il suggère à la mémoire les rapprochements de temps et de lieu qui

présentement lui échappent ; il passe en revue les causes, les effets, les circonstances, prêtant ainsi à la mémoire sensible toutes sortes de secours pour sortir de son obscurité et retrouver ce qu'elle a perdu. Tels sont plus ou moins la plupart de nos souvenirs les plus chers et les plus sûrs : nous n'en disposons bien que grâce à notre raison, qui se combine avec nos sens et ravive leurs impressions. Mais il est assez facile de voir que les rôles de ces deux facultés demeurent parfaitement distincts alors même que leur objet matériel, c'est-à-dire le souvenir, est un et identique (1).

862. **La mémoire et l'imagination. Unité de la mémoire sensible.** — La mémoire sensible est également distincte de l'imagination. Il suffit, pour s'en convaincre, de comparer leurs objets respectifs. L'imagination n'est qu'une faculté de reproduction ; la mémoire, au contraire, est une reproduction de ce qui s'est accompli et en tant que c'est une chose vraiment accomplie. Par l'imagination on reproduit une sensation ; par la mémoire, on la reconnaît comme l'ayant déjà éprouvée. Il s'ensuit que la mémoire suppose l'imagination, mais sans se confondre avec elle. L'objet imaginé peut n'être qu'une vaine apparence ; en tout cas, il est, en tant qu'imaginé, sans relation connue avec le passé : mais l'objet de la mémoire est connu comme antérieur, et il est vrai. Les tableaux de l'imagination sont arbitraires, capricieux ou même fantastiques, comme ces images de griffons, de chimères et autres animaux fabuleux ; mais la mémoire ne représente que des êtres vrais ou des réalités. Que de fois, d'ailleurs, l'imagination est en jeu sans réveiller aucun souvenir ! Ces deux facultés ne sont pas moins distinctes que la fiction et l'histoire.

Et de même que la fiction et l'histoire, il semble que la mémoire et l'imagination se développent souvent au détriment l'une de l'autre. Autres sont les qualités de

(1) Cf. S. Th. *De memoria et reminiscentia*, lect. V (V. aussi n° 834.)

l'historien et autres celles du poète. On peut être doué d'une imagination très vive, et d'une mémoire peu sûre. La vivacité de l'imagination contrarie souvent la fidélité du souvenir ; car on mêle bien vite à son insu les inventions de son imagination aux informations de sa mémoire. Celle-ci n'en est pas moins unie à l'imagination. Elle est liée également aux autres sens : avec l'estimative, qui permet de discerner les souvenirs et d'en juger ; avec le sens commun, qui lui transmet les informations des sens extérieurs, etc (1).

863. **Examen de quelques opinions sur la mémoire. Liaison et association des idées** (2). — Tout ce que nous venons de dire nous permettra peut-être de voir ce qu'il y a de vrai et ce qu'il y a de faux dans certaines théories modernes de la mémoire. Et d'abord nombre de philosophes anglais, à la suite de Hume, et la plupart des psycho-physiologistes pensent que la mémoire ne fait qu'un, au fond, avec les autres facultés de perception, par exemple les sens extérieurs. Ils distinguent deux sortes d'état de conscience : les états primaires, où nous mettent les premières perceptions, et les états secondaires, qui se produisent ensuite. Or, ajoutent-ils, entre ces seconds états (*états faibles*) et les états originaires (*états forts*) il n'y a que des différences de degré ; la transition des uns aux autres est insensible. Qu'un souvenir soit vif, qu'une

(1) *Note sur l'unité de la mémoire sensible.* — La complexité et les variétés de la mémoire sensible ont pu faire douter de son unité. N'y a-t-il pas la mémoire des noms propres, des physionomies, des dates, des faits, des lieux, des paroles, des gestes, des sons et de la musique etc., etc.? Il y aurait donc plusieurs mémoires. Une preuve en serait qu'on est souvent bien doué quant aux unes et mal quant aux autres. Néanmoins toutes ces mémoires communiquent en un point : la *reconnaissance* d'un objet déjà perçu. Des réflexions semblables s'appliquent à l'imagination, qui, malgré ses variétés, consiste toujours dans une reproduction.

(2) Cf. Dictionnaire de philosophie. Association des idées.

imagination soit forte, et l'état de conscience deviendra le même que lorsque l'objet est regardé comme présent. En réalité donc le souvenir d'une chose n'est qu'une *moindre sensation* de cette chose, et, si l'on veut être conséquent, les perceptions extérieures ne sont que des hallucinations normales, c'est-à-dire enchaînées d'une manière indépendante de notre caprice.

Mais il suffit, pour répondre à ces prétentions, de rappeler toute notre théorie de la perception extérieure, Il n'est pas étonnant que nos adversaires s'attardent dans ce subjectivisme et s'y enveloppent de mille subtilités, après avoir confondu en principe les sens externes avec les sens internes et ramené toutes les sensations à des états de conscience. Ils ne pourront jamais s'appuyer sur des expériences bien conduites et bien interprétées. Il est constant, par ex., que les états secondaires diffèrent des états primaires autrement que par une moindre intensité. Un souvenir peut être fort vif alors que la première perception à laquelle il se rapporte a été faible, et cependant la confusion est impossible. Une première vue, une première parole nous laisse indifférents, qui, après réflexion, émeut toute notre sensibilité : l'état secondaire l'emporte alors mille fois sur l'état primaire, sans pouvoir néanmoins se le subordonner. C'est ainsi que le souvenir d'un danger couru peut nous émouvoir bien plus que la vue du danger présent. Il y a là évidemment deux perceptions qui diffèrent de nature. Mais c'est moins par des considérations de ce genre que par la véritable théorie de la perception qu'il faut combattre les prétentions du subjectivisme.

Nos principes nous permettent également de critiquer et parfois de concilier les diverses explications qui ont été fournies de la mémoire. Les uns ont voulu expliquer la mémoire d'une manière toute mécanique. Les impressions reçues laisseraient toujours quelque trace dans le cerveau, qui les enregistrerait, pour ainsi dire, et pourrait les reproduire ou plutôt les représenter à la conscience à un

moment donné (1). De là ces souvenirs qui reparaissent tout à coup après de longues années ; de là ces vues subites de tel détail de notre vie passée ou même de toute notre vie sous le coup de certaines rencontres ou de certaines impressions générales et très vives, d'un danger de mort par exemple. Qu'on se souvienne que le cerveau contient des millions et des millions de cellules et de fibres, et l'on concevra que cet organisme merveilleux puisse suffire à la mémoire la plus étendue ; il peut conserver, à la manière d'une bibliothèque ou d'une collection indéfinie d'épreuves photographiques, toutes les impressions et toute l'histoire d'une longue vie.

D'autres expliquent plutôt la mémoire d'une manière intellectuelle par la *liaison des idées*. Se souvenir d'une chose ce serait comme en retenir les principes ou les équivalents. Entre ces deux explications il y a place pour des explications intermédiaires et moins exclusives. Telle est celle de l'*association des idées* (v. nº 72). Nos idées, et partant nos souvenirs, sont associées de diverses manières : par la *ressemblance*, le *contraste*, la *contiguïté*. Par exemple, à cause de la ressemblance, le chat nous fait songer au tigre ; à cause du contraste, le tigre nous fait songer à l'agneau, etc. Il est évident que si deux ou plusieurs choses ont été associées d'une manière suffisante dans notre esprit ou dans nos sensations, la vue de l'une nous rappellera l'autre. Toutes ces explications sont donc vraies.

Mais elles ne seront complètes que si on reconnaît à la mémoire son double caractère : elle est à la fois, comme nous l'avons dit, sensible et intellectuelle ; ou plutôt il y a en nous deux mémoires toujours associées et dont l'une peut toujours bénéficier de l'autre. La *liaison des idées* nous donne la mémoire intellectuelle. Par cette liaison il faut entendre les rapports des idées générales

(1) C'est ce qu'on appelle la *loi de conservation*, dont voici la formule : *Rien de ce qui a été donné à la conscience n'est perdu pour elle.*

aux idées particulières, des principes aux conséquences, des affirmations aux négations, etc. Quant à *l'association des impressions et des sensations*, leur *contiguïté*, si l'on veut, dans le temps et dans l'espace (c'est-à-dire ce que nous avons vu ou senti simultanément ou dans le même lieu, comme faisant partie d'un même groupe), nous donne la mémoire sensible. Celle-ci a tout à gagner en se fortifiant de la mémoire intellectuelle, C'est ce que les scolastiques rappellent en répétant avec Aristote : « La méditation confirme la mémoire. »

A la mémoire sensible se rapporte encore ce que l'on a appelé la mémoire *organique* : telle est la mémoire du pianiste qui exécute comme d'instinct un morceau longuement appris. La plupart de nos habitudes, les plus indispensables et les plus familières, empruntent beaucoup à l'organisme : ainsi l'habitude de parler, de lire, de marcher, etc. Mais on voit maintenant comment tous ces éléments se réunissent et peuvent être mis en œuvre par la mémoire intellectuelle, qui leur donne leur dernière forme. On voit aussi comment, si la mémoire intellectuelle cesse de les dominer, la mémoire sensible entre en jeu indépendamment et comme au hasard de la nature et des circonstances. De là ces mille souvenirs qui émergent on ne sait pourquoi de la conscience et qui sont le point de départ de mille rêveries ou bien l'occasion de nouvelles réflexions.

864. **Culture de la mémoire. Mnémotechnie.** — Il résulte de tout ceci que la mémoire est peut-être la faculté le plus susceptible de culture et de développement. Elle est fortifiée singulièrement par l'exercice. Au service constant de l'intelligence, elle bénéficie à la fois de sa propre culture et d'une direction supérieure. Elle s'assouplit, elle s'étend, elle embrasse une infinité d'objets avec une incroyable élasticité : on le constate chez les hommes de science et, entre tous, chez les spécialistes : historiens, naturalistes, administrateurs, etc., dont la mémoire

parvient à réunir comme sous un seul regard une masse prodigieuse de renseignements, de noms, de dates et d'autres souvenirs.

La capacité de la mémoire est particulièrement accrue par l'emploi de certaines méthodes artificielles. Il y a un art de cultiver la mémoire, qui devrait faire partie de l'enseignement ; nous voulons parler de la *mnémotechnie*, qu'il s'agit seulement de bien entendre et de sagement appliquer. Toutefois les ressources de la logique l'emportent toujours sur les procédés artificiels, qui doivent leur être constamment subordonnés ; jamais les souvenirs ne sont plus fidèles et mieux retenus que lorsqu'ils sont bien liés entre eux. Or cette liaison est l'œuvre de la mémoire intellectuelle. Mais, en même temps que cette mémoire achève et couronne la mémoire sensible, elle en dépend toujours de quelque manière : si les premiers souvenirs sensibles sur lesquels elle opère lui sont enlevés, elle s'évanouit, ou plutôt, sa marche en est suspendue (1).

(1) Parmi les ouvrages des mnémotechniciens de notre temps, on peut citer ceux de M. l'abbé CHAVAUTY : *L'art d'apprendre et de se souvenir* (Lourdes), etc. — Sur la mémoire en général et les troubles qui peuvent l'affecter (amnésie, aphasie, etc.), citons les travaux des docteurs Surbled et Grasset; RIBOT, *Maladies de la mémoire ;* PAULHAN, *La fonction de la mémoire et le souvenir affectif ;* PEILLAUBE, *L'organisation de la mémoire.* — Sur l'estimative et l'instinct, les ouvrages de psychologie comparée : FABRE, *Souvenirs entomologiques*, etc.

CHAPITRE LII

DE L'INTELLIGENCE

La faculté propre à l'homme, c'est l'intelligence, dont nous devons traiter maintenant.

864 bis. **Deux définitions de l'intelligence.** — Remarquons d'abord qu'on peut donner de l'intelligence deux définitions : l'une rigoureuse, précise ; l'autre, acceptable dans le langage courant, mais qui peut être l'origine de confusions regrettables.

L'intelligence est d'abord la faculté de percevoir l'universel, de saisir la vérité en tant que telle, c'est-à-dire de connaître les principes, les lois, les rapports abstraits et les causes générales. Elle ne fait qu'un avec la raison, qui, de l'aveu de tous, est réservée à l'homme entre tous les êtres sensibles. Il y a seulement cette différence, que la raison est l'intelligence en exercice, elle est déjà le raisonnement ou la faculté de raisonner, tandis que l'intelligence est plutôt le coup d'œil de l'esprit sur l'essence des choses, coup d'œil qui tantôt précède et tantôt résume de longs raisonnements. De là son nom d'intelligence, en latin *intelligentia* : *intus legere*, c'est-à-dire lire au dedans, ou plutôt et d'accord avec la philologie moderne mieux renseignée, *inter legere*, choisir entre, ou bien encore lire au travers, lire pour ainsi dire entre les lignes qui arrêtent les yeux, saisir le sens sous

la lettre et atteindre le fond même des choses sensibles ou leur nature.

Mais on étend souvent ce sens propre et l'on entend alors par l'intelligence les facultés de connaissance, même purement sensibles, portées à un degré remarquable. C'est ainsi que l'éléphant est regardé comme l'un des animaux les plus intelligents. En réalité, l'on use ici d'une métaphore, comme en témoignent assez bien les dictionnaires. D'ailleurs l'usage prévalût-il jamais d'attribuer indifféremment l'intelligence à l'homme et à l'animal, qu'il ne s'ensuivrait rien contre notre doctrine de la distinction absolue de l'intelligence et de la sensibilité : seulement le mot d'intelligence aurait changé de signification propre et tendrait à se confondre avec celui de *connaissance*. Quoi qu'il puisse arriver plus tard, comme l'usage n'a pas assez altéré la signification de ce mot important, nous rejetons plusieurs des définitions qui nous sont proposées. Par ex. il ne suffit pas de dire, avec M. Rabier, que l'intelligence est la vue ou la perception d'un *rapport*. Car il y a des rapports particuliers, d'un terme sensible à un autre terme sensible ; ils n'échappent point à la sensibilité. A prendre cette définition au pied de la lettre, l'intelligence appartiendrait aux animaux. Mais si par l'intelligence proprement dite nous entendons une faculté qui distingue l'homme et ne soit attribuée à l'animal que par analogie, il faut dire que l'intelligence est la faculté de percevoir l'universel.

865. **Différence de l'intelligence et des sens.** — Ainsi définie, l'intelligence diffère totalement des sens, car elle s'adresse à un objet absolument distinct. Les scolastiques ont marqué cette différence radicale dans cet adage : *Sensus est particularium* ; *ratio vero universalium*. Parcourons tous les objets particuliers, déterminés, individuels, telles plantes par exemple, tels animaux, tels hommes : ils sont l'objet des sens. Portons ensuite notre attention plus loin, arrêtons-la sur les natures, les essences,

les genres, les espèces, tous les types que la nature réalise de mille manières, mais sans les épuiser jamais ; voilà l'objet de l'intelligence. C'est là ce monde intelligible que Platon opposait outre mesure au monde sensible. Les deux mondes, il est vrai, ne font qu'un; mais, tandis que les sens perçoivent le monde matériel dans ses individualités, l'esprit le perçoit dans ses généralités. C'est par celles-ci seulement que l'homme connaît scientifiquement le monde sensible et qu'il s'élève jusqu'à la connaissance de Dieu, réalité suprême, dont toutes les autres sont l'expression et comme le rayonnement.

De toutes les preuves qu'on peut alléguer en faveur de la distinction radicale des sens et de l'intelligence, nous venons de formuler la principale. Les autres en découlent. En voici quelques-unes : L'objet de l'intelligence est immuable, absolu, incorruptible, il échappe aux atteintes de la mort et du temps, et il déborde l'espace : l'objet des sens, au contraire, est toujours contingent, relatif, mortel ou passager, il est enfermé rigoureusement dans le temps et l'espace — Autre considération. L'objet fatigue bien vite les sens qui le perçoivent ; il ne doit affecter les organes que dans une certaine mesure, sous peine de les détruire : trop de lumière aveugle, trop de passion consume, trop d'émotion brise le cœur. Mais il n'en va pas de même pour l'esprit, qui n'est pas une faculté organique : jamais il n'a trop de lumière, jamais il ne se fatigue de connaître et d'aimer ; et si le sommeil vient interrompre son exercice, c'est que les sens réclament du repos : un pur esprit serait toujours en éveil (v. n. 257 et 37).

Inutile d'insister. Tout ce qui a été dit de la spiritualité de l'âme et tout ce que nous dirons par la suite contribuera encore à mettre en évidence la parfaite distinction et l'opposition même des sens et de l'esprit. — Dans ce premier chapitre nous traiterons de l'intelligence considérée comme faculté de connaissance et nous montrerons la distinction et le rôle des deux intellects.

THÈSE. — *Il y a deux intellects, le* patient *et l'*agent, *réellement distincts entre eux. — Quant aux autres facultés intellectuelles telles que la mémoire, la raison, la conscience, etc., elles ne diffèrent pas réellement de l'intelligence, mais elles marquent seulement ses divers exercices. — A ceux-ci il faut rapporter également l'attention, la réflexion, le jugement, etc. — En ce qui concerne le jugement, c'est formellement un acte de l'intelligence et non de la volonté, bien qu'il soit d'ordinaire plus ou moins sous la dépendance de celle-ci.*

866. **Les deux intellects : agent et patient.** — Rappelons d'abord que l'intellect n'est dit *agent* ou *patient*, c'est-à-dire actif ou passif, que par rapport à son objet (v. n. 802). Toutes les facultés sont actives essentiellement, puisqu'elles sont des puissances, des forces, des principes d'action ; mais elles peuvent être dites actives ou passives par rapport à leur objet, qui est le *principe* de l'action des unes et le *terme* de l'action des autres : de là les facultés passives et les facultés actives. Appliquant ceci au cas présent, nous voyons que l'objet de l'intelligence peut être tantôt le principe de l'action intellectuelle et tantôt le terme : de là l'intellect patient et l'intellect agent. Celui-ci est *en acte* par rapport à son objet, il détermine son objet ; celui-là, au contraire, est *en puissance* par rapport à son objet, il est déterminé par lui. C'est ce que nous avons à démontrer.

867. **Il y a un intellect patient** (1). — 1° D'abord, pour se convaincre du caractère passif de l'intelligence, il suffit de la comparer avec son objet et d'observer les rapports qu'elle soutient avec lui. L'objet de l'intelligence, c'est l'universel, c'est l'être avec toute son étendue, c'est tout ce qui est intelligible, en un mot c'est de quelque manière toute vérité. Or il est évident que cet objet si

(1) Cf. S. Th. Iª, q. 79. a. 2.

élevé, si parfait, infini à certains égards, est le principe extérieur et non l'effet de nos perceptions intellectuelles et de nos raisonnements. En d'autres termes, l'intelligence est en puissance, elle est passive, par rapport à son objet; il n'est pas de son essence de le posséder actuellement et tout entier ; autrement elle jouirait d'une science sans limites, elle serait Dieu pour ainsi dire. C'est, en effet, le propre de la divinité, de pénétrer toute vérité, de comprendre tout l'être, d'épuiser tout intelligible, d'être le Vrai lui-même subsistant. — Ces mêmes considérations prouveraient que tout esprit fini est passif par rapport à son objet essentiel : il n'en est pas le principe, mais le témoin.

2° Sans recourir à des arguments métaphysiques, nous savons par l'expérience que notre intelligence ne possède qu'un certain nombre de vérités, qu'elle ne dispose pas toujours du peu qu'elle possède, qu'elle est chaque jour en quête des vérités qui lui manquent, qu'elle en oublie parfois autant qu'elle en acquiert, et que la somme de son savoir est toujours médiocre. Il y a plus. L'intelligence humaine était dépourvue, à l'origine, de toute vérité proprement dite ; c'était comme un tableau, où rien n'est écrit : *Tabula rasa in qua nihil est scriptum.* Cette comparaison d'Aristote, dont les sensualistes ont abusé, est juste en soi, quoique défectueuse comme toute comparaison. Sans doute l'esprit humain n'est pas inerte, purement passif, comme le tableau qui reçoit simplement les empreintes ou les couleurs ; l'esprit est actif, l'esprit est vivant, il retrace lui-même ce qui l'a frappé, ses idées sont des expressions vitales. Mais ce qui reste vrai, c'est que, avant l'action de l'objet sur lui par l'intermédiaire des sens, l'esprit était dépourvu d'idées et de toute connaissance ; car, de sa nature, il n'est pas déterminé à une idée plutôt qu'aux autres. Nous reviendrons sur ce sujet, en traitant de l'origine des connaissances. Mais déjà il suffit de consulter nos premiers souvenirs : les idées étaient rares et confuses à l'origine de notre vie

intellectuelle, qui s'est dégagée péniblement des langes de la sensibilité.

3° Un autre argument, indirect il est vrai, mais non moins concluant, peut se tirer de ce que les différents systèmes qui supposent que l'intelligence est toujours en acte sont incapables d'expliquer l'origine des connaissances et sont condamnés par l'expérience. Déjà nous constatons ici leur insuffisance.

Et d'abord rien n'est plus arbitraire que le système des idées innées (Platon, Descartes), d'après lequel l'intelligence porterait en elle toutes ses idées futures et ne ferait qu'en prendre conscience à l'occasion de certaines sensations favorables. S'il y avait des idées innées, il y aurait une science innée, et l'on a nécessairement conscience de sa science.

Le système de Gioberti n'est pas meilleur. Nous n'avons pas l'*intuition de l'idée des idées*, de *Dieu créant le monde* ; notre vie intellectuelle ne commence pas avec la conscience et par la conscience d'une telle intuition.

Ensuite la *raison impersonnelle* alléguée par Cousin, la prétendue vue de l'absolu supposée par certains panthéistes modernes sont également chimériques et justement ridiculisées par les positivistes. L'expérience ne nous permet pas de supposer rien de semblable.

Mieux vaut donc penser que la vie intellectuelle commence avec l'expérience et par l'expérience, que l'intelligence humaine est dépourvue d'abord de toute connaissance et de toute idée, comme l'œil qui ne s'est pas encore ouvert. Si l'intelligence peut tout connaître, elle peut aussi tout ignorer, et c'est de l'ignorance la plus complète, c'est du vide de la connaissance que l'esprit doit s'élever peu à peu par l'expérience des sens et la réflexion de l'esprit.

Mais cette expérience sensible, comment deviendra-t-elle l'aliment de l'esprit ? Comment l'esprit pourra-t-il s'approprier ce qui n'entre pas dans l'objet de sa connaissance ? C'est ici que l'intervention de l'intellect agent devient nécessaire.

868. **Il y a un intellect agent.** — S'il est constaté que l'objet propre de l'intelligence est l'universel, il n'est pas moins constaté, d'autre part, que l'universel n'existe pas comme tel dans la nature. Il n'y a de formellement existant que les individus. Platon lui-même l'avait senti, car il divisait pour ainsi dire le monde en deux, l'un intelligible, et l'autre sensible. Mais le monde est un. Il reste donc à expliquer comment l'esprit humain trouve son objet propre dans les réalités sensibles, les seules qui lui soient offertes par l'expérience. Or cette explication est toute trouvée, si nous supposons une *faculté d'abstraire*, c'est-à-dire un pouvoir inné, naturel à l'esprit humain, de séparer des natures sensibles les particularités qui les individualisent. Cette faculté d'abstraire *fait* l'universel, pour ainsi dire : elle le fait, dis-je, pour l'esprit et non pas en lui-même ; elle nous rend les choses intelligibles, sans faire l'intelligible en soi, objectivement ; elle ne crée pas les intelligibles, mais nous les rend connaissables. Dieu seul, qui est la vérité subsistante, donne l'existence à ce qu'il connaît et à ce qu'il approuve ; toute vérité procède de la sienne. Mais la vérité qui procède de l'esprit de Dieu, n'entrerait pas dans l'esprit de l'homme, si l'esprit de l'homme n'avait la vertu de se la rendre assimilable en la généralisant (1).

869. **La lumière intellectuelle** (2). — Cette faculté de généraliser ou d'abstraire (car les deux actes ne font qu'un ou s'impliquent mutuellement), c'est l'intellect agent. C'est une faculté active ; car son objet, qui est l'universel, est son terme et non pas son principe. C'est par elle que l'intellect patient est mis en présence de son objet, le subit, le perçoit, pense, juge, raisonne. L'intellect agent nous permet de connaître intellectuellement, il ouvre les voies, il nous éclaire, il illumine le monde sensible et obscur

(1) Cf. S. Th. I^a, q. 79, a. 3.
(2) S. Th. *Ibid.* a. 4 et suiv.

où nous vivons ; c'est la *lumière intellectuelle* (lumen intellectuale) ; et cette dénomination est bien choisie, car il rend visible le monde de l'esprit, comme la lumière du soleil rend visible le monde des corps. Toutefois, à la différence de l'autre, cette lumière ne doit pas être séparée de nous et placée en Dieu, soleil des intelligences, comme l'ont voulu plusieurs philosophes, qui ont mal compris S. Augustin : l'intellect agent est dans l'homme et non pas en Dieu ; il est une faculté de l'esprit, et Dieu l'a produit avec les autres facultés et l'esprit lui-même, qui est à son image. La lumière intellectuelle qui est en nous procède donc de Dieu, mais elle est à nous et se multiplie avec les âmes qu'elle éclaire. Qu'on se rappelle ce qui a été dit ailleurs contre l'erreur d'Averroès (v. n° 772).

870. **Rapports des deux intellects.** — On comprendra maintenant les rapports des deux intellects et leur union dans une même faculté générale, l'intelligence. Les deux intellects ont, à certains égards, le même objet, à savoir l'universel ; mais ils ne l'atteignent point de la même manière, ils ne soutiennent point avec lui les mêmes rapports. Tandis que l'intellect *agent* abstrait l'universel des choses sensibles, et que, par conséquent, il fait concevoir l'idée et comprendre, l'intellect *patient* conçoit et comprend formellement, il analyse et décompose par d'autres abstractions purement spirituelles les éléments fournis par l'intellect agent. A celui-ci n'appartiennent que les premières abstractions, le premier mouvement qui fait passer la connaissance du concret à l'abstrait ; l'intellect patient se soutient ensuite sur ses propres ailes et se meut plus ou moins longuement dans la région des idées pures, non sans être accompagné des images fournies par l'imagination, mais sans renouveler ses idées par ces images et en s'alimentant toujours de ce que l'intellect agent lui a fourni en une ou plusieurs fois.

Quoi qu'il en soit, et sans accumuler ici plus de difficultés que le sujet n'en comporte, on s'aperçoit déjà

combien les attaques dirigées par les négateurs de l'intellect agent sont peu fondées. Si l'intelligence humaine était d'abord purement passive en présence de son objet, à la manière des sens, il faudrait nier l'universel ou bien affirmer qu'il existe objectivement et formellement de même que les individualités sensibles. Celles-ci agissent directement sur les sens, et c'est pourquoi ceux-ci n'ont pas besoin d'un *sens agent* ; mais l'universel ne peut agir directement sur l'intelligence, puisqu'il n'est pas donné formellement hors de l'esprit. Il faut donc que l'intellect agent le dégage, lui donne une forme, subjective, il est vrai, mais qui lui permet d'agir sur l'esprit et d'être compris (1).

871. **Hésitation de Balmès.** — Pour tous ces motifs nous ne saurions douter de l'existence de l'intellect agent et partager l'hésitation de Balmès (2). Que la doctrine de l'intellect agent soit une vérité « poétique », nous le voulons bien ; car toute vérité philosophique peut devenir poétique à la condition d'être exprimée avec art. Mais l'intellect agent n'est pas une fiction métaphysique ou une invention de poète : c'est l'hypothèse la plus incontestable, la plus nécessaire et la mieux confirmée par l'expérience. La nier, c'est se condamner à l'idéalisme ou au sensualisme. Car, s'il n'y a pas d'intellect agent, l'universel, le genre, l'espèce, etc., ne peut agir sur l'esprit qu'à la condition d'être formellement objectif ou de se confondre tout à fait avec les individualités sensibles où nous le considérons. Dans le premier cas, c'est l'idéalisme qui prévaut ; et dans le second cas, c'est le sensualisme. Il faut accorder à celui-ci que toutes les connaissances viennent des sens ; mais il faut accorder à celui-là que la connaissance intellectuelle est profondément distincte de la connaissance sensible. Elle en procède cependant, mais par l'intellect agent, sorte de pont hardi jeté entre deux rives escarpées et servant à relier deux mondes, celui des sens et celui de l'esprit.

(1) Ces mêmes considérations prouvent également que l'intellect agent et l'intellect patient doivent être regardés comme deux facultés distinctes (S. Th. *Ibid.* a. 7.)

(2) *Philosophie fondamentale*, liv. IV, ch. 7, § 50. — Parmi les scolastiques de ce temps, M. Bernies a nié l'existence de l'intellect agent (*Revue de philosophie*, 1904, mars). — Cf. *Pensée contemp.*, 25 mars 1904 : Un réquisitoire contre l'intellect agent.

872. **Autres facultés intellectuelles : la mémoire, etc.** — En ce qui concerne la mémoire, nous pouvons être bref après ce qui a été dit de la mémoire sensible (v. n. 859 et suiv.) Inutile de démontrer son existence : comment refuser le souvenir à l'esprit, lorsque les sens gardent l'empreinte de ce qui les a frappés et que rien ne passe nulle part sans laisser quelque trace ? Rappelons seulement que la mémoire intellectuelle ne peut constituer une faculté distincte de l'intelligence, car il est accidentel à l'objet de l'intelligence d'être présent ou passé ou futur. D'ailleurs il n'y a pas, à proprement parler, de passé pour l'intelligence ; elle plane au-dessus du temps proprement dit : années, mois et jours. *Intellectus est supra tempus.* Si elle s'y applique, c'est en s'adjoignant la mémoire sensible.

873. **La raison.** — La raison serait-elle une faculté distincte ? Kant l'a pensé ; mais sa prétention n'est pas justifiée. Le propre de l'intelligence ou de l'entendement est de saisir les vérités générales, les principes, les axiomes ; le rôle de la raison est ensuite de tirer de ces principes telles et telles conclusions. Le rapport de ces deux facultés se manifeste dans leurs actes : *comprendre* et *raisonner*. On voit facilement que ces deux actes sont dus au même principe réel : l'intelligence, en effet, nous fait raisonner, et la raison nous fait comprendre ; nous raisonnons pour mieux comprendre, et nous réfléchissons sur ce que nous avons déjà saisi, pour mieux le raisonner encore. Ce qui est raisonné maintenant peut devenir un principe à son tour ; et réciproquement, le principe actuel-

combien les attaques dirigées par les négateurs de l'intellect agent sont peu fondées. Si l'intelligence humaine était d'abord purement passive en présence de son objet, à la manière des sens, il faudrait nier l'universel ou bien affirmer qu'il existe objectivement et formellement de même que les individualités sensibles. Celles-ci agissent directement sur les sens, et c'est pourquoi ceux-ci n'ont pas besoin d'un *sens agent* ; mais l'universel ne peut agir directement sur l'intelligence, puisqu'il n'est pas donné formellement hors de l'esprit. Il faut donc que l'intellect agent le dégage, lui donne une forme, subjective, il est vrai, mais qui lui permet d'agir sur l'esprit et d'être compris (1).

871. **Hésitation de Balmès**. — Pour tous ces motifs nous ne saurions douter de l'existence de l'intellect agent et partager l'hésitation de Balmès (2). Que la doctrine de l'intellect agent soit une vérité « poétique », nous le voulons bien ; car toute vérité philosophique peut devenir poétique à la condition d'être exprimée avec art. Mais l'intellect agent n'est pas une fiction métaphysique ou une invention de poète : c'est l'hypothèse la plus incontestable, la plus nécessaire et la mieux confirmée par l'expérience. La nier, c'est se condamner à l'idéalisme ou au sensualisme. Car, s'il n'y a pas d'intellect agent, l'universel, le genre, l'espèce, etc., ne peut agir sur l'esprit qu'à la condition d'être formellement objectif ou de se confondre tout à fait avec les individualités sensibles où nous le considérons. Dans le premier cas, c'est l'idéalisme qui prévaut ; et dans le second cas, c'est le sensualisme. Il faut accorder à celui-ci que toutes les connaissances viennent des sens ; mais il faut accorder à celui-là que la connaissance intellectuelle est profondément distincte de la connaissance sensible. Elle en procède cependant, mais par l'intellect agent, sorte de pont hardi jeté entre deux rives escarpées et servant à relier deux mondes, celui des sens et celui de l'esprit.

(1) Ces mêmes considérations prouvent également que l'intellect agent et l'intellect patient doivent être regardés comme deux facultés distinctes (S. Th. *Ibid.* a. 7.)

(2) *Philosophie fondamentale*, liv. IV, ch. 7, § 50. — Parmi les scolastiques de ce temps, M. Bernies a nié l'existence de l'intellect agent (*Revue de philosophie*, 1904, mars). — Cf. *Pensée contemp.*, 25 mars 1904 : Un réquisitoire contre l'intellect agent.

872. **Autres facultés intellectuelles : la mémoire, etc.** — En ce qui concerne la mémoire, nous pouvons être bref après ce qui a été dit de la mémoire sensible (v. n. 859 et suiv.) Inutile de démontrer son existence : comment refuser le souvenir à l'esprit, lorsque les sens gardent l'empreinte de ce qui les a frappés et que rien ne passe nulle part sans laisser quelque trace ? Rappelons seulement que la mémoire intellectuelle ne peut constituer une faculté distincte de l'intelligence, car il est accidentel à l'objet de l'intelligence d'être présent ou passé ou futur. D'ailleurs il n'y a pas, à proprement parler, de passé pour l'intelligence ; elle plane au-dessus du temps proprement dit : années, mois et jours. *Intellectus est supra tempus.* Si elle s'y applique, c'est en s'adjoignant la mémoire sensible.

873. **La raison**. — La raison serait-elle une faculté distincte ? Kant l'a pensé ; mais sa prétention n'est pas justifiée. Le propre de l'intelligence ou de l'entendement est de saisir les vérités générales, les principes, les axiomes ; le rôle de la raison est ensuite de tirer de ces principes telles et telles conclusions. Le rapport de ces deux facultés se manifeste dans leurs actes : *comprendre* et *raisonner*. On voit facilement que ces deux actes sont dus au même principe réel : l'intelligence, en effet, nous fait raisonner, et la raison nous fait comprendre ; nous raisonnons pour mieux comprendre, et nous réfléchissons sur ce que nous avons déjà saisi, pour mieux le raisonner encore. Ce qui est raisonné maintenant peut devenir un principe à son tour ; et réciproquement, le principe actuel-

lement compris par un seul acte de l'entendement, peut être analysé dans tous ses éléments et ceux-ci peuvent être mieux liés par le raisonnement. L'intelligence et la raison appartiennent donc à une même activité intellectuelle et, pour ainsi dire, à un même mouvement. L'intelligence en marque le commencement et les points d'arrêt, la raison en marque les divers progrès ou stades. Mais il est évident qu'il appartient à la même faculté d'imprimer un mouvement, de le suspendre, de le poursuivre et de l'achever.

874. **Raison supérieure, inférieure ; théorique, pratique.** — Les mêmes considérations nous permettent de conclure que la distinction de la raison supérieure et de la raison inférieure, avec la distinction de la raison théorique et de la raison pratique, n'est pas mieux fondée. C'est la même raison qui s'applique aux vérités les plus hautes et aux vérités les plus humbles, à la spéculation et à la pratique. Peu importe que la faculté étende ou restreigne son objet matériel, qu'elle considère la vérité pour elle-même ou pour une fin à obtenir, puisque l'objet formel reste le même, savoir l'être universel ou les généralités.

Et puis toute vérité spéculative est plus ou moins pratique : si le lien qui unit la théorie à l'action nous échappe, il faut n'accuser que notre ignorance. Ajoutons que l'on passe insensiblement, et par mille nuances, des vérités spéculatives aux vérités pratiques, des vérités les plus générales aux vérités particulières. C'est donc la même faculté qui embrasse tous ces objets et nous les livre ; ils sont tous éclairés d'une même lumière, bien qu'ils soient, pour ainsi dire, de diverses grandeurs et diversement colorés. C'est la même vue qui nous permet de voir la montagne et le grain de sable, les objets brillants et les objets obscurs ; c'est elle qui plonge dans les espaces sans fin et qui nous garde de l'épine du chemin : ainsi en est-il de l'intelligence ou de la raison.

On voit par là que Kant ne devait pas opposer la raison

théorique à la raison pratique, au point de soutenir que celle-ci, à l'exclusion de la première, était seule capable de découvrir la vérité. Il accordait à la raison pratique le pouvoir de fonder la morale, tandis qu'il refusait à la raison spéculative le pouvoir de créer la métaphysique. Mais il est évident que c'est la même raison qui disserte sur Dieu, sur l'absolu et sur l'existence de la loi morale. En paralysant la raison spéculative, Kant a énervé du même coup la raison pratique.

875. **La conscience.** — Enfin la conscience — et nous parlons ici de la conscience raisonnable — n'est pas une faculté distincte de l'intelligence; elle est plutôt la vue de l'intelligence qui revient sur elle-même, sur ses actes et ses états, ou du moins sur ceux du sujet pensant. Si l'intelligence considère ces actes et ces états dans leur valeur morale, nous avons la *conscience morale*, celle qui justifie ou condamne, accuse ou défend ; elle peut être en elle-même juste ou fausse, scrupuleuse ou large, etc. (v. la Morale). Si l'intelligence considère son objet indépendamment de sa valeur morale, nous avons la *conscience psychologique*, qui, avec la conscience sensible, enveloppe toute la personne (v. ce qui a été dit de la conscience sensible chap. XLIX).

A côté de cette conscience actuelle les scolastiques distinguent encore la *syndérèse* ou conscience habituelle des premiers principes de la morale. Il est évident que la syndérèse ne saurait constituer non plus une faculté distincte de l'intelligence. Elle répond à l'habitude naturelle des premiers principes spéculatifs, appelée encore du nom d'intelligence (*intellectus*) par les scolastiques. L'intelligence peut donc signifier tantôt la faculté de comprendre, et c'est le sens ordinaire ; tantôt l'habitude des premiers principes ou même une pénétration particulière de l'esprit ; tantôt la substance intellectuelle elle-même (par ex. lorsque nous désignons les anges comme de pures intelligences) ; tantôt enfin l'acte même de com-

prendre (c'est ainsi que nous parlons de l'intelligence d'un texte, d'une allégorie) (1).

876. **L'intelligence est-elle toujours consciente? Continuité de la vie psychique.** — L'intelligence a-t-elle conscience de tous ses actes ? Leibniz le nie ; d'autres l'affirment (2). Il est plus juste, avant de répondre, de distinguer entre la conscience *habituelle* et la conscience *actuelle*. L'intelligence a toujours conscience d'elle-même habituellement, disons même, si on le veut, implicitement; car elle peut toujours revenir sur elle-même, tout acte intellectuel suppose cette possibilité d'une manière prochaine. Mais l'intelligence n'a pas toujours conscience d'elle-même d'une manière actuelle ; car l'expérience nous apprend assez que l'objet peut distraire momentanément l'intelligence d'elle-même.

De ce que l'intelligence échappe ainsi à elle-même, il ne s'ensuit rien dont nos adversaires puissent tirer parti. On ne peut supposer par exemple une vie intellectuelle inconsciente qui précéderait celle-ci ou qui se poursuivrait pendant le sommeil ; car l'intelligence revient naturellement sur elle-même après un premier effort. Si le premier acte plus ou moins soutenu, est pour l'objet, le second est pour le sujet. On peut même dire que, à moins d'une action très vive de l'objet, l'intelligence perçoit à la fois l'objet et le rapport qu'elle soutient avec lui.

On peut ajouter que si des actes d'intelligence se produisent avec quelque inconscience (contemplation, extase), cela tient à l'alliance de la conscience intellectuelle avec la conscience sensible et les autres sens internes. Ceux-ci conditionnent l'exercice de la vie intellectuelle ; ils peuvent empêcher certains actes et en permettre certains autres. On conçoit aussi que la conscience sensible puisse agir sans que la conscience intellectuelle soit donnée : telle est la conscience tout animale que l'enfant prend lui-même avant de s'éveiller à la vie intellectuelle.

(1) Cf. S. Th. I^a, q. 79, a. 12 et 13.

(2) Parmi ces derniers se range M. Rabier. Voici ce qu'il affirme : « L'idée de phénomènes psychologiques inconscients est contradictoire (*Psychologie*, p. 67). Il faut admettre l'identité absolue de la conscience et des phénomènes psychologiques » (p. 71). — Mais il est évident que l'acte d'intelligence et l'acte de conscience, alors même qu'ils s'accompagnent, font deux : autre chose est de comprendre et autre chose de savoir qu'on a compris.

On peut maintenant se prononcer sur la *continuité de la vie psychique*. D'abord, en ce qui concerne la *vie psychique intelligente*, on ne peut supposer sa continuité ; car elle paraît suspendue dans plus d'un cas, notamment dans le sommeil sans rêves. Ensuite, en ce qui concerne la *vie psychique sensible*, elle est gratuitement affirmée, surtout si on la qualifie de *consciente* ; car il n'est pas constaté que l'être animé sente toujours actuellement, et il est plus arbitraire encore d'affirmer qu'il se sente toujours lui-même. Il ne sert de rien de supposer une chaîne continue d'états de conscience, plus ou moins clairs, ou obscurs et sourds, et même *subconscients*. Qu'est-ce, en effet, qu'un état de conscience subconscient, c'est-à-dire qui pourrait être conscient, mais qui ne l'est pas ? C'est un *état de conscience inconscient*. Cette expression cache donc une absurdité. Quant à la raison alléguée en disant qu'un état de conscience suppose toujours un état de conscience immédiatement antérieur, elle est fausse ; car l'état de conscience trouve ses causes suffisantes dans des actes ou des états antérieurs étrangers à la conscience ; autrement il faudrait dire qu'il n'y a pas de premier état de conscience. Ajoutons enfin que la continuité de la *vie organique*, cette vie qui est le *substratum* de la vie psychique sensible et de la vie intellectuelle, est hypothétique elle-même ; car on ne voit pas que toutes les opérations vitales d'un être ne puissent être suspendues sans que cet être meure.

877. **Objection contre l'unité de l'intelligence.** — On

élève une objection spécieuse contre l'unité de l'intellect patient. La faculté intellectuelle est sujette à des habitudes multiples et fort diverses. Mais celles-ci, comme les facultés, sont spécifiées par leur objet. Donc il faut admettre dans les facultés la même pluralité qui est admise dans les habitudes. Or on distingue parmi les habitudes intellectuelles les habitudes spéculatives et les habitudes pratiques, les sciences et les arts. Pourquoi donc la faculté intellectuelle ne se multiplierait-elle pas de même, ou plutôt, puisque cette division nous entraînerait trop loin, plus loin même que ne sont allés Jouffroy, Garnier, etc., pourquoi ne pas nier, avec les cartésiens, la distinction réelle des facultés d'avec l'essence de l'âme ? Rien ne nous empêcherait ensuite de multiplier les facultés autant qu'il est besoin.

Rép. — Les facultés et les habitudes sont spécifiées, il est vrai, les unes et les autres par leurs objets. Mais leurs objets respectifs n'ont pas la même étendue et ne sont pas envisagés de la même manière. L'objet matériel des facultés n'a pas de limite, pour ainsi dire, et leur objet formel admet peu de distinctions. Ainsi l'intelligence s'étend à tout être, sous le rapport d'universalité ; la volonté s'étend à tout ce qui est bien, à tout ce qui peut être l'objet d'un désir. Il en va tout autrement des habitudes ; elles ont un objet plus ou moins restreint et précis ; elles sont déterminées par leurs principes propres, leur point de vue, leur fin spéciale, comme il est facile de le voir par les sciences et les arts.

878. **Les qualités de l'esprit.** — On peut donc multiplier les habitudes intellectuelles, sans diviser l'intelligence, dont les habitudes sont les perfections particulières. L'intelligence est susceptible d'habitudes variables et inégales : on peut jouir d'une mémoire heureuse et d'un jugement pauvre, d'une raison ferme et d'une intelligence bornée, etc. Toutes ces qualités plus ou moins contraires, qui seraient inexplicables dans l'hypothèse de l'unité

absolue de l'esprit, se concilient et s'expliquent par la diversité des habitudes, qui toutes requièrent telles ou telles qualités de la sensibilité et finalement certaines conditions organiques. A cet égard, on peut dire que les qualités intellectuelles sont liées aux conditions cérébrales. Leur variété est inépuisable et l'on peut en donner mille descriptions. L'esprit est plus ou moins vif, étendu, pénétrant, brillant, souple, solide, réglé, léger, grave, etc. Mais rien ne porte atteinte à son unité essentielle.

879. **Les actes de l'intelligence. Le rire.** — A plus forte raison cette unité n'est-elle pas compromise par la multiplicité et la diversité des actes intellectuels. L'*attention*, c'est l'acte de l'intelligence qui s'attache à son objet et néglige tous les autres pour mieux le considérer. La *réflexion*, c'est l'attention prolongée qui s'aide, au besoin, de toutes les ressources de la méditation et du raisonnement. Le *jugement*, c'est l'acte de l'intelligence, qui, après avoir comparé deux termes, affirme ou nie l'un de l'autre, etc. Il n'y a donc pas une faculté distincte d'attention ou de réflexion ou de jugement (1). La manière dont se sont exprimés à ce sujet Locke, Condillac, etc., est incorrecte.

Le rire. — Parmi les actes de l'intelligence il en est un qui mériterait une étude spéciale : c'est le *rire*, si difficile à analyser ; car il prend les formes les plus différentes et se colore de toutes les qualités de l'esprit. Jusqu'à quel point le *ridicule* rentre-t-il dans son objet, comment s'accorde-t-il avec la bienveillance ou la malveillance, la sympathie ou l'antipathie, la joie ou la tristesse, etc. ? Il faudrait de longues pages pour l'expliquer. Il suffit ici de remarquer que le rire, avec le sourire, procède essen-

(1) D'ailleurs, rien n'empêche d'étudier à part certains actes de l'esprit et d'écrire par exemple une *psychologie de l'attention* (V. les *Mémoires* de MM. Rœhrich et Nayrac) et la *Pathologie de l'attention* (Vaschide et Meunier.)

tiellement de l'esprit et d'une vue intellectuelle, bien qu'il suppose aussi un état affectif et se traduise par les sens, surtout par les traits du visage. Il est donc propre à l'homme. De même que la raison, il suffit à le définir : l'homme est un animal rieur, comme il est un animal raisonnable. Dès lors il n'est pas étonnant que l'homme use et abuse du rire, comme il use et abuse de sa raison (1).

880. **Le jugement est un acte de l'intelligence.** — En ce qui concerne le jugement, une vérité importante est à sauvegarder : le jugement est un acte formel de l'esprit, et non de la volonté. Le jugement, en effet, a pour objet le vrai, comme l'intelligence, tandis que la volonté a pour objet le bien. Sans doute la volonté influe sur le jugement, et c'est ce qui a trompé ici les cartésiens ; mais ce n'est pas la volonté qui effectue le jugement. Il est vrai encore que la volonté et le jugement échangent matériellement leurs objets : on peut juger du bien, comme on peut vouloir le vrai ; mais on juge du bien en tant qu'il est vrai, et on aime le vrai en tant qu'il est bon. Les facultés restent donc distinctes. Pour ce qui est du jugement, quel que soit son mobile, il a pour objet formel la vérité : c'est donc formellement un acte de l'intelligence (Cf. n° 115).

D'ailleurs, le jugement peut exister sans aucun acte de volonté. Il y a maints jugements qui s'imposent par leur évidence, alors qu'on ne voudrait pas les accepter ; d'autres nous laissent froids et indifférents : ils existent donc indépendamment de la volonté. Tous les caractères propres de la connaissance appartiennent au jugement : il est d'autant plus ferme que la connaissance est plus sûre ; par le jugement, aussi bien que par la connaissance, l'objet se révèle à nous, il se donne à nous, il vient en nous pour ainsi dire, tandis que par la volonté nous nous

(1) Cf. James SULLY, *Essai sur le rire ;* DUGAS, *Psychologie du rire ;* BERGSON, *Le rire, Essai sur la signification du comique ;* DUMAS, *Le sourire, psychologie et physiologie ;* GAULTIER, *Le rire et la caricature.*

portons vers lui. Ces deux progrès ou mouvements ont lieu en sens inverse : ils n'ont donc pas le même principe immédiat, la même faculté.

Il est vrai qu'ils peuvent s'accompagner et qu'ils s'accompagnent d'ordinaire : on comprend et l'on aime, on juge et l'on se plaît à juger ainsi, et l'on juge ainsi en définitive très souvent parce qu'on le veut. Mais le jugement quel qu'il soit, l'opinion, la croyance, la foi naturelle et la foi religieuse sont formellement des actes de l'intelligence, non de la volonté. Et lorsque l'Apôtre nous dit que la foi vient du cœur (*corde creditur*), il nous apprend seulement que le cœur joue un rôle indirect et souvent prépondérant dans l'acte de foi.

881. **Objections.** — Les opinions, les jugements sont volontaires ; donc il faut les attribuer à la volonté.

Rép. — En admettant même que tous les jugements soient volontaires, ce qui n'est pas, il ne s'ensuit pas qu'ils soient effectués par la volonté, mais seulement que la volonté influe sur l'intelligence et la provoque au jugement. La volonté commande (imperat), l'intelligence exécute (elicit) le jugement et l'acte de foi.

2° Juger qu'une chose est vraie ou fausse, c'est donner ou refuser son assentiment ; or celui-ci est de la volonté.

Rép. — L'assentiment qui est un consentement est un acte de la volonté ; mais il y a un assentiment qui est formellement un acte de l'intelligence (v. n. 929).

CHAPITRE LIII

DE L'APPÉTIT ET EN PARTICULIER DE L'APPÉTIT SENSIBLE ET DES PASSIONS

Jusqu'ici nous avons traité des facultés de connaître, soit de l'ordre sensible, soit de l'ordre intellectuel. Nous abordons maintenant les facultés *appétitives*. Dans ce chapitre nous nous bornerons aux divisions générales et à l'étude des appétits sensibles.

THÈSE. — *L'appétit ou tendance à l'action qui suit naturellement la connaissance est une faculté réellement distincte soit de la connaissance elle-même, soit des forces inférieures. — Il réunit deux facultés : l'appétit intellectuel ou volonté proprement dite et l'appétit sensible, qui se subdivise à son tour en concupiscible et en irascible et comprend les onze passions distinguées exactement par les scolastiques. — Bien qu'elles aient des affinités étroites avec les vertus et les vices, les passions ne sont par elles-mêmes ni bonnes ni mauvaises au point de vue moral ; mais ce sont des forces indispensables et précieuses que la raison doit ranger à son service. — Cette doctrine sur les appétits éclaire les théories du plaisir et de la douleur, comme aussi celles des inclinations et des instincts.*

882. **Existence de l'appétit** (1). — S'il était nécessaire de démontrer l'existence de l'appétit, c'est-à-dire d'une

(1) Cf. S. Th. Ia, q. 80, a. 1.

faculté d'action propre aux êtres qui ont la faculté de connaître, on pourrait le faire par les considérations suivantes. La connaissance résulte d'une action exercée par les objets sur les natures intelligentes, ou du moins sensibles ; elle est en elle-même une perfection nouvelle qui s'ajoute aux précédentes. Elle doit donc être le principe d'une tendance particulière ; car toute action provoque une réaction de même ordre ; toute perfection nouvelle est un principe d'opérations distinctes des précédentes. Et qu'on ne dise pas ici que la réaction de l'être qui connaît consiste simplement dans l'acte même de connaissance, dans l'assimilation du sujet connaissant à l'objet connu ; car ce n'est pas seulement la faculté de connaître qui reçoit l'action de l'objet, mais c'est l'être lui-même. Il doit donc réagir comme tel et chercher son objet après l'avoir connu. C'est ce qu'il fait par l'appétit.

Il suffit d'ailleurs de considérer que toute nature particulière a sa tendance propre. Or la nature douée de la faculté de connaître est particulière : elle se distingue non seulement des natures inférieures, mais encore des facultés qu'elle possède. Elle a donc une tendance particulière, qui ne se confond ni avec les tendances des natures inférieures ni avec les tendances de ses propres facultés.

Ajoutons que l'existence de l'appétit est une vérité d'expérience. Nous sentons très bien que toutes nos sensations et que toutes nos autres connaissances peuvent réveiller en nous des forces endormies et qui n'attendent qu'un signal pour agir. Il y a donc un appétit. D'ailleurs ce n'est pas tant son existence que nous avons à établir que sa distinction d'avec les forces qui le touchent de plus près. C'est ce qui nous sera rendu facile par les explications précédentes.

883. **Distinction de l'appétit et de la connaissance. Les idées-forces.** — Et d'abord l'appétit est réellement distinct de la connaissance d'où il résulte, quoi qu'en aient dit

ceux qui cherchent à confondre l'idée avec le commencement de l'action (Fouillée, auteur de la théorie des *idées-forces*). Ils n'ont fait qu'exagérer une vérité d'expérience et de raison, savoir que la force répond à la connaissance : c'est l'idée qui permet d'agir, qui dirige l'action, qui la règle ; bien plus, c'est l'idée qui la provoque, du moins chez les êtres sensibles et intelligents. Mais l'idée est-elle une force comme idée ? Se confond-elle avec le principe d'action qu'elle met en jeu, qu'elle provoque? Nullement. Ce qui a pu induire en erreur M. Fouillée, c'est que, dans l'ordre transcendantal, toute réalité est un acte de quelque manière. Au sens le plus élevé, l'idée est un acte, une modification actuelle du sujet pensant ou sentant. On ne sent pas, on ne pense pas, on ne conçoit rien sans agir et, comme nous le disions plus haut, à l'action que l'objet connu exerce sur la faculté de connaître répond d'abord la réaction particulière de cette faculté qui connaît et dont le fruit est l'idée. Mais la force que l'idée provoque à l'action et que nous avons à étudier maintenant n'est pas seulement cette force particulière de la faculté de connaître : c'est une autre force, qui ébranle le sujet tout entier. Or, à ce point de vue, il n'y a pas d'idées-forces.

On en sera mieux convaincu, si l'on compare l'ordre suivant lequel procède la connaissance et l'ordre suivant lequel procède l'appétit. La connaissance procède du dehors au dedans : l'objet agit sur les organes et, par les organes, sur les sens extérieurs ; ceux-ci agissent sur les sens externes ; enfin tout se concentre au plus intime du sujet, et c'est là que s'achève la connaissance : il pense ou du moins il sent. C'est alors, et alors seulement que l'appétit entre en mouvement, et il va suivre précisément l'ordre inverse. Le sujet désire, il aime, et toutes les passions s'allument du même feu : la haine éloigne le mal, l'espérance appelle le bien, la crainte l'évite, l'audace l'affronte, etc. Tous les sens intérieurs et extérieurs obéissent aux ordres de la volonté et de l'appétit : on imagine ce que l'on désire, on se le représente sous mille formes, on se souvient de l'avoir déjà possédé ; on cherche à voir et à entendre ce que l'on ne connaît que par ouï-dire ; on se transporte pour cela d'un lieu à l'autre et l'on fera, s'il le faut, le tour du monde. Dira-t-on encore que l'appétit et l'action ne sont que la connaissance transformée ou prolongée et comme en retour? Mais il est constant que les mouvements de la connaissance et de l'appétit ont lieu en sens inverse et que leurs termes sont à l'opposite : la connaissance a son terme au dedans ; l'appétit et la volonté ont leur terme au dehors ; l'appétit et la volonté commencent là précisément où la connaissance s'achève.

Ici reviendraient les considérations par lesquelles on explique la différence de l'intellignce et de la volonté. A moins de soutenir que ces deux facultés se confondent et que le vrai ne fait rigoureusement qu'un avec le bien, il faut bien accorder que la connaissance est distincte de l'appétit (v. nº 441).

On peut faire valoir encore la considération suivante. Il est d'expérience que, chez l'homme, l'action ne répond pas exactement à la connaissance, surtout au point de vue moral. On peut avoir une intelligence remarquable et un cœur mauvais, une science très avancée et une vertu médiocre ; on peut valoir plus ou moins que ses idées, bien que l'équilibre entre le cœur et l'esprit tende à s'établir. Même sans se placer au point de vue moral, où il est trop facile de montrer la discordance de la connaissance et de la volonté, on peut constater la distinction des deux facultés en considérant, par exemple, que la connaissance peut être faible et imparfaite avec une passion forte, et réciproquement, que la passion peut être faible avec une connaissance parfaite.

Pour toutes ces raisons et pour ne pas démentir le sens commun, qui est compétent en cette matière, nous maintiendrons la distinction radicale des facultés d'agir et des facultés de connaître, non pas, encore une fois, que

la connaissance ne soit pas une action, mais parce que la connaissance provoque une action qui a un autre principe encore que la connaissance. Celle-ci détermine l'action de l'appétit, mais ne l'exerce pas. Autre est la faculté de connaître, autre est la faculté de désirer, de chercher ce qui est connu (1).

884. **Distinction de l'appétit et des forces inférieures.** — Il faut distinguer maintenant l'appétit d'avec les forces inférieures qui sont mises en jeu par des actions purement mécaniques ou du moins étrangères à la connaissance. La preuve est des plus simples. D'après ce que nous disions, la connaissance détermine l'action de l'appétit, bien qu'elle ne l'exerce pas ; elle spécifie donc l'appétit, du moins indirectement ; d'où il suit que les tendances et autres forces qui agissent dans les êtres sans être provoquées par des connaissances sont distinctes des appétits. En d'autres termes, et comme nous disions plus haut, toute nature spéciale a une tendance propre ; or la nature qui est douée de connaissance, de sensibilité, constitue une espèce distincte ; donc elle a des tendances qui lui sont propres : ce sont les appétits.

Gardons-nous de confondre ceux-ci avec ces forces purement organiques ou même mécaniques auxquelles obéissent les plantes et les corps bruts. L'appétit n'est pas une attraction, un poids, une impulsion quelconque, une affinité chimique, etc., bien qu'il puisse être associé à ces forces inférieures, et qu'on se le représente sous les mêmes caractères ; mais c'est un mouvement vital et supérieur vers un objet connu (2).

(1) Cf. S. Th. I^a, q. 81, a. 1. — Voir aussi I^a, 2^æ, q. 22, a. 2.

(2) Sans doute, on peut provoquer l'appétit sensible ou les passions et, en général, tous les états affectifs, en excitant l'organisme ; car il y a un retentissement de l'organe sur les sens et sur l'âme. Mais les passions ne sont point l'état organique qui leur correspond et qui en est la suite naturelle plutôt que la cause. C'est méconnaître cette vérité élémentaire ou du moins abuser de l'équivoque que de dire, par ex.: « On est triste parce qu'on pleure ; on est gai parce qu'on rit ; on a honte parce qu'on rougit ». C'est l'inverse plutôt qui est la vérité. Bref, on ne saurait admettre la théorie de Lange, de Sergi, etc., qui subordonnent absolument l'émotion ou la passion aux phénomènes physiologiques. Poussant plus loin dans cette voie, et en ramenant l'ordre moral à l'ordre passionnel, on est allé jusqu'à expliquer par des causes physiologiques le remords, les conversions, etc.

885. **La volonté et l'appétit sensible.** — L'appétit réunit deux facultés distinctes : l'appétit intellectuel ou volonté proprement dite et l'appétit sensible. Nous n'avons qu'à poursuivre l'application des principes précédents pour justifier cette conclusion. Telle action, telle réaction ; telle connaissance, tel appétit. Or la connaissance est de deux ordres irréductibles entre eux : l'ordre sensible et l'ordre intellectuel. Donc il y a deux appétits non moins irréductibles entre eux que les connaissances d'où ils procèdent et qui les spécifient : ce sont l'appétit intellectuel ou volonté proprement dite, et l'appétit sensible.

Ces deux appétits, est-il besoin de le dire? gardent entre eux les mêmes relations étroites que nous avons constatées entre les sens et l'intelligence. Celle-ci s'appuie sur les sens, elle s'en sert constamment, elle s'éclaire de leur témoignage et le corrige : de même la volonté se sert des appétits et des passions, elle s'appuie sur eux, elle s'y abandonne ou y résiste. D'ailleurs ces rapports apparaîtront mieux par la suite (1).

886. **Le concupiscible et l'irascible.** — L'appétit sensible se subdivise en concupiscible et en irascible. Cette subdivision, indiquée par Aristote, est maintenue avec raison par les scolastiques. L'appétit concupiscible a simplement pour objet le bien à obtenir et le mal à éviter ; l'appétit irascible a pour objet spécial un bien ou un mal ardus, c'est-à-dire difficiles à obtenir ou à éloigner. Cet appétit irascible serait superflu, si l'être sensible n'avait

(1) Cf. S. Th. I^a, q. 80, a. 2. — Voir aussi plus bas, n° 907.

pas à soutenir la lutte pour l'existence, si l'obstacle ne se dressait pas souvent sur son chemin. Mais, en l'envoyant au-devant de toutes sortes de difficultés et d'ennemis, la nature ne l'a pas laissé désarmé ; elle l'a pourvu de passions fortes, qui suffisent à soutenir tous les combats, et à vaincre, s'il est possible. C'est même par cette lutte constante et parfois violente que l'être sensible se développe, déploie toutes ses ressources et arrive à la perfection de son espèce.

Cette distinction du concupiscible et de l'irascible n'est donc pas arbitraire : elle est accusée par les faits et justifiée par les conditions même de l'existence. Mais on peut se demander cependant si elle est réelle, si le concupiscible et l'irascible ne sont pas le même appétit à divers degrés, si l'on ne passe pas insensiblement de l'un à l'autre, des passions douces aux passions fortes. Car enfin l'appétit sensible porte l'être qui en est doué vers le bien sans effort et sans secousse quand il n'y a pas d'obstacle ; et comme l'obstacle peut varier de l'infiniment petit à l'infiniment grand, on ne voit pas à quel moment l'appétit concupiscible fera place à l'autre. L'appétit irascible serait donc le même que l'appétit concupiscible, qui se mesure peu à peu avec l'obstacle et se fortifie graduellement par une opposition croissante.

Cependant, malgré ce qu'il y a de spécieux dans ce raisonnement, il est plus exact de dire que les deux appétits diffèrent autrement que par des degrés. Car l'objet de l'un n'est pas l'objet de l'autre ; le bien ardu n'est pas le bien facile ; résister aux attaques du mal n'est point la même chose que poursuivre et exécuter le bien. Sans doute on passe insensiblement du facile au difficile, de la poursuite du bien à l'attaque du mal ; mais cette continuité de la facilité avec la difficulté de la poursuite et de l'attaque n'est qu'apparente ; en tout cas, elle n'est pas subjective. Il y a un moment où l'obstacle, insignifiant ou inaperçu jusque-là, résiste à l'attrait, provoque un effort, une lutte, et où la passion forte doit intervenir. De

même qu'un objet doit avoir une certaine dimension ou rester un certain temps devant les yeux pour être vu, de même aussi l'obstacle doit exercer une certaine action sur l'appétit pour provoquer les passions fortes ; mais celles-ci agissent ou n'agissent pas, elles ne sont pas rigoureusement continues avec les passions douces : en un mot l'irascible n'est pas le concupiscible additionné, c'est une faculté distincte.

Enfin la distinction réelle du concupiscible et de l'irascible est accusée encore par ce fait que les passions fortes s'opposent souvent aux passions douces et réciproquement : on s'attriste, par ex. , pour satisfaire à sa colère, ou bien, au contraire, la colère est adoucie par le plaisir (1).

887. **Les onze passions.** — Le concupiscible et l'irascible se partagent les onze passions énumérées exactement par les scolastiques, savoir : l'amour et la haine, le désir et l'aversion, la joie et la tristesse, l'espérance et le désespoir, la crainte et l'audace, la colère.

On l'a compris déjà par ce qui précède, nous entendons ici par les passions *les facultés de l'appétit sensible* (2). Elles sont toutes comprises sous le nom de *sensualité* (sensualitas), en généralisant le sens de ce mot, qui, dans la langue française, ne signifie que certains appétits déréglés. On a proposé diverses définitions de la passion. Nous venons de donner la plus concise. Mais rien n'empêche de la développer et de dire, par exemple, avec Bossuet : « La passion est un mouvement de l'âme qui, touchée du plaisir ou de la douleur, ressentie ou imaginée dans un objet, le poursuit ou s'en éloigne. » Ici Bossuet considère la passion comme un acte, un mouvement, plutôt que comme une faculté ; et c'est avec raison, car la faculté nous est manifestée par les actes, ce sont les actes qui nous permettent de la décrire.

(1) Cf. S. Th. I^{a}, q. 81, a. 2. — Voir aussi I^{a}, 2^{æ}, q. 23, a. 1.

(2) Les modernes les désignent plutôt sous le nom d'*émotions*, qui ne nous paraît pas préférable.

L'origine et l'effet immédiat de la passion sont assez bien indiqués par l'étymologie du mot : *passio*, *pati*, souffrir, recevoir. La passion, en effet, naît d'une affection de la la sensibilité, d'une action exercée sur les sens extérieurs et intérieurs ; et son premier effet est d'émouvoir le sujet qui l'éprouve. Toutefois, ici comme ailleurs, l'étymologie du mot, tout en éclairant le sens principal, ne se confond pas avec lui. La passion n'est pas précisément l'impression qui la détermine, ni l'émotion organique qui l'accompagne, mais c'est l'acte ou la tendance de la sensibilité vers l'objet qui l'attire, c'est l'appétit sensible lui-même.

888. **Espèces de passions. Espèces simples.** — Il s'agit maintenant de déterminer les espèces de passions : nous voulons parler des espèces proprement dites, celles dont l'objet formel est distinct. Car, à ne considérer que l'objet matériel, les passions sont innombrables. Il y a par ex. la passion du jeu, de la boisson, de la guerre, de l'ambition, etc. Il y a même la passion du repos. Les passions sont aussi variées que les vertus et les vices, car elles servent les uns et les autres et peuvent emprunter leurs noms. Elles s'étendent encore à tous les instincts, à toutes les inclinations, à tous les penchants, à tous les goûts, avec lesquels d'ailleurs elles se confondent, au moins radicalement. Mais cette variété infinie ne saurait arrêter le psychologue. Sans s'attarder à des divisions accessoires, accidentelles, extrinsèques pour ainsi dire, il recherche une division essentielle, celle de la passion elle-même ; il s'applique à démêler un à un tous les éléments simples qui entrent dans les passions les plus complexes. Or ces éléments les voici :

889. **L'amour et la haine.** — Les passions, étant des appétits, ont pour objet le bien, auquel est opposé le mal. Celui-ci est l'objet de la haine, tandis que le bien est l'objet de l'amour. De l'amour et de la haine c'est encore l'amour qui l'emporte ; car la haine naît de l'amour et on ne hait le mal que parce que l'on aime le bien. Si la haine sem-

ble parfois plus forte, et s'il arrive qu'elle associe les hommes plus fortement que l'amour (1), c'est qu'elle s'appuie sur un amour plus fort que celui qu'elle combat ; et ainsi le triomphe de la haine est encore le triomphe de l'amour (2).

890. **Comment l'amour engendre toutes les passions.** — L'amour est la plus forte des passions. Il en est aussi la première et les engendre toutes. « Otez l'amour, dit Bossuet, il n'y a plus de passion, et posez l'amour, vous les faites naître toutes. » Voici comment s'accomplit cette génération. Si le bien devient le mal ou lui fait place, l'*amour* se change en *haine*. Si le bien est différé, l'amour fait naître le désir, auquel est opposée l'*aversion*. Si le bien est présent, l'amour fait naître la *joie*, à laquelle est opposée la *tristesse* (3). Si le bien différé est plus ou moins difficile à obtenir, l'amour s'adjoint l'*espérance*, à laquelle est opposé le *désespoir*. Si le mal est menaçant, la haine s'adjoint la *crainte*, qui l'évite, et l'*audace*, qui l'affronte. A ces dix passions il faut adjoindre la *colère*, qui naît d'un mal présent particulièrement difficile à supporter et irritant : c'est la colère qui nous dresse contre lui afin de l'éloigner. A la colère est opposé l'apaisement, qui n'est que sa négation. La colère n'a donc pas d'opposé positif, comme les autres passions (4).

891. **Opposition des passions. Distinction et ordre.** — On voit aussitôt que les passions peuvent être opposées de deux manières : 1° quant à l'objet qu'elles considèrent : les unes ont pour objet le bien, et les autres le mal ;

(1) Il est à remarquer, en effet, que souvent les méchants paraissent mieux unis pour le mal que les bons pour les œuvres de bien.

(2) Cf. S. Th. I^{a}, 2^{ae}. q. 29, a. 3.

(3) A la joie et à la tristesse, passions nobles, qui supposent une participation de l'esprit, se rapportent le *plaisir* et la *douleur* ou la souffrance, qui existent plutôt dans les sens.

(4) Cf. S. Th. I^{a}, 2^{ae}, q. 23, a. 4. — V. aussi q. 25, a. 3, vers la fin.

2° quant à la direction de leur mouvement : les unes tendent à leur objet, et les autres s'en éloignent. Les passions concupiscibles (amour, haine ; désir, aversion ; joie, tristesse) sont opposées entre elles de la première manière. Les passions irasibles (espérance, désespoir ; crainte, audace) sont opposées de la seconde manière. Elles peuvent être opposées également de la première, si on les juxtapose ainsi : espérance et crainte ; audace et désespoir. En d'autres termes, l'espérance est opposée au désespoir par son mouvement ; elle est opposée à la crainte par son objet. D'ailleurs, pour se rendre compte clairement de cette opposition des passions, il suffit de suivre le langage et de considérer chaque passion avec son acte et son objet propres : on *aime* le bien et on *hait* le mal ; on *désire* le bien et on *évite* le mal ; on *se réjouit* du bien et on *s'attriste* du mal ; on *espère* le bien ou l'on en *désespère* ; on *craint* le mal ou on l'*affronte* ; enfin on *s'irrite* du mal.

Cette division est claire et nulle confusion n'est possible malgré la complexité de certaines passions. Que de tristesses, par exemple, qui ne sont pas sans joies, et que de joies qui ont leur tristesse ! La crainte et l'espérance, l'audace et le désespoir, l'amour et la haine ne se combinent pas moins intimement, et il est souvent difficile de déterminer la passion qui domine. Elles n'en sont pas moins distinctes et irréductibles entre elles. Et puis l'on ne voit pas ce qu'il y a de possible encore à l'appétit après ces divers mouvements. Nous concluons donc qu'il y a onze passions principales ou élémentaires auxquelles se ramènent toutes les autres.

On voit aussi comment elles naissent, se développent et se consomment. Elles naissent de l'amour et aboutissent à l'amour : on désire, on espère, on craint, on ose, etc., parce que l'on aime ; la colère elle-même est expliquée par l'amour, et si elle l'est aussi et bien mieux encore par la haine, celle-ci n'est que l'amour retourné. Quant à la joie, au plaisir, qui termine les passions, c'est l'amour encore,

qui possède son objet et en jouit. L'amour est donc le principe et le terme des passions.

892. **Le plaisir et la passion** (1). — Ici se présente un doute qu'il faut éclaircir. L'amour lui-même n'a-t-il pas son origine dans le plaisir ou la délectation? Car on n'aime d'un amour sensible que ce qui plaît. — Toutefois nous répondrons que l'amour garde encore l'initiative. En effet, on connaît par avance un plaisir ou une jouissance, et c'est pour cela qu'on aime, qu'on les recherche : un plaisir *connu* est donc le principe de l'amour ; mais c'est l'amour effectif qui précède de sa nature le plaisir goûté, réel. Rien n'empêche ensuite que le plaisir ou la jouissance alimente et centuple l'amour et avec lui toutes les passions. Il est évident qu'elles se nourrissent les unes les autres, mais toute leur force vient de l'amour ; avec lui elles languissent et s'éteignent ; avec lui elles se raniment et s'exaltent.

Mais cette première réponse n'est-elle pas incomplète? Car, si le plaisir, *comme passion*, dépend de l'amour, il ne paraît pas qu'il en dépende si on le considère comme objet de perception. Le plaisir, en effet, semble s'étendre au delà des facultés appétitives. On peut dire que tout exercice parfait de l'activité entraîne avec lui une sorte de plaisir. Les plaisirs de l'esprit ne sont pas seulement dans la volonté ; ils accompagnent de quelque manière tout exercice parfait de l'esprit : ainsi l'admiration, la vue du beau et du sublime entraînent déjà avec eux une sorte de jouissance intellectuelle, qui semble résider dans l'exercice même des facultés de connaissance (2). Et tout en

(1) Cf. S. Th. I^a, 2^æ, q. 27, a. 3 ; et aussi q. 32, a. 1.

(2) C'est du plaisir ainsi compris que parle Aristote dans cet endroit. « C'est dans l'action que semble consister le bien-être et le bonheur. Le plaisir n'est pas l'acte même..., mais c'est un surcroît qui n'y manque jamais... Chaque action a son plaisir propre, et l'effet du plaisir est d'augmenter l'intensité de l'action à laquelle il est lié. « (*Métaph.*, trad. de RAVAISSON.)

accordant que le plaisir intellectuel et surtout la joie n'existent pas sans la participation de la volonté, cependant il est permis de penser qu'ils débordent cette faculté et les comblent toutes.

Ici se présenterait la question du bonheur. Car le bonheur, considéré subjectivement, n'est autre chose qu'une joie parfaite, la jouissance la plus élevée et la plus complète qui résulte de la perfection acquise. Or c'est précisément une grave question de savoir si le bonheur consiste essentiellement dans un acte de la volonté ou dans un acte de l'esprit. Ce qui n'est point contestable, c'est que si le bonheur se consomme dans la volonté et par une jouissance affective, il commence nécessairement par la vue de l'intelligence.

De même donc, dans un ordre inférieur, le plaisir, qui est pour la créature sensible ce qu'est le bonheur pour la créature intelligente, c'est-à-dire le moteur de toute la vie, le principe de tous les actes, le plaisir, dis-je, n'est pas seulement dans les facultés appétitives, mais encore dans la connaissance sensible. Sans doute il nese consomme que dans l'appétit ; mais il commence déjà de quelque manière avec l'exercice parfait des sens extérieurs et intérieurs. Et voilà comment nous sommes amenés à ne pas confondre le plaisir, même purement sensible, avec l'exercice d'une passion. Le plaisir est un état agréable, il résulte déjà d'une certaine connaissance sensible ; seulement il n'est parfait lui-même que lorsque toute l'activité de l'être est en jeu et s'applique à son objet, c'est-à-dire lorsque la passion est satisfaite.

Ces considérations justifient donc notre affirmation. à savoir qu'il y a une passion du plaisir, bien que le plaisir déborde de quelque manière les passions et soit, à cet égard, non plus l'effet de l'amour, mais le principe de l'amour lui-même. Le plaisir est chose trop complexe pour se laisser enfermer dans la passion. La suite achèvera de le montrer (v. n° 903).

893. **Rapports des passions avec la volonté.** — Agrandissons maintenant cette doctrine et montrons comment les passions communiquent dans l'homme avec la volonté, qui leur est supérieure. La volonté, c'est l'appétit intellectuel ; les passions ne sont que les diverses forces qui composent l'appétit sensible. Or de même que les sens communiquent avec l'intelligence, de même les passions doivent communiquer avec la volonté. Et il est facile de s'apercevoir que la volonté, en effet, se sert constamment des passions, tantôt pour leur imprimer son propre mouvement et tantôt pour emprunter le leur : ainsi l'amour tour à tour descend de la volonté dans les sens, et monte de ceux-ci à la volonté ; de même le désir, l'espérance, la crainte, l'aversion, la haine, etc.

Ces noms des diverses passions arrivent donc à signifier tour à tour deux éléments bien différents : l'un raisonnable, et l'autre sensible. C'est à peine si quelques noms de passions sont réservés à l'homme : par exemple la joie, la tristesse. L'animal n'éprouve pas de joie proprement dite, mais plutôt des plaisirs, et sa tristesse se confond avec avec la souffrance. Mais, quoi qu'il en soit de la valeur précise et de l'emploi des termes nombreux qui désignent les passions, il est certain que leur signification peut différer beaucoup, suivant qu'ils s'appliquent à l'homme ou à l'animal. C'est que l'homme a sa manière propre et supérieure d'aimer, de haïr, de désirer, d'espérer, de s'irriter, etc.

Est-ce à dire que les passions changent de nature en passant dans l'homme? Non, car l'homme est du même genre que l'animal, et l'on ne voit pas que l'élément passionnel puisse différer beaucoup de l'un à l'autre ; mais, par leur contact avec la volonté et la raison, auxquelles elles sont plus ou moins sujettes, les passions se transfigurent, et avec elles toutes les inclinations, tous les penchants de la sensibilité. Tous ces éléments peuvent être employés bien ou mal et devenir des principes de vice ou de vertu. De là cette correspondance étroite entre les passions de l'homme et sa valeur morale, entre son tempéra-

ment et son caractère, entre ses inclinations naturelles et ses habitudes consenties.

894. **Les passions spirituelles.** — Et comme la volonté non seulement reçoit le mouvement de l'appétit sensible, mais encore lui communique le sien propre, l'appétit sensible devient l'instrument de désirs supérieurs ; il contracte pour ainsi dire des passions spirituelles, à ne considérer que leur principe : ainsi la gloire, l'honneur, le zèle, l'apostolat, la charité. Ajoutons à cela ce que nous disions précédemment, savoir que les passions sont infiniment nombreuses, si l'on considère leur objet matériel, car elles s'étendent à tous les exercices de l'activité humaine ; et nous aurons alors quelque idée de la complexité, de la grandeur et de la petitesse des passions humaines. Il n'est pas de bien, si grand ou si infime soit-il, qui ne puisse devenir directement ou indirectement, par les tableaux que nous en fournit l'imagination, l'objet d'une passion. L'homme peut tout aimer et *avec cœur :* c'est dire que la passion peut s'étendre à tous les objets de la volonté.

895. **Le cœur. Est-il le siège des passions ?** — Nous avons nommé le cœur, ce rendez-vous de la volonté et des passions. Il a été regardé comme l'organe de celles-ci. Mais la physiologie ne justifie pas cette opinion des anciens; elle la corrige. Remarquons d'abord que les passions, étant des facultés sensibles, doivent avoir un siège organique ; leur sujet immédiat n'est pas l'âme seule ni le corps seul, mais le composé et en particulier tel ou tel organe. Ajoutons ensuite que le système nerveux paraît être le siège principal, sinon même exclusif, des passions : c'est le système qui est le mieux centralisé et qui préside au fonctionnement de tous les autres ; les muscles des membres et des viscères, sans en excepter le cœur, se rétractent et agissent sous l'excitation et l'impulsion du système nerveux. Toute action vitale, ou plutôt toute action *sensible,* provient du système nerveux et particulièrement

du cerveau, d'où partent et où aboutissent tous les nerfs, qui pénètrent et enveloppent le corps de toutes parts.

Il faut remarquer, en outre, que les maladies du cœur (hypertrophie, anévrisme) n'entraînent aucun désordre dans les passions ou les appétits (joie, espérance, désir), tandis que les maladies du cerveau ou de ses annexes peuvent désorganiser toutes les facultés sensibles, tant de l'ordre de la connaissance (amnésie, aphasie, démence), que de l'ordre passionnel (frénésie, folie furieuse, aboulie). D'où l'on peut conclure que le siège principal des passions ou appétits est dans la tête et non pas dans le cœur.

Cette conclusion est confirmée par la philosophie, et il est facile d'interpréter en sa faveur l'enseignement des anciens scolastiques. Les appétits doivent avoir leur siège principal vers le point où la connaissance se concentre et s'achève ; car l'appétit naît de la connaissance. Or la connaissance sensible, nous l'avons vu, a pour organes centraux le cerveau avec ses diverses parties ; la mémoire, l'imagination, le sens commun et l'estimative (qui est si peu séparable de l'instinct, forme la plus élémentaire de la passion), ont dans le cerveau leurs sièges propres ; c'est là qu'ils entrent en relation les uns avec les autres et avec les sens extérieurs. C'est donc du côté du cerveau également (1) qu'il faut chercher le siège principal des appétits ou passions, et, avec les passions, des instincts et des inclinations de toutes sortes. Le cœur n'est qu'un agent secondaire de tous les sentiments et de toutes les passions.

Ce rôle subalterne est néanmoins très important. Le cœur est associé étroitement à la vie passionnelle ; les moindres émotions suspendent ou précipitent ses battements; il est, mieux que tout autre organe, sous la dépendance du cerveau, comme le montrent fort bien les nerfs

(1) Des physiologistes (les docteurs Courmont, Surbled), ont essayé d'établir que le cervelet est le siège des passions, de même que le cerveau est le siège des facultés de connaissance de l'ordre sensible.

déliés qui l'enveloppent comme d'un réseau. Aussi n'est-ce pas sans raison qu'il a été choisi pour être l'emblème de la volonté passionnelle et de l'amour. Sans le préférer à la tête, il faut le mettre au premier rang des organes qu'on peut regarder comme les sièges secondaires des divers appétits.

D'une manière générale, les passions, ou du moins quelques-unes d'entre elles, résident dans tout le corps humain ; elles s'étendent pour ainsi dire aussi loin que les sens, et en particulier que le tact, qui leur donnent naissance. Les sens ont pour siège ou pour agents certains nerfs qui reçoivent l'action exercée sur eux et la transmettent au cerveau : de même les passions sont associées spécialement à certains nerfs qui sont les agents de la réaction exercée par le sujet sur ce qui l'entoure. Chaque organe est ainsi le siège ou l'instrument de quelque opération et de quelque appétit : par ex. l'estomac et ses annexes sont le siège secondaire et les agents de la faim, dont le siège principal est au cerveau. Tous les passages des anciens scolastiques qui concernent les passions ou leurs sièges peuvent s'expliquer conformément à cette doctrine ; et s'il subsiste des divergences réelles, elles n'entraînent aucune conséquence grave qui soit contraire à la doctrine scolastique. Celle-ci s'accommode fort bien de toutes les conclusions plausibles de la physiologie moderne.

896. **Théorie des passions d'après Descartes, etc.** — Il n'en est pas de même du cartésianisme. Selon Descartes, le corps vivant n'est qu'un mécanisme et l'âme retient pour elle seule la sensibilité, avec l'intelligence. Quant aux passions, elles sont : « les perceptions, sentiments ou émotions de l'âme qu'on rapporte particulièrement à elle et qui sont causées, et entretenues, et fortifiées par quelque mouvement des esprits ». Sentiment dans l'âme seule et un certain mouvement automatique dans le corps : voilà donc toute la passion, d'après Descartes. En conséquence les animaux n'ont de la passion que l'apparence ; le chien qui fuit le loup n'a pas peur, mais tout se passe en lui comme s'il éprouvait la terreur la plus vive.

Mais il est établi que la passion est un mouvement, une affection du composé organique et sensible, et que par conséquent elle appartient essentiellement à l'animal et à l'homme. Il en est d'elle comme des sens par lesquels elle est excitée ; or ceux-ci ne s'exercent que par les organes. Il faut que l'appétit sensible réponde à la connaissance sensible, car ces facultés sont de même ordre. En se trompant sur la nature de la sensation, Descartes s'est trompé sur la nature de la passion : tout son *Traité des Passions* pèche donc par la base.

Ensuite il se trompe quand il énumère seulement six passions élémentaires : l'admiration, l'amour, la haine, le désir, la joie et la tristesse. Cette énumération est incomplète. De plus, l'admiration est comptée indûment parmi les passions : c'est plutôt un acte ou un état de l'esprit. Nous ne contestons pas, d'ailleurs, que l'admiration, comme tous les actes spirituels, ait son effet et son expression dans les sens, comme aussi dans les mouvements et les attitudes du corps. Un objet admiré est bien vite aimé sensiblement ; mais l'admiration n'est point pour cela une passion.

Malebranche. — La théorie de Malebranche pèche par le même principe que celle de Descartes. Il est impossible d'expliquer les passions en opposant si radicalement le corps à l'âme. Un pur esprit dans le mécanisme du corps serait en réalité sans passions. De plus, Malebranche invoque l'occasionnalisme, qui apporte des difficultés nouvelles. A l'en croire, les passions sont des émotions de l'âme que Dieu fait naître à l'occasion des mouvements extraordinaires des esprits animaux et du sang, afin de nous incliner à prendre soin de notre propre personne et à goûter les plaisirs de l'activité extérieure.

Platon. — La théorie de Platon est trop incomplète. Il distingue très bien le *concupiscible* (ἐπιθυμία, désir) de

l'irascible (θυμός, colère) ; mais il regarde les passions, soit douces, soit fortes, comme étrangères à l'âme, et partant inutiles au sage, si, en outre, elles ne sont pas mauvaises. Tout philosophe platonicien sera, comme lui, embarrassé pour expliquer la vie passionnelle.

Fourier. — Une autre théorie, toute contraire et dont nous dirons quelques mots à cause de son excentricité, est celle de Fourier, qui a érigé les passions en règles suprêmes des mœurs. Les passions dériveraient d'une attraction *sui generis*, image de l'attraction universelle qui gouverne les mondes. Les unes seraient *sensitives* (personnelles) ; d'autres *affectives* (familiales) ; d'autres encore *distributives*, ou *mécanisantes* (sociales). Les premières, au nombre de cinq, comme les cinq sens, auxquels elles correspondent, sont comprises sous le nom de *luxe*. Les deuxièmes comprennent : l'ambition, l'amitié, l'amour et les affections de famille (familisme, instinct paternel) ; les troisièmes : la *cabaliste* ou l'esprit d'émulation, la *papillonne* ou l'amour du changement, la *composite* ou l'exaltation enivrante. Ces douze passions vont aboutir à l'amour universel ou *unitéisme*. L'ordre et le bonheur social doivent résulter du concert de toutes les passions satisfaites (1). Mais cette erreur se réfute par ses excès mêmes.

897. **Les passions au point de vue moral.** — Bien qu'elles aient des affinités étroites avec les vertus et les vices, les onze passions ne sont par elles-mêmes ni bonnes ni mauvaises, au point de vue moral : ce sont seulement des

(1) Sans aller aussi loin que Fourier, les sensualistes de ce temps confondent avec les passions tout l'ordre moral, les vertus et les vices. Ainsi M. Ribot, dans sa *Psychologie des sentiments*, ne traite guère que des passions. Voir l'analyse et la critique de cet ouvrage dans les *Mélanges philosophiques*. — L'*Essai sur les passions*, du même auteur, pèche par la même confusion. (V. *Pensée contemp.*, 5e année, p. 578, et 2e année, *De la passion*, p. 491-500.)

fórces indispensables et précieuses que la raison doit ranger à son service.

Nous nous trouvons ici en présence de deux doctrines contraires et également erronées : l'une, qui affirme la légitimité de toutes les passions (Fourier, Saint-Simon, Epicure) ; l'autre, qui les condamne toutes sans exception, comme « des malaises de l'âme », comme des principes de désordre qui ne peuvent que troubler la raison (Platon, les Stoïciens). La vérité exclut ces deux opinions extrêmes.

898. **Les passions sont naturelles.** — Il est facile de l'établir après ce qui a été dit. Les passions font partie intégrante de la nature, elles ne résultent point par elles-mêmes d'une dépravation. Elles constituent l'appétit, sans lequel la vie sensible ne se conçoit pas ; elles résident dans l'âme elle-même ou plutôt dans le composé, c'est-à-dire dans l'âme et le corps ne formant qu'un seul tout ; elles ne sont extérieures ni au corps ni à l'âme, mais elles sont intrinsèques et nécessaires à l'un comme à l'autre. On ne peut donc les extirper. « Les uns, dit Pascal à ce propos, ont voulu renoncer aux passions et devenir dieux, les autres ont voulu renoncer à la raison et devenir brutes. Mais ils ne l'ont pas pu ni les uns ni les autres, et la raison demeure toujours, qui accuse la bassesse et l'injustice des passions (déréglées), et qui trouble le repos de ceux qui s'y abandonnent ; et les passions sont toujours vivantes dans ceux mêmes qui y veulent renoncer. »

899. **La vertu et le vice sont accidentels à la passion.** — Au reste, il est facile de se convaincre de cette neutralité des passions au point de vue moral, en considérant chacune d'entre elles. Il est évident que l'amour, la haine, le désir, etc., ne sont bons ou mauvais que par les objets auxquels ils s'appliquent ou par leur excès ; la moralité provient toute de l'objet de la passion et de la raison qui la dirige. Et si l'on nous oppose que certaines passions sont essentiellement vicieuses ou vertueuses, comme la

passion de l'ambition, du jeu, de la boisson, de l'honneur, etc., nous répondons qu'elles ne sont pas des passions élémentaires, les seules dont il est question. Il est évident qu'en s'appliquant à tel ou tel objet particulier ou de telle manière la passion peut devenir un vice ou une vertu ; mais alors au caractère de la passion s'en ajoute un autre, que nous n'avons pas à considérer ici.

C'est par suite de la confusion de ces caractères que nos adversaires ont été induits à penser qu'il y a des passions bonnes et des passions mauvaises. Par les premières ils entendent celles qui ont contracté alliance avec une vertu ; et par les secondes, celles qui ont contracté alliance avec un vice. Rien n'empêche d'ailleurs, dans le langage ordinaire, de s'exprimer comme eux. Mais, en discutant ces questions, le philosophe doit faire ses réserves et adopter un langage moins équivoque. Il maintiendra que les passions ne sont par elles-mêmes ni bonnes ni mauvaises et qu'elles ne sont d'aucune manière des « inclinations perverties (1) ».

900. **Importance, nécessité des passions.** — L'indifférence morale des passions ne nous fermera pas les yeux sur leur extrême importance. Sans elles, il n'y a plus de vie sensible ; les impressions venues du dehors ne font plus jouer aucun ressort au dedans ; il y a encore des sensations, mais il n'y a plus de sentiments. Et parce que la vie sensible est indispensable à la vie intellectuelle et morale, il arrive que, si toute passion s'éteint, les facultés les plus nobles en sont comme paralysées. Elles sont capables, au contraire, des plus grands effets, quand la passion les seconde, sans les égarer. Voilà pourquoi il n'y a pas d'orateur, de poète, d'apôtre que ne passionne l'objet de son art ou de son culte.

Nous avons vu précédemment que les opérations de la sensibilité étaient une condition de l'exercice de l'in-

(1) Cf. S. Th. I^a, 2^ae, q. 24, a. 1, 2, 4.

telligence : bien sentir dispose à bien comprendre ; et il faut ajouter maintenant que les passions sont une des conditions de l'exercice de la volonté : des passions fortes disposent aux résolutions énergiques et persévérantes, principe des nobles actions et des grandes vertus. Et l'on voit, en effet, que tous les hommes qui se sont signalés par des actions d'éclat ou un grand caractère étaient doués de passions vives et énergiques. Une fois de plus nous constatons l'intimité des rapports des sens avec l'esprit : il semble que la force des passions mesure celle de l'âme tout entière.

901. **L'influence de la passion n'est point fatale.** — Toutefois l'influence des passions sur la volonté raisonnable n'est point fatale. Car la raison peut user ou abuser des mêmes passions pour le bien ou pour le mal ; avec les mêmes passions, les uns se portent aux extrémités du vice, et les autres à l'extrémité de la vertu. Et puis la passion elle-même peut tomber, dans une certaine mesure, sous l'action de l'esprit, qui non seulement la dirige et l'applique, mais encore la neutralise et la modère ou bien au contraire l'alimente et l'excite. Le dernier mot de la conduite appartient donc au libre arbitre : c'est ce que nous verrons mieux dans le chapitre suivant (1).

902. **La passion et le mérite.** — Ici se présente une question intéressante au point de vue moral : La passion diminue-t-elle le mérite ou le démérite de l'acte volontaire qu'elle accompagne? Par exemple, remplir son devoir avec un plaisir sensible, et même avec une véritable passion, est-ce moins ou plus parfait que de le remplir d'une manière impassible? — Voici la réponse : En soi, il est mieux de pratiquer la vertu à la fois par raison et par inclination, c'est-à-dire avec une certaine passion ; car il est plus parfait d'être attaché au bien par toute sa na-

(1) Cf. S. Th. I^a, 2^ae, q. 17, a. 7.

ture que par le libre arbitre seulement. Cependant, si la passion précède le mouvement de la volonté libre et la détermine plutôt qu'elle ne la suit, la vertu en est diminuée. Ce qui le montre c'est que, si l'inclination pour le bien vient à changer, la vertu est vite compromise. Mais si c'est la volonté qui a ébranlé elle-même la passion, ou du moins si la volonté a ratifié pleinement l'inclination heureuse de la sensibilité et ne cesse de la diriger, la vertu n'en sera que plus parfaite par ce concours. Il va sans dire qu'alors même que la passion est en lutte fréquente avec la volonté vertueuse, celle-ci peut tirer parti de cette opposition même pour se fortifier encore dans le bien ; la difficulté qu'elle éprouve ne fait qu'accroître ses forces et son mérite à certains égards, tout en accusant une imperfection de nature : *Virtus in infirmitate perficitur.*

On jugera des actes contraires à la vertu à la lumière des mêmes principes, que l'on peut résumer en ces mots : « Diminuunt et addunt passiones animæ actui humano bonitatem vel malitiam, prout subduntur imperio rationis vel voluntatis (1). »

903. **Le plaisir et la douleur. Remarques** (2). — Achevons d'examiner certaines théories sur le plaisir et la douleur, les inclinations, etc. Ces matières ont donné lieu à des travaux d'analyse souvent remarquables, mais aussi à bien des confusions. En ce qui concerne le plaisir et la douleur, il importe d'abord de distinguer très soigneusement ceux de l'esprit et ceux des sens. Les uns et les autres consistent dans l'exercice convenable des facultés correspondantes, sensibles ou intellectuelles, ou du moins ils résultent essentiellement de l'exercice de ces facultés ; ils consistent surtout dans la conscience de cet exercice

(1) Cf. S. Th. I^{a}, 2^{æ}, q. 24. a. 3. — V. aussi la morale, n. 1183.

(2) *Ibid.* q. 31, a. 5. — V. aussi la thèse de l'abbé LAFONTAINE, *Le plaisir d'après Platon et Aristote*, 1902.

et partant dans la possession de ce bien-être sensible ou intellectuel (1).

Aux plaisirs sont opposés les douleurs ou les peines de même ordre, qui s'expliquent par les raisons contraires.

Ces seules remarques nous permettent déjà de nous rendre compte d'une foule de faits d'expérience. On peut tout à la fois, et sous différents rapports, pâtir et jouir. A cela rien d'étonnant, puisque le plaisir et la douleur viennent à nous par tous les sens et toutes les facultés, comme par autant de portes. Un sentiment de plaisir ou de douleur ne peut exclure le sentiment opposé qu'autant qu'il s'empare totalement de la conscience. Mais, en général, il arrive que simultanément on souffre par les sens et on jouit par l'esprit, ou réciproquement ; comme aussi on peut jouir par certains sens et souffrir par d'autres, éprouver certaines joies intellectuelles auxquelles se mêlent de secrètes douleurs. Le bonheur parfait résulterait du plein exercice de toutes les facultés, surtout des plus hautes ; le bonheur possible en ce monde résulte de la prédominance plus ou moins marquée des plaisirs sur la douleur, principalement des plaisirs les plus nobles. (V. Morale, n° 1160 et suiv.)

On comprendra aussi pourquoi les satisfactions supérieures, celles surtout que donne la conscience morale, n'ont pas de commune mesure avec les plaisirs des sens, même les plus délicats. Voilà pourquoi tandis que les uns sacrifient tous les biens supérieurs au moindre bien-être des sens, d'autres préfèrent tout souffrir plutôt que

(1) Charles, l'auteur des *Éléments de philosophie*, ne les confond-il pas lorsqu'il écrit : « C'est une proposition d'apparence paradoxale mais assez justifiée qu'un plaisir ou une douleur ne diffèrent d'un autre plaisir ou d'une autre douleur que par son intensité ou sa durée. Comparez deux des émotions les plus dissemblables, un mal de dents et un remords...; éloignez les suggestions de l'imagination, les réflexions morales, l'idée des conséquences et des actes à produire : il restera deux émotions absolument semblables en nature (!), différant seulement en ce qu'elles sont inégales en vivacité ou en durée. La même analyse s'applique aux plaisirs ». (T. I, p. 75.)

de se condamner au remords. Il est vrai, comme nous le verrons en morale, que le motif déterminant et supérieur de la conduite vertueuse n'est pas la satisfaction de la conscience : c'est plutôt le culte du devoir. Mais il nous suffit de constater ici que les plaisirs n'ont point même qualité. Une même mesure n'est pas même applicable aux plaisirs des sens.

Rien n'est plus relatif d'ailleurs que les plaisirs. C'est une des raisons pour lesquelles tous n'éprouvent pas les mêmes difficultés ni les mêmes attraits dans la pratique de la vertu. Le plaisir dépend du caractère des personnes, de leurs habitudes, de leur âge et, jusqu'à un certain point, de leur volonté et de leur caprice. La vie qui charme l'un ferait le désespoir de l'autre. Plusieurs apprécient surtout le repos ; d'autres, l'activité. Il en est qui sont insatiables des plaisirs les plus vifs ; d'autres se suffisent avec les plus modestes jouissances. Ils les centuplent, pour ainsi dire, en les savourant ; sans compter qu'ils sont affranchis de tout autre désir, vain ou inquiétant. En réalité, un certain plaisir corporel est plutôt la condition des joies intellectuelles que leur mesure : trop de plaisirs extérieurs peuvent même troubler la paix de l'âme et enchaîner sa liberté, c'est-à-dire priver l'homme des biens les plus précieux. C'est ce qui fait tant priser des esprits sages la *mediocritas aurea*.

Et puis il ne faut pas oublier que les plaisirs sensibles, de même que l'activité des sens, doivent consister dans un certain milieu : trop d'activité et trop de plaisir brise les organes ou les irrite et engendre la douleur ; l'abus du plaisir est la principale cause de la souffrance. Les plaisirs intellectuels, au contraire, sont par eux-mêmes exempts d'excès et ils comblent d'autant mieux qu'on s'y livre davantage. C'est pourquoi, selon une remarque d'un Père de l'Eglise, les plaisirs supérieurs croissent à mesure qu'ils sont goûtés, tandis que les plaisirs grossiers ou même seulement sensibles dégoûtent tôt ou tard ceux qui, au lieu de s'en servir, s'y abandonnent.

On aura déjà remarqué que le plaisir ne consiste pas seulement, comme l'a dit Epicure, dans la négation de la douleur, ni même dans la conscience d'un effort qui n'est pas empêché, c'est-à-dire qui n'est pas douloureux : le plaisir consiste dans un exercice et dans un sentiment positif ; « il s'ajoute à l'acte comme la fleur à la jeunesse », disait Aristote. Voilà pourquoi on s'impose parfois bien des peines pour jouir de certains plaisirs. Il est vrai aussi qu'on se priverait souvent de bien des plaisirs pour échapper à certaines douleurs. C'est encore un fait d'expérience que la douleur fait mieux apprécier le plaisir, de même que le mal fait mieux apprécier le bien.

Mais le plaisir résulte avant tout d'un exercice que réclament les facultés et qui satisfait la nature ; il résulte surtout de la conscience de cet exercice. Voilà pourquoi le plaisir et la douleur sont suspendus si l'on cesse d'agir ou si la conscience est liée et fait perdre le sentiment de soi-même. C'est ce qui arrive pendant le sommeil parfait. Il n'est pas de meilleur remède à la douleur. A un autre point de vue, il prépare aussi la joie et le plaisir en reposant tous les organes et en ravivant tous les sens, que la fatigue avait comme émoussés.

Mais le repos n'est point par lui-même un plaisir. La preuve en est qu'un repos prolongé devient facilement une peine et même un cruel tourment. Ce besoin d'activité intellectuelle ou autre qui est en nous, n'étant plus satisfait, se change en douleur. L'enfant trop enfermé souffre de ne pouvoir exercer ses membres et tous ses sens ; le prisonnier souffre d'être privé de toutes ses relations sociales, il souffre du vide qui est fait dans son existence et du repos forcé de toutes ses facultés ; tels esprits souffrent plus encore d'être séparés malgré eux de la politique ou des affaires. Il est vrai qu'on se crée des besoins factices d'activité, qui n'engendrent que de fausses joies, parce qu'ils ne satisfont que des passions. Mais il reste vrai que le manque d'activité est en soi une vraie souffrance.

Enfin on remarquera comment, à divers égards, l'inclination précède le plaisir et comment elle le suit. L'inclination que chaque faculté a pour l'action et que le sujet lui-même a pour les actes conformes à sa nature, est antérieure au plaisir. Cette inclination agit du dedans, pour ainsi dire, et avant tout attrait du dehors. Mais sitôt qu'un exercice convenable et senti a donné un sentiment de plaisir ou de bien-être, celui-ci devient un attrait ainsi que nous le disions, le plaisir perçu devient le plaisir cherché, voulu, goûté (v. nº 892). On voit dès lors en quel sens Condillac pouvait dire que l'inclination naît du plaisir et en quel sens on a pu le nier, pour affirmer que l'inclination est antérieure.

904. **Les inclinations**. — Nous nous garderons ici, comme plus haut, de certaines confusions. Reconnaissons d'abord que toute faculté a pour son objet une inclination essentielle qu'elle tient de sa propre nature : l'œil cherche à voir ; l'oreille, à entendre ; l'intelligence, à comprendre ; la volonté, à aimer. Mais l'inclination n'appartient pas seulement à chaque faculté considérée en soi : elle appartient encore et surtout au sujet, qui agit de diverses manières par ses facultés, trouve sa fin et s'y complaît. Seul le sujet cède en définitive à ses inclinations et les applique ; seul il souffre ou il jouit, est heureux ou malheureux. (V. nº 882, 883.)

Or les inclinations, de même que les appétits et les jouissances, se divisent d'abord en *spirituelles* et *sensibles* : bien que les inclinations supérieures soient toujours alliées à des inclinations sensibles, il n'est pas permis de méconnaître cette distinction fondamentale. Nous ne saurions donc imiter les philosophes de ce temps, d'ailleurs spiritualistes, qui, en discourant sur la sensibilité, traitent des inclinations les plus nobles, celles dont le caractère est éminemment spirituel et moral, puisqu'elles aboutissent aux plus hautes vertus, comme l'amitié, la religion, le patriotisme, la charité. Il faut traiter de celles-

ci en morale et non pas en psychologie. Si nous consentons à réunir ici toutes les inclinations, depuis les plus hautes jusqu'aux plus simples, c'est en faisant bien remarquer qu'elles n'appartiennent pas seulement à la sensibilité, mais à l'homme tout entier, à toutes ses facultés. De division principale des inclinations il n'y en a pas d'autre que celle que nous avons donnée en divisant les facultés elles-mêmes et particulièrement les appétits. Toutes les autres sont faites en raison des objets matériels et des principaux exercices qui se partagent l'activité humaine ; elles sont accessoires, au point de vue philosophique, quelque riches et *suggestives* qu'elles soient par ailleurs ; elles appartiennent donc à l'écrivain, au moraliste plutôt qu'au philosophe, qui ne doit les mentionner qu'incidemment. C'est ce qu'il nous reste à faire.

On peut donc diviser les inclinations en *personnelles* et *altruistes*, ou bien en *personnelles*, *sociales* et *supérieures*. Aux inclinations personnelles se rapportent l'amour de sa propre excellence, qui devient facilement l'estime de soi-même, la complaisance dans les éloges décernés par autrui; l'amour de l'activité et en particulier de la liberté; l'amour de la propriété, du pouvoir, du commandement.

Aux inclinations sociales se rapporte la sympathie sous toutes ses formes : la pitié pour les malheureux, la considération pour les meilleurs, l'amitié, la reconnaissance, l'amour de la famille, l'amour de la patrie ou le patriotisme. Ici plusieurs discutent l'opinion de La Rochefoucauld, qui prétend que toutes les sympathies sont fondées en définitive sur l'égoïsme. Mais ces questions se présentent plutôt en morale, lorsqu'il s'agit de déterminer les vrais mobiles de la vertu.

Aux inclinations supérieures, plus ou moins impersonnelles et désintéressées, se rapporte l'amour du vrai, du beau, du bien. Que n'inspire pas surtout l'amour de la vertu ! Au-dessus de tous les amours et les sanctifiant tous il y a l'amour de Dieu. Certes nous ne nions pas que ces nobles affections aient leurs prédispositions et leurs

conséquences dans la sensibilité. Mais nous répétons qu'il est abusif d'en traiter en psychologie et surtout au chapitre de la sensibilité.

905. **Les instincts**. — Ce que nous avons dit des inclinations s'applique, toute proportion gardée, aux *instincts*. Ceux-ci ne sont que des inclinations plus précises qui échappent davantage à la direction libre de l'homme et aux habitudes. Au fond, les instincts ne sont que des appétits, c'est-à-dire des principes d'action qui sont déterminés à entrer en exercice par le fait de certaines perceptions. C'est en vertu de l'instinct que l'animal exécute toutes les opérations que lui permettent ses sens et que demande sa conservation ou celle de son espèce.

On compare souvent l'*habitude* à l'*instinct*. La première n'est qu'une détermination de la faculté qui provient de l'exercice, tandis que l'instinct est donné tout entier par la seule nature. Il est vrai que les évolutionnistes ont voulu ramener l'instinct à l'habitude, en n'y voyant qu'une habitude invétérée et héréditaire. Il est certain que l'habitude est comme *une seconde nature* et que par conséquent elle imite l'instinct, souvent d'autant mieux qu'elle est plus parfaite. Mais il est évident que les instincts principaux de l'animal lui sont si nécessaires et dans leur perfection, qu'il n'aurait pu vivre ni encore moins perpétuer son espèce, s'il ne les avait eus antérieurement à toute expérience, et par conséquent avant toute habitude (1).

(1) Sur les instincts, V. le chap. LI, qui traite de l'estimative. — Sur les passions, voir, outre les ouvrages déjà cités : GARDAIR, *Les passions et la volonté ;* JANVIER, *Les passions* (carême de N.-D.) ; SURBLED, *La vie affective ;* NOBLE, *La nature de l'émotion selon les modernes et selon S. Thomas* (*Revue des questions phil. et théol.*) 1908, avril et juillet) ; VALLET, *La tête et le cœur.*— Sur la pathologie des passions (phobies, etc.), v. divers écrits de Ribot, des docteurs Grasset, Surbled, etc. — *La médecine des passions* du Dr DESCURET (1841) est toujours utile.

CHAPITRE LIV

DE LA VOLONTÉ ET DE LA LIBERTÉ

906. **Importance de cette question**. — Au-dessus de l'appétit sensible il y a l'appétit intellectuel ou volonté. Nous aurions peu de chose à en dire, après les explications où nous sommes entré sur la distinction et les rapports des deux appétits. Mais, parmi les attributs de l'appétit supérieur ou volonté, il en est un qui devra nous retenir longtemps : c'est la liberté.

L'homme est-il libre? et dans quelle mesure? Cette question psychologique est liée intimement à toutes les questions morales et sociales. L'ordre moral et toutes les libertés civiles et politiques sont fondées sur la liberté psychologique. Si l'homme n'est pas libre, l'ordre moral se confond avec l'ordre physique, il ne diffère pas de l'équilibre des intérêts, des passions et des instincts. Si l'homme ne possède pas la liberté intérieure, celle de l'âme, c'en est fait de la liberté extérieure, celle d'aller et de venir, d'écrire, d'enseigner, d'user de tous les droits du citoyen et de prendre une certaine part au gouvernement. Avant de revendiquer aucun droit, l'homme doit se posséder lui-même : tous les droits, comme tous les devoirs, sont fondés sur la liberté psychologique et morale, qu'il s'agit maintenant de prouver et de définir.

THÈSE. — *La volonté est une faculté absolument distincte de l'appétit sensible ; — elle est inviolable — et elle*

est libre, — bien que sa liberté soit limitée en même temps que servie par toutes les facultés et les autres conditions de son exercice.

907. **Distinction des deux appétits.** — Il suffit de rappeler ce que nous avons déjà établi (v. n. 885). L'appétit intellectuel a pour objet le bien en général et partant le bien moral et supérieur, l'honnête et tout ce qui s'y rattache ; l'appétit sensible, au contraire, a pour objet le bien sensible et particulier : d'où il suit que ces deux appétits sont absolument distincts, non moins que l'intelligence et les sens, qui les guident et les éclairent. La volonté pure a sa manière d'aimer, de haïr, de désirer, de craindre, qui n'est point celle de la passion. Et bien que pratiquement l'activité de l'homme tende à l'unité, puisque la volonté et la passion tendent à s'accorder, cependant la source de l'activité humaine n'est pas unique, elle est double, de même que la source de nos connaissances. Inutile d'insister (1).

908. **La volonté est inviolable** (2). — C'est-à-dire que la volonté ne peut être contrainte dans son acte propre qui est le *consentement*. Celui-ci est essentiellement spontané ; il dépend tout entier de la volonté seule. On comprend que toutes les autres facultés, hormis la volonté, puissent souffrir violence : l'esprit n'est pas toujours maître de penser à une chose plutôt qu'à l'autre, de se souvenir ou d'oublier ; le bras n'est pas toujours à même de porter un coup ou de le parer ; mais rien ne peut forcer la volonté, en lui imposant un consentement qu'elle désapprouve. En d'autres termes, les pensées, les souvenirs, les imaginations, les passions, les inclinations, les désirs, les mouvements des membres peuvent être *involontaires ;* mais le consentement, jamais. Tous les

(1) Cf. S. Th. Ia, q. 80, a. 2.
(2) Cf. S. Th. Ia q. 82, a. 1.

actes de l'homme peuvent être contraints, c'est-à-dire forcés du dehors, excepté les actes de la volonté. Les premiers sont commandés par la volonté (actus imperati), dont les ordres ne sont pas toujours obéis ; les seconds sont exercés par la volonté elle-même (actus eliciti) et, comme tels, ils jouissent de la liberté de coaction, ils sont essentiellement spontanés. Mais sont-ils libres, en outre, de la liberté proprement dite? C'est la question à examiner.

909. **Notions préliminaires sur la liberté.** — Rappelons d'abord quelques notions indispensables. La liberté est un *affranchissement ;* elle est aussi et essentiellement une *indifférence :* de là différentes manières de la concevoir et aussi différentes libertés. Il y a d'abord la *liberté de coaction*, qui vient d'être signalée. Elle est l'affranchissement de la violence, de la contrainte, de la nécessité du dehors : telle est, par ex., la liberté de la presse, celle d'écrire et d'enseigner. Cette liberté extérieure n'est pas encore la liberté proprement dite ; si elle devient une liberté morale, ce n'est qu'autant qu'elle suppose l'autre et qu'elle est à son service.

La *liberté morale* consiste non pas dans l'affranchissement de toute violence, mais plutôt dans l'*affranchissement de toute nécessité.* La liberté n'est opposée à la violence, à la contrainte, qu'indirectement : son opposé direct, son adversaire irréconciliable, c'est la nécessité. Ce serait donc se tromper étrangement et se payer de mots que d'appeler *libres*, des actes spontanés, mais d'ailleurs nécessaires.

910. **La liberté est plus qu'une spontanéité.** — Si la spontanéité suffisait à la liberté, il faudrait regarder comme libres les animaux et les plantes elles-mêmes. Personne cependant ne confond la liberté de l'oiseau et de l'animal sauvage, qui peuvent aller aux quatre coins de la terre et du ciel, avec la liberté de l'homme civilisé, assujetti d'ailleurs aux devoirs innombrables et inces-

sants de la vie sociale. La liberté morale est essentiellement une *contingence :* c'est là son caractère métaphysique; elle consiste dans une possibilité, c'est-à-dire dans le pouvoir de consentir ou de ne pas consentir, de vouloir une chose ou de vouloir l'autre. De là deux espèces de libertés: celle de *contradiction* et celle de *contrariété.* La première consiste dans le pouvoir d'agir ou de s'abstenir; la deuxième, dans le pouvoir d'agir d'une manière ou de l'autre. L'une ou l'autre de ces libertés suffit pour qu'un être puisse être qualifié de libre. Car il n'est pas nécessaire que la liberté soit sans bornes pour être vraie. Nous verrons même que la liberté ne peut exister qu'à la condition d'être limitée ; comme un fleuve, elle a des rives, qui sont la nature et la nécessité. Celles-ci sont antérieures à la liberté.

911. **La liberté de pécher.** — La liberté de pécher n'est pas de l'essence de la liberté et n'ajoute pas à sa perfection, au contraire. Pour paraître restreinte sur un point, la liberté peut s'étendre sur d'autres et d'autant mieux qu'elle ne se porte jamais sur le mal. Celui qui ne peut pécher, par suite de sa perfection morale, a certainement à choisir entre une multitude de biens, dont plusieurs sont soustraits au choix de celui qui peut faillir. En réalité, la liberté, étant une contingence, une indifférence, est d'autant plus grande que les actes possibles sont plus nombreux et plus parfaits. Or la liberté de pécher ajoute, il est vrai, à la possibilité de certains actes, mais elle n'ajoute rien à la perfection de la conduite ; et de plus, elle suppose une grave imperfection dans le sujet, et par conséquent l'impuissance plus ou moins complète de se porter à certains actes supérieurs et parfaits, ce qui implique une diminution de liberté.

On voit par là que la liberté considérée comme perfection absolue, doit être définie : la faculté de choisir les moyens que comporte une fin juste. On voit aussi que la liberté de Dieu et des saints n'en est pas moins parfaite, bien qu'ils soient impeccables. On voit enfin que

ce n'est point diminuer la vraie liberté dans l'ordre civil et politique que de la régler sagement et de l'empêcher de dégénérer en licence.

912. **La liberté d'indifférence.** — Autre remarque importante. Lorsque nous disons que la liberté consiste dans une indifférence, nous sommes loin de prétendre qu'elle consiste à pouvoir choisir sans motif. La *liberté d'indifférence* ainsi entendue ne mérite même pas le nom de liberté. Car un choix fait absolument sans motif n'est pas un choix proprement dit : c'est une volonté aveugle, une détermination purement spontanée. L'on n'est maître de ses actes qu'en les accomplissant avec quelque intelligence, c'est-à-dire en s'éclairant de motifs. L'indifférence dans laquelle consiste la liberté, c'est donc le pouvoir indéterminé et éclairé tout ensemble de faire ou de s'abstenir, de faire une chose ou l'autre. Or ce pouvoir appartient à l'homme.

913. **La question de l'étendue de la liberté.** — Avant que d'en venir aux preuves, déclarons encore que nous n'avons point la prétention d'établir que l'homme est libre dans tous ses actes réfléchis. Beaucoup d'entre eux échappent à la liberté, ou du moins ne tombent pas, dans le moment présent, sous un choix délibéré. Alors même que l'homme serait le maître de sa vie entière, il ne le serait pas de chacun de ses actes en particulier. Des habitudes bonnes ou mauvaises, des préjugés enracinés ou des vérités parfaitement acquises peuvent rendre nécessaires une foule de déterminations. C'est ainsi que le méchant n'est pas libre à tout instant de résister à sa passion dominante, pas plus que le juste n'est libre de commettre tel crime qui répugne à toutes ses inclinations. Un bon fils n'est pas libre d'attenter aux jours de son père ; l'homme heureux et sage n'est pas libre de se donner la mort ; il est incapable de mille actes de folie, si faciles à un insensé. Mais si l'homme n'a pas la liberté immédiate de tels ou tels actes, il en a d'ordinaire

la liberté plus ou moins éloignée ; sans compter que le champ qui s'ouvre immédiatement à sa liberté ne manque pas d'une certaine étendue. Nous verrons tout à l'heure que le pouvoir immédiat de l'homme n'est pas à dédaigner et que son pouvoir médiat est immense. Ce qu'il nous suffit d'établir présentement c'est le fait même de la liberté, abstraction faite de son étendue. En voici les preuves les plus certaines. Nous critiquerons ensuite les preuves imparfaites.

914. **Preuves du libre arbitre : 1° Sentiment de la liberté.** — Les preuves de la liberté sont tirées de trois sources principales : 1° de la conscience psychologique ; 2° de la conscience morale ; 3° des conséquences absurdes et révoltantes qu'entraînerait la négation du libre arbitre.

1° Et d'abord l'homme a le sentiment de sa liberté. Quelles que soient ici les subtilités des déterministes, chacun de nous sent qu'il dispose de ses actes ou du moins d'un grand nombre d'entre eux, et il agit en conséquence, en dépit peut-être de ses opinions philosophiques. L'illusion est possible, sans doute, sur l'étendue de notre liberté, sur ses causes, ses conditions, mais non pas sur son existence. Tel se flatte d'être libre, qui l'est fort peu en réalité ; et tel se regarde comme livré à la fatalité, qui n'aurait qu'à tenter un effort sérieux pour s'affranchir. Mais enfin chacun a le sentiment de quelque liberté ; il ne saurait douter pratiquement qu'il est libre et il affirme cette conviction dans ses préférences et dans ses choix ; souvent même la versatilité de son caractère et de ses résolutions ne prouve que trop qu'il dispose de lui-même dans une large mesure.

Ce sentiment de la liberté se traduit de mille manières dans le langage. Il y a deux ordres de notions absolument irréductibles : celles de nécessité et de contingence, de déterminisme et d'indifférence ou de liberté. Et, sans affirmer ici que l'idée de contingence et de liberté nous

vienne du sentiment de notre liberté, il est certain que ce sentiment nous en suggère l'idée très nette; or il ne paraît pas possible de s'attribuer indûment ce que l'on connaît si bien.

Enfin ce qui prouve que le sentiment de la liberté n'est pas trompeur, c'est qu'il a inspiré les plus grands changements dont parle l'histoire : les guerres, les révolutions, la chute des empires, la résistance aux conquérants et aux oppresseurs. La vie des nations, aussi bien que celle des individus, prouve que l'homme est jaloux de sa liberté, qu'il se préoccupe de la défendre et de l'accroître et ne recule devant aucun sacrifice pour la revendiquer. Mais il est impossible que l'humanité n'ait poursuivi jusqu'ici qu'une chimère : si elle s'est trompée sur les accessoires, elle n'a pu se tromper sur le fond. La liberté est donc un fait.

915. **Le sentiment du devoir.** — 2° La liberté est attestée plus clairement encore par la conscience morale ou le sentiment du devoir. Kant s'est incliné devant cette preuve ; il l'a regardée comme si forte qu'il a essayé de fonder sur elle toute sa philosophie. Exagération dangereuse ; mais il est vrai qu'il n'y a pas d'évidence qui s'impose mieux que celle du devoir. L'homme se croit obligé à certains actes que lui dicte sa conscience. Honorer son père et sa mère, ne pas rendre le mal pour le bien, etc. : ce sont là des devoirs que les plus sceptiques des hommes n'oseraient jamais révoquer en doute. Alors même qu'ils font litière de toute vérité métaphysique, ils se flattent de n'avoir pas une morale naturelle différente de la nôtre. Or l'existence du devoir implique très clairement celle de la liberté en face de la nécessité.

Cette preuve est trop remarquable pour qu'il soit permis de la diminuer en l'abrégeant outre mesure. L'existence de la liberté est impliquée dans chacun des éléments dont se compose l'ordre moral : la loi, la pénalité, le remords, le mérite, le démérite, etc. Toutes ces notions

sont suspendues au devoir ; car la loi n'est que la détermination des devoirs, la pénalité n'est que le châtiment infligé pour un devoir transgressé, le remords n'est que le regret de cette transgression, le mérite n'est que le bénéfice d'un devoir accompli, etc. S'il n'y a pas de devoir et de liberté, toutes ces notions sont vaines et tous les mots qui les expriment sont vides. La notion de devoir n'a peut-être pas son expression rigoureuse dans toutes les langues (1) ; mais elle existe chez tous les peuples, avec le système de notions morales qu'elle implique. Le devoir et la liberté sont donc des faits. Ou bien il faut se résigner à dire que tous les peuples se sont trompés sur ce qui les touchait de plus près ; que leur morale ne renferme rien de ce qu'ils y ont mis ; que leur conscience était tout artificielle et que les obligations sacrées auxquelles ils se sont sacrifiés si souvent n'étaient que des préjugés.

916. **Conséquences de la négation de la liberté.** — 3° Une troisième preuve est tirée des conséquences de la négation de la liberté. Admise cette négation, il faut dire que les hommes ne diffèrent entre eux que par les qualités naturelles de l'esprit, du tempérament, etc., et que toutes les différences qui tiennent à l'usage de la liberté sont nulles. Le moral ne sera que le physique retourné ou considéré du dedans au lieu d'être considéré du dehors. On réduira de même le droit à la force. Mais ce qu'il y a de meilleur en nous proteste contre ces confusions. La force n'est pas le droit ; et l'homme vaut moins par ses qualités physiques et ses talents que par le bon usage qu'il en fait et sa bonne volonté.

Ajoutons que la négation de la liberté est le principe de toutes les faiblesses, de toutes les lâchetés et de tous

(1) En latin, le mot *officium* ne signifie pas précisément le *devoir*, mais plutôt l'office, la charge, le ministère, la fonction. Le grec δέον lui est préférable.

les désordres. Que deviendra l'homme aux prises avec ses passions et les mille difficultés qui se multiplient sur sa route, s'il se croit voué à la nécessité, ou même s'il doute de sa liberté? Il accusera la nature, au lieu de s'accuser lui-même ; il attendra les succès et le bonheur du milieu où il vit et des autres circonstances, plutôt que de sa propre initiative et de sa bonne volonté. Mais tout homme qui s'appuie sur le dehors plutôt que sur lui-même ou sur la grâce de Dieu, qui fortifie le libre arbitre sans le violenter, est un homme faible ; il sera le jouet de ce qui l'entoure et n'accomplira jamais rien de grand. Tous les hommes de valeur ont cru à la puissance de la volonté et du libre arbitre. Celui-ci est donc une réalité. Car l'erreur ne peut point par elle-même être le principe de tant de biens, pas plus que la vérité ne peut être le principe de tant de maux.

917. **Preuves imparfaites.** — Jusqu'ici nous avons apporté des preuves rigoureuses. En voici de moins parfaites :

1° Voici d'abord l'*argument du pari :* « Si vous niez la liberté, nous dit-on, vous êtes persuadé que mes résolutions sont nécessaires, déterminées d'avance, c'est-à-dire qu'elles ne m'appartiennent pas. Vous pouvez donc parier, avec chance égale en votre faveur, que je prendrai l'une ou l'autre de deux déterminations qui se présentent. Eh bien ! faites-en l'essai : vous perdrez invariablement. Mais ce pari, vous ne le ferez pas, car vous seriez ridicule et votre propre dupe. »

Rép. — On réplique à cet argument que celui qui ferait un tel pari poserait lui-même le principe certain de la détermination qui lui ferait perdre le pari. Cet argument prouve bien que l'homme ne se détermine pas à la façon de l'automate, dépourvu de toute raison, mais non pas qu'il échappe à la fatalité des motifs, au déterminisme intellectuel.

2° Il en est de même de l'argument tiré de l'efficacité

des conseils, des prescriptions, des avertissements, etc. (1). Il est rigoureux contre le déterminisme mécanique et physiologique, mais non contre le déterminisme intellectuel. — Néanmoins, ces arguments impliquent les éléments d'une démonstration sans réplique. Ils rappellent que l'homme est le maître de son conseil, qu'il tourne plus ou moins à son gré les raisons qui le guident et qu'il est ainsi le maître de ses résolutions.

3° Un argument qui tient au précédent, est tiré de la loi et de la pénalité, en cette manière : « Il n'y aurait plus de loi ni de pénalité d'aucune sorte, si la liberté n'existait pas, puisque les lois et les peines n'ont pas d'autre fin que de diriger la liberté de l'homme. »

Rép. Mais il est faux que la loi et les pénalités n'aient pas d'autre fin que de diriger la liberté humaine. Ce qui est incontestable, c'est seulement qu'elles changeraient de caractère, si la liberté n'existait pas. Mais, alors même que l'homme ne serait pas libre, les lois seraient possibles et nécessaires en tant qu'elles sont des moyens d'ordre social et des règles qui s'imposent à l'observation par la crainte du châtiment. La peine deviendrait ainsi le motif principal de l'observation de la loi : elle ne serait pas une simple sanction. L'homme subirait la loi à la manière de l'animal, qui arrive à connaître la volonté particulière de son maître et à la respecter d'autant mieux que les châtiments infligés font de ce respect une sorte d'habitude ou de disposition organique.

918. **L'idée de liberté.** — 4° Un autre argument est tiré de l'idée même de liberté. Est-il bien vrai que la liberté serait démontrée par l'idée même que nous en avons? Est-il vrai que l'idée de liberté nous est suggérée uniquement par l'expérience, en sorte que nous n'au-

(1) S. Thomas emploie cet argument et le suivant : « Homo est liberi arbitrii ; alioquin frustra essent consilia, exhortationes, præcepta, prohibitiones, præmia et pœnæ. » (Iª, q. 83, a. 1.)

rions pas même l'idée de liberté, si nous n'étions libres de fait? Cette opinion a été soutenue.

Rép. Nous ne saurions la partager. L'idée de liberté, on l'a déjà remarqué, est impliquée dans celle de *contingence* ; or celle-ci paraît se dégager naturellement des idées premières d'être et de possibilité. Si l'on soumet à l'analyse l'idée de possibilité, de contingence, l'on s'aperçoit bien vite qu'à l'origine de tous les faits contingents et possibles il y a un acte libre. Tout serait nécessaire en ce monde, s'il n'y avait pas de liberté. Mais il y a ou il peut y avoir des choses possibles qui ne se réaliseront jamais ; il y a donc ou il peut y avoir des causes libres. Il n'est pas nécessaire que l'homme soit lui-même l'une de ces causes pour qu'il les connaisse ou les soupçonne. L'argument tiré de l'idée seule de liberté est donc insuffisant.

Cependant il renferme, comme les précédents, de précieux éléments de démonstration, et l'on s'explique l'exagération commise par M. Fouillée, qui prétend que c'est l'idée de liberté qui nous affranchit. L'idée est un principe de liberté, c'est-à-dire qu'elle permet à l'esprit de s'orienter, de varier ses motifs de conduite, de connaître divers partis et de prendre l'un de préférence aux autres. Mais ce n'est pas l'idée de liberté qui nous affranchit : c'est l'idée elle-même, c'est la raison, c'est l'esprit. C'est pourquoi S. Thomas prononce que l'*homme est libre en tant qu'il raisonne*. Sa nature raisonnable fonde sa liberté et l'explique (1).

919. **Examen de l'argument métaphysique. La flexibilité de la raison et de la volonté.** — Mais faut-il ajouter que la nature raisonnable non seulement fonde le libre arbitre et l'explique, mais encore suffit à le démontrer, parce qu'il l'implique comme une propriété ou une consé-

(1) « Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est » (Iª, q. 83, a. 1). — « Liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis » (Iª 2ᵉ, q. 1, a.1.)

422 PSYCHOLOGIE

CHAPITRE LIV 423

des conseils, des prescriptions, des avertissements, etc. (1). Il est rigoureux contre le déterminisme mécanique et physiologique, mais non contre le déterminisme intellectuel. — Néanmoins, ces arguments impliquent les éléments d'une démonstration sans réplique. Ils rappellent que l'homme est le maître de son conseil, qu'il tourne plus ou moins à son gré les raisons qui le guident et qu'il est ainsi le maître de ses résolutions.

3° Un argument qui tient au précédent, est tiré de la loi et de la pénalité, en cette manière : « Il n'y aurait plus de loi ni de pénalité d'aucune sorte, si la liberté n'existait pas, puisque les lois et les peines n'ont pas d'autre fin que de diriger la liberté de l'homme. »

Rép. Mais il est faux que la loi et les pénalités n'aient pas d'autre fin que de diriger la liberté humaine. Ce qui est incontestable, c'est seulement qu'elles changeraient de caractère, si la liberté n'existait pas. Mais, alors même que l'homme ne serait pas libre, les lois seraient possibles et nécessaires en tant qu'elles sont des moyens d'ordre social et des règles qui s'imposent à l'observation par la crainte du châtiment. La peine deviendrait ainsi le motif principal de l'observation de la loi : elle ne serait pas une simple sanction. L'homme subirait la loi à la manière de l'animal, qui arrive à connaître la volonté particulière de son maître et à la respecter d'autant mieux que les châtiments infligés font de ce respect une sorte d'habitude ou de disposition organique.

918. **L'idée de liberté.** — 4° Un autre argument est tiré de l'idée même de liberté. Est-il bien vrai que la liberté serait démontrée par l'idée même que nous en avons? Est-il vrai que l'idée de liberté nous est suggérée uniquement par l'expérience, en sorte que nous n'au-

(1) S. Thomas emploie cet argument et le suivant : « Homo est liberi arbitrii ; alioquin frustra essent consilia, exhortationes, præcepta, prohibitiones, præmia et pœnæ. » (Ia, q. 83, a. 1.)

rions pas même l'idée de liberté, si nous n'étions libres de fait? Cette opinion a été soutenue.

Rép. Nous ne saurions la partager. L'idée de liberté, on l'a déjà remarqué, est impliquée dans celle de *contingence* ; or celle-ci paraît se dégager naturellement des idées premières d'être et de possibilité. Si l'on soumet à l'analyse l'idée de possibilité, de contingence, l'on s'aperçoit bien vite qu'à l'origine de tous les faits contingents et possibles il y a un acte libre. Tout serait nécessaire en ce monde, s'il n'y avait pas de liberté. Mais il y a ou il peut y avoir des choses possibles qui ne se réaliseront jamais ; il y a donc ou il peut y avoir des causes libres. Il n'est pas nécessaire que l'homme soit lui-même l'une de ces causes pour qu'il les connaisse ou les soupçonne. L'argument tiré de l'idée seule de liberté est donc insuffisant.

Cependant il renferme, comme les précédents, de précieux éléments de démonstration, et l'on s'explique l'exagération commise par M. Fouillée, qui prétend que c'est l'idée de liberté qui nous affranchit. L'idée est un principe de liberté, c'est-à-dire qu'elle permet à l'esprit de s'orienter, de varier ses motifs de conduite, de connaître divers partis et de prendre l'un de préférence aux autres. Mais ce n'est pas l'idée de liberté qui nous affranchit : c'est l'idée elle-même, c'est la raison, c'est l'esprit. C'est pourquoi S. Thomas prononce que l'*homme est libre en tant qu'il raisonne.* Sa nature raisonnable fonde sa liberté et l'explique (1).

919. **Examen de l'argument métaphysique. La flexibilité de la raison et de la volonté.** — Mais faut-il ajouter que la nature raisonnable non seulement fonde le libre arbitre et l'explique, mais encore suffit à le démontrer, parce qu'il l'implique comme une propriété ou une consé-

(1) « Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est » (Ia, q. 83, a. 1). — « Liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis » (Ia 2ae, q. 1, a.1.)

quence essentielle? Le libre arbitre est-il non seulement un *fait* attesté par la *conscience* (*psychologique et morale*), mais encore un *droit*, une prérogative inamissible de la nature intelligente? Bref, que faut-il penser de la preuve du libre arbitre dite *preuve métaphysique*?

Plusieurs la font valoir comme la preuve fondamentale du libre arbitre et se couvrent de l'autorité de S. Thomas. Mais on peut croire ici que le saint Docteur s'est mieux appliqué à montrer la possibilité du libre arbitre et la manière dont il s'exerce, qu'à démontrer le fait même de son existence ; sa démonstration se mêle à une explication exacte et profonde. Mais cette démonstration, selon nous, n'est valable qu'autant qu'on ne la sépare pas du témoignage de la conscience. Au reste, voici textuellement l'argument proposé :

« La volonté n'est pas nécessitée à vouloir tout ce qu'elle veut. En effet, il faut se le rappeler, comme l'entendement adhère naturellement et de toute nécessité aux premiers principes, ainsi fait la volonté pour la fin dernière. Or il est certaines choses intelligibles qui n'ont pas une connexion nécessaire avec les premiers principes : telles sont les propositions contingentes, que l'on peut repousser sans repousser pour cela les premiers principes ; et à de telles propositions l'entendement ne donne pas de toute nécessité son assentiment. D'autres propositions sont nécessaires ; elles ont une connexion nécessaire avec les premiers principes : telles sont les conclusions démontrables que l'on ne peut pas repousser sans repousser les premiers principes ; et à ces propositions l'entendement donne de toute nécessité son assentiment, dès qu'il connaît, par la déduction de la démonstration, la connexion nécessaire des conclusions avec les principes. Mais il ne donne pas nécessairement son assentiment avant de connaître, par la démonstration, la nécessité de cette connexion. Semblable est le rôle de la volonté. Il est certains biens particuliers qui n'ont pas une connexion nécessaire avec la béatitude, parce que sans eux quelqu'un peut être

heureux ; et à ces biens là volonté ne donne pas nécessairement son adhésion. Il est d'autres biens qui ont une connexion nécessaire avec la béatitude : par eux l'homme adhère à Dieu, en qui seul est la vraie béatitude. Et cependant, avant que la certitude de la vision divine rende évidente la nécessité de cette connexion, la volonté n'adhère pas de toute nécessité à Dieu, ni à ce qui est de Dieu. Mais la volonté de celui qui voit Dieu par l'essence divine, adhère nécessairement à Dieu, comme maintenant nous voulons nécessairement être heureux. Il est donc manifeste que la volonté ne veut pas par nécessité tout ce qu'elle veut (1). »

Comme on le voit, cet argument est tiré de la flexibilité de la raison et de la volonté. Ni la raison n'adhère invinciblement à toutes les conclusions, ni la volonté n'adhère invinciblement à tous les biens particuliers. Donc l'homme est libre.

Critique. — Mais on peut se demander si ces considérations qui expliquent si bien l'exercice et l'étendue de la liberté, suffisent à l'établir. On nous dit que ni l'objet de la raison, ni l'objet de la volonté ne s'imposent toujours à ces deux facultés ; mais il reste à savoir si ces deux facultés ne se déterminent pas l'une l'autre : si, par exemple, un premier acte de raison, qui échappe en tant que premier à toute prise du libre arbitre, ne détermine pas infailliblement une première volonté, qui, à son tour, détermine de même un second acte de raison, et ainsi de suite. Tout acte humain dépend de quelque motif et se mesure sur lui ; mais ce motif lui-même l'homme en est-il le maître? Il est permis de penser que le seul témoignage de la conscience peut en décider et que de tous les arguments métaphysiques on ne conclura jamais que la possibilité, mais non pas l'existence du libre arbitre humain. Car enfin, il ne répugne pas qu'une nature intelligente soit déter-

(1) Cf. S. Th. I^a, q. 82, a. 2. — Voir aussi I^a, 2^ae, q. 13, a. 6. — GARDAIR, *Corps et âme*, p. 308. Nous acceptons sa traduction.

minée dans tous ses actes. Il est clair qu'elle est nécessitée dans beaucoup, sans que son intelligence en soit pour cela amoindrie, loin de là : pourquoi donc ne le serait-elle pas dans tous, sans cesser pour cela d'être intelligente? Mais alors que devient l'argument métaphysique? En d'autres termes, nous admettons bien que l'homme est évidemment libre puisqu'il se sent le maître de ses raisons et de ses volontés particulières. Mais nous croyons que la force de cette preuve vient de ce que l'homme *se sent* le maître de ces raisons et de ces volontés, et non pas de leur caractère particulier. Car il y a maintes volontés et maints raisonnements qui deviennent nécessaires et cessent d'être libres, sans changer pour cela de caractère. Et il serait inutile d'insister en disant que l'homme est libre sur les conclusions dont il ne voit pas la nécessité ou dont il n'a pas d'une autre manière l'évidence, comme aussi sur les biens particuliers dont il ne voit pas la connexion essentielle avec le bonheur ou le bien absolu. Car il s'agit précisément de savoir si l'homme est libre de voir que telle conclusion découle des premiers principes ou s'impose d'une autre manière ; il s'agit précisément de savoir s'il est libre de voir que tel bien particulier est en connexion ou sans connexion essentielle avec le bonheur (1).

(1) On peut proposer la preuve métaphysique de cette manière, peut-être plus claire et plus concise : Le bien universel seul ou le bonheur nécessite la volonté, parce qu'il est son objet adéquat ; tous les biens particuliers, au contraire, à cause de leur imperfection, laissent la volonté indifférente et par conséquent libre. — Mais on répond que la volonté est nécessitée non seulement par le bien universel, mais encore par tous les biens particuliers regardés comme liés absolument avec lui. En outre, la volonté veut nécessairement atteindre le bien universel et final par la voie qui lui paraît la meilleure. Autrement elle agirait sans raison suffisante, partant sans cause, sans motif. C'est là cette loi du moindre effort ou de la ligne droite, sur laquelle serait fondée, au dire de quelques-uns, toute l'économie politique. L'homme est donc nécessité à vouloir le bien universel ou le bonheur et les moyens qui lui paraîtront pratiquement les meilleurs pour l'obtenir. Mais l'homme

Quoi qu'il en soit, si cet argument est imparfait quand on le sépare du témoignage de la conscience ; s'il démontre par lui-même la possibilité plutôt que le fait du libre arbitre, il reprend, avec ce témoignage, toute sa force. On peut même ajouter que ce témoignage, à son tour, n'a tant de valeur que parce qu'il s'accompagne de ces explications psychologiques et métaphysiques sur la flexibilté de la raison et de la volonté en face de leurs objets particuliers.

920. **Objections.** — Les objections que l'on peut élever contre le libre arbitre viennent de plusieurs sources, notamment du *fatalisme* et du *déterminisme* (1). On peut distinguer le fatalisme mythologique, métaphysique et théologique ; on peut distinguer aussi trois sortes de déterminisme : mécanique, physiologique et intellectuel. Nous ferons précéder ces objections de celles qui sont tirées de la *méconnaissance* du fait expérimental de la liberté.

jugera-t-il librement ou non que tel moyen est le meilleur? La métaphysique laissée à elle seule, ne peut nous l'apprendre. Seule, la conscience, en définitive, nous montre que nous donnons plus ou moins à nos motifs d'agir leur prépondérance ; seule elle constate le *fait* de notre liberté. — M. Xavier Moisant a professé naguère cette opinion dans les termes suivants : « Je crois qu'il faut regretter que l'expérience directe et concrète de la liberté ne soit pas analysée ; car, outre qu'elle me semble ressortir au tribunal de l'observation interne, elle seule, ainsi immédiatement appréhendée, peut nous attester que nous sommes libres. Le raisonnement fondé sur ce que nous connaissons le bien universel, et, par conséquent, sommes en partie indépendants des attraits des biens finis prouve que nous devons être libres. L'appel au témoignage des hommes qui châtient, louent et récompensent leurs semblables, est un gage que les hommes se jugent libres. Le remords ou la satisfaction de l'âme garantissent enfin que nous pensons avoir agi librement. Seul, s'il est assez pénétrant, le regard direct de l'introspection saisit la liberté sur le fait et en acte. » (*Etudes*, 20 déc. 1908, p. 799.)

(1) On prend quelquefois ces deux mots l'un pour l'autre. Ils se distinguent cependant assez bien. Le fatalisme désigne une nécessité extérieure ; le déterminisme, au contraire, une nécessité intérieure.

921. **La liberté est-elle expérimentée?** — 1° Donc, on nie d'abord que nous ayons conscience de notre liberté. D'après Spinosa et Bayle, l'homme se croit libre parce qu'il ne connaît pas les causes de ses déterminations ; il regarde comme possible ce qui en réalité est nécessaire, quoique inconnu dans ses causes. Si la pierre qu'entraîne le torrent pouvait se connaître elle-même, elle se croirait libre de la même manière, comme aussi la feuille agitée par le vent, et la girouette, qui tourne au moindre souffle. Plusieurs fortifient cette objection en ajoutant qu'il n'est pas possible que l'homme ait conscience de sa liberté ; car il n'a conscience que de ses actes ; or la liberté est une faculté, une possibilité. On a même essayé de confirmer cette conclusion en s'appuyant sur certaines expériences de l'hypnotisme. Des sujets obéiraient fatalement à certaines suggestions, tout en se croyant libres.

Rép. — Si plusieurs causes de nos déterminations nous échappent, du moins nous connaissons bien souvent les causes principales et décisives : l'homme a conscience non seulement de ses déterminations, mais encore des motifs dont il s'inspire ou auxquels il cède ; il se sent cause et cause libre. Sans doute il est des cas où l'homme expérimente sa causalité, sans expérimenter sa liberté ; mais il en est d'autres où il expérimente l'une et l'autre, et nous ne parlons que de ces derniers. Quant aux exemples apportés, ils ne prouvent rien. Si la pierre, la feuille, la girouette avaient l'intelligence, elles auraient conscience non de leur liberté, mais de leur dépendance absolue.

Ensuite il est faux que l'homme ne puisse avoir conscience de sa liberté, parce qu'elle est une faculté : l'acte libre n'est pas donné en dehors de la faculté ; il est donné en elle et par elle ; donc, en expérimentant l'acte, ou la liberté agissante, on expérimente par là même aussi la liberté.

Quant aux expériences de l'hypnotisme, elles déposeraient plutôt en notre faveur ; car l'hypnotisé se sent obsédé ou même contraint par la suggestion ; mais on ne

voit pas qu'il se croie libre ou bien il confond alors la liberté avec la spontanéité. D'ailleurs, en supposant qu'il se crût libre, alors qu'il ne l'est pas, cela ne prouverait rien encore ; car il est destitué des moyens de contrôler cette persuasion ; son état est celui du rêveur, qui croit à la réalité de ses songes : cette persuasion ne prouve rien, car elle échappe à la critique. Mais il en va autrement de la persuasion de l'homme éveillé, qui croit par exemple, après comme avant réflexion, à l'existence des corps et à celle de sa liberté.

922. **Le destin et la liberté.** — 2° L'objection soulevée par le fatalisme mythologique consiste à dire que l'homme est soumis à un destin inévitable. Plusieurs légendes de l'ancienne Grèce, notamment celle d'Œdipe, supposent ce destin ; la résignation du musulman, qui se console d'un malheur et même d'une faute en disant : « C'était écrit », est inspirée par la même erreur.

Rép. — Mais d'abord il est faux que les hommes soient le jouet de la fatalité, c'est-à-dire d'une Providence qui déciderait à elle seule, sans leur participation, de tout leur avenir, de leur bonheur et de leur malheur temporel. Ensuite la doctrine de la fatalité n'est pas opposée directement à celle du libre arbitre : la fatalité, en effet, est tout extérieure ; en supposant qu'elle prive le libre arbitre de ses justes effets, elle ne le supprime pas lui-même. Quand bien même Œdipe serait la victime du sort, il pourrait encore en triompher au dedans de lui-même par sa volonté et ses vertus.

923. **Le principe de causalité.** — 3° Le fatalisme métaphysique consiste à dire que *rien ne se fait sans cause*, que rien n'arrive à l'existence que dans la mesure où il préexiste dans sa cause, non seulement universelle, générale, mais encore particulière et déterminée : d'où il suit que le déterminisme triomphe sur tous les points.

Rép. — Mais on ne saurait accepter cette interprétation du principe : *Rien ne se fait sans cause.* Toute cause

est particulière, déterminée, c'est-à-dire qu'il n'y a que les causes concrètes qui agissent et que toute cause a une existence déterminée ; mais il n'est pas prouvé que toute cause soit déterminée dans sa causalité même, c'est-à-dire déterminée à tel effet plutôt qu'à tel autre. Sous ce rapport rien n'empêche qu'une cause intelligente soit universelle, c'est-à-dire ait une vertu inépuisable, qui puisse montrer son efficacité par divers effets d'ailleurs très opposés entre eux. Telle est la volonté de Dieu relativement aux êtres créés. Telle est la volonté de l'homme par rapport aux biens particuliers, dont aucun ne comble ses aspirations et par conséquent ne les fixe nécessairement par lui-même.

924. **La prescience divine.** — 4° Le fatalisme théologique se fonde sur la prescience divine pour laquelle l'avenir n'a rien de caché. Les déterminations libres sont prévues de toute éternité ; mais n'est-ce pas dire qu'elles sont nécessaires? Cette objection est encore fortifiée, si l'on adopte la théorie de la *prédétermination physique*, que défendent plusieurs théologiens.

Rép. — La prescience de Dieu ne change pas la nature des choses. L'éternité pénètre le temps et l'enveloppe, pour ainsi dire, sans le dénaturer ; or la prescience de Dieu est éternelle en elle-même et non temporelle. Il en est de même du concours divin. Pour résoudre cette objection, qui préoccupe les théologiens non moins que les philosophes, il faut se souvenir que Dieu n'a pas l'être, la science et l'opération à la manière de l'homme, mais d'une manière supérieure. C'est tomber dans l'anthropomorphisme (1) que de nier la compatibilité de la prescience ou de la causalité divine avec la liberté humaine. Quant à la prédétermination physique, nous n'avons pas à la

(1) L'anthropormorphisme proprement dit est l'erreur de ceux qui attribuent à Dieu une figure humaine ; mais il y a un anthropormorphisme plus subtil et non moins dangereux qui assimile l'Esprit divin au nôtre et le soumet aux mêmes lois.

défendre ; en tout cas, elle n'implique pas, de la part de Dieu, une antériorité temporelle qui serait incompatible et avec la liberté humaine et avec la nature divine. Le concours divin est plutôt simultané qu'antérieur, de même que la prescience est plutôt une science infinie qu'une prévision ; il coexiste éternellement à tous nos actes plutôt qu'il ne préexiste ; il ne se distingue pas précisément en antérieur et simultané mais il est en soi indivisible (1).

925. **Le déterminisme mécanique.** — 5° Le déterminisme mécanique n'est qu'une application du fatalisme métaphysique. L'univers matériel s'explique par le mouvement ; or tout mouvement est lié aux précédents et aux suivants, et il forme avec eux une chaîne infrangible. On peut donc considérer le monde comme un immense mécanisme où chaque rouage accomplit sa révolution d'une manière nécessaire. En supposant même que l'âme soit distincte du corps, et ses pensées distinctes du mouvement organique, il est certain que ces pensées sont liées à la sensation et par conséquent à ce mouvement. Donc, directement ou indirectement, toutes les pensées, toutes les résolutions, comme tous les mouvements, sont rigoureusement déterminées par le corps ou avec le corps, et manquent par conséquent de liberté.

Rép. — Admettons que le mouvement mécanique soit toujours déterminé de sa nature et tende à un certain effet : il reste qu'il puisse être dirigé par une cause supérieure. Et c'est ce qui arrive. Cette direction est possible ; elle ne répugne pas davantage que la direction d'un mouvement mécanique par un autre : par ex., la direction d'un mouvement de projection d'une planète par une force d'attraction. Si une force mécanique en dirige une autre sans l'augmenter ni la diminuer, pourquoi une force vi-

(1) Cf. Cardinal Pecci, *La Prédétermination physique et la science moyenne*, trad. de l'abbé Deshayes.

tale, sensible et surtout spirituelle, ne dirigerait-elle pas de la même manière une force inférieure? Les forces physiques et chimiques règlent donc les mouvements des astres, ceux du globe, de l'océan et de l'atmosphère; mais ces forces colossales se joignent et se soumettent à d'autres dans les êtres vivants. Dans la plante, elles sont dirigées par une force vitale, qui explique le développement de la plante et sa reproduction ; dans l'animal, les forces physiques et chimiques et la force vitale elle-même sont dirigées par une force supérieure encore, la sensibilité. Jusqu'ici toutes ces forces sont déterminées à tel effet qu'elles produisent nécessairement. Mais, dans l'homme, les forces physiques et chimiques, la force vitale et la sensibilité elle-même sont soumises à la volonté raisonnable, qui peut en disposer à son gré dans une certaine mesure. En supposant même que l'âme raisonnable n'ajoute et ne retranche rien aux forces inférieures qu'elle rencontre dans le corps, il lui reste de les diriger par une force purement spirituelle. Cette direction n'est pas d'ailleurs plus difficile à expliquer que le commerce, en général, de l'âme avec le corps.

926. **Le déterminisme physiologique**. — 6° Le déterminisme physiologique, celui des sensualistes, consiste à soutenir que les passions, les inclinations héréditaires, les aptitudes naturelles, le tempérament décident de la vie morale de l'homme.

Rép. — Mais cette conclusion dépasse de beaucoup les prémisses. Si l'hérédité et le tempérament expliquent le *naturel* de l'homme, ils ne suffisent point à expliquer ses actes consentis, ses vices ou ses vertus (1). Le caractère se fonde sur le tempérament et les dispositions naturelles ; mais il est formé en dernier lieu par la volonté.

927. **Le déterminisme intellectuel**. — 7° Enfin, le dé-

(1) Cf. *l'Hérédité psychologique et la Liberté morale* (*Controv. et Contemporain*, janvier 1887.)

terminisme intellectuel soutenu par Leibniz, consiste à dire que les raisons qui décident de la conduite de l'homme sont enchaînées rigoureusement ; chaque homme se conduit comme il raisonne, et il raisonne selon la nature de son esprit (v. n. 782).

Rép. — Il est vrai que l'homme choisit comme il raisonne, mais il est vrai aussi qu'il raisonne à peu près comme il veut. En définitive, sur beaucoup de points l'homme trouve la mesure de sa conduite en lui-même. C'est ce qu'il reste à expliquer.

928. **Rapports de la liberté avec l'intelligence, etc.** — Déterminons d'abord les rapports de la liberté avec l'intelligence et la raison. D'après ce qui a été dit, la liberté n'existe pas sans leur concours ; car l'homme n'agit librement, il n'est maître de ses actes qu'autant qu'il est éclairé; une volonté aveugle ne peut être libre. C'est pourquoi nous avons rejeté la *liberté* dite *d'indifférence :* toute détermination libre a des motifs, c'est-à-dire qu'elle est accompagnée de quelque intelligence. D'autre part l'intelligence, en tant qu'elle est opposée à la raison et qu'elle est la vue des premiers principes, n'admet pas la liberté; car elle ne peut rester indifférente en présence de son objet adéquat, pleinement évident, pas plus que la volonté ne peut rester indifférente en présence du bien en général. On n'est pas libre de renoncer à celui-ci, pas plus qu'on n'est libre de douter des premiers principes. Le bien en général et par conséquent le bonheur nécessite donc la volonté.

Il en est de même des biens qui sont présentés à l'esprit comme nécessaires au bonheur. Celui qui veut nécessairement la fin veut nécessairement les moyens qu'il croit indispensables. S'il se détache de ceux-ci, ce n'est qu'autant qu'il ne les regarde plus comme indispensables, au moins en ce qui le concerne et pour le cas présent.

929. **Le dernier jugement pratique**. — Ici se présente une question épineuse : L'homme est-il libre de ne pas

suivre le dernier jugement pratique? — L'homme n'est pas libre dans ce cas, disent les uns ; mais ce dernier jugement pratique est lui-même volontaire et libre. — L'homme est libre, même dans ce cas, disent les autres, parce que la volonté suit la raison sans en être l'esclave.— Ce qui est certain, c'est que le consentement final est un acte complexe dans ses causes, auquel prennent part et l'intelligence et la volonté. Ce dernier acte est, suivant l'aspect sous lequel on le considère, une *manière de voir* et un *consentement*. Comme consentement, il relève surtout de la volonté ; comme manière de voir, il relève plutôt de l'intelligence. Mais cette manière de voir définitive, ce jugement dernier, implique déjà le consentement de la volonté, et ce consentement implique à son tour le jugement de l'esprit (1). En somme, l'objet n'agit pas sur l'intelligence et la volonté réunies de la même manière que sur l'intelligence seule ; la réaction qu'il provoque, c'est-à-dire *le choix, est de l'homme tout entier, il est libre.*

Ici nous touchons au nœud des difficultés les plus graves qu'on soulève contre la liberté et qui nous sont adressées par les partisans du déterminisme intellectuel. Si l'acte libre se composait de deux actes distincts et séparables, l'un d'intelligence et l'autre de volonté, on ne voit pas dans lequel des deux la liberté pourrait se réfugier. Car l'acte d'intelligence n'est pas libre, s'il est seul. D'autre part, comment la volonté pourrait-elle par elle seule conférer la liberté, puisqu'elle suit l'intelligence et qu'elle ne peut se mettre en désaccord avec elle qu'en obtenant de quelque manière sa complicité? *L'acte libre procède donc de l'intelligence et de la volonté qui se réunissent pour l'accomplir d'une manière indivisible.*

(1) C'est la pensée de S. Thomas et d'Aristote, qui regardent la détermination tantôt comme étant formellement de la raison et matériellement de la volonté, et tantôt comme étant formellement de celle-ci et matériellement de la première. (Cf. S. Th. I^a, 2^ae, q. 13, a. 1.— Voir aussi I^a, q. 83, a. 3.)

Mais on comprend, après cela, comment la volonté peut imposer son joug à l'esprit après avoir dû le subir elle-même. Contrainte par l'esprit sur certains points évidents et vis-à-vis du bien en général et du bonheur, objets parfaits et adéquats, qui ne renferment aucune cause de répulsion, elle reprend sa liberté sur les biens particuliers; elle est d'autant plus libre que l'esprit raisonne davantage et se porte à plus de conclusions distinctes. Or celles-ci sont infinies, pour ainsi dire ; la liberté humaine, à certains égards, est donc sans limite.

930. **La liberté et les inclinations, etc.** — Il nous suffira, après ces considérations, d'indiquer les rapports de la liberté avec les autres facultés et avec le milieu social où elle s'exerce. Parmi les forces naturelles ou acquises avec lesquelles la liberté doit compter, nous remarquerons les inclinations, les passions, les habitudes. Il est incontestable qu'elles limitent plus ou moins le champ de la liberté : nul ne peut lutter longtemps contre toutes ses inclinations, toutes ses passions et toutes ses habitudes réunies. Mais, si l'on considère que la plupart des habitudes, ou du moins les principales et les plus exigeantes, sont volontaires, acquises et modifiables par l'exercice ; si l'on considère qu'il est possible, sinon d'extirper ses passions, du moins de les opposer les unes aux autres et de les diriger, on verra bien vite que la volonté peut ranger à son service la plupart de ces forces inférieures qui paraissaient devoir secouer le joug et la tyranniser.

931. **La liberté et le milieu social.** — Il en est de même du milieu social, de la famille, du pays, des circonstances et du temps où l'on vit. Toutes ces conditions paraissent comprimer l'essor de la liberté ; mais on verra bien vite que l'homme de caractère et de volonté a d'ordinaire d'autant plus de pouvoir et de liberté qu'il paraît mieux enchaîné. Ses devoirs de famille, de profession et de société, la nécessité des temps et des circonstances, avec les-

quels il doit compter, sont moins des entraves que des moyens d'action dont profitent son énergie et sa raison, peut-être son génie. C'est ce qui explique l'action puissante exercée quelquefois par un seul homme, si faible en lui-même, sur tout un peuple et même sur les destinées de l'humanité (1).

(1) Cf. *Théorie du libre arbitre.* — De nombeux ouvrages, plus ou moins récents, ont été publiés sur le libre arbitre : PIAT, *La liberté*, 2 vol. — FONSEGRIVE, *Essai sur le libre arbitre.* — COUAILHAC, *La liberté et la conservation de l'énergie.* — V. aussi GARDAIR, *Corps et âme.* — NOEL, *La conscience du libre arbitre.* — *La pathologie de la volonté* (*aboulie, psychonévroses*) ou plutôt des organes et autres conditions de son exercice, a été étudiée par les psycho-physiologistes : RIBOT, *Maladies de la volonté ;* docteur DUBOIS, de Berne, *Les psychonévroses et leur traitement moral.* Ce traitement moral rentre dans la *psychothérapie*, qui emprunte ses remèdes de divers côtés, à la suggestion, à l'hygiène, etc.

CHAPITRE LV

DE LA CONNAISSANCE INTELLECTUELLE : L'IDÉE, SON ORIGINE, SON OBJECTIVITÉ.

---

932. **Problème de la connaissance intellectuelle.** — Dans les chapitres précédents, nous avons traité de la *nature* de l'homme et de ses facultés. Il nous reste maintenant à étudier directement les *actes* principaux qui le distinguent et le spécifient, c'est-à-dire la connaissance intellectuelle ou la pensée proprement dite. La première question qui se pose est celle de l'origine des idées et de leur objectivité. Il n'en est pas de plus importante, de mieux liée à toutes les autres questions philosophiques.

THÈSE. — *Pour expliquer la connaissance intellectuelle, il faut admettre des idées ou espèces intelligibles* (impresses et expresses). — *L'idée a pour principe tout à la fois le sens et l'esprit : le sens, qui fournit la matière ; l'esprit, qui fournit la forme, par sa vertu d'abstraire et de concevoir. — En établissant cette vérité capitale, les scolastiques excluent toutes les hypothèses contraires, sensualistes et idéalistes, sur l'origine de la connaissance ; — ils établissent également l'objectivité des idées, qui ne sont pas précisément ce que l'esprit comprend, mais plutôt ce par quoi il comprend, qui sont moins l'objet que le moyen de la connaissance.*

933. **Rôle de l'idée dans la connaissance : elle unit l'objet au sujet.** — Pour expliquer la connaissance intellec-

tuelle, il faut d'abord admettre des idées ou espèces intelligibles.

Il est évident, en effet, qu'on ne peut expliquer la connaissance que par l'union de l'objet connu avec l'esprit qui le connaît ; la connaissance n'est donnée qu'autant que *le connu est dans le connaissant.* Or cette union de l'objet avec l'esprit, cette introduction, pour ainsi dire, de l'objet dans l'esprit, ne peut avoir lieu que par une assimilation, une similitude, un acte commun de l'objet et de l'esprit, selon cet axiome : *Intelligibile in actu est intellectus in actu.* Car, si l'on suppose une autre union, on confond l'objet avec le sujet, l'esprit avec l'objet de sa connaissance ; l'esprit absorbe tout ; en connaissant toutes choses, il ne connaît que lui-même ; en considérant l'univers, il n'est occupé que de sa propre pensée : de là un idéalisme, un subjectivisme qui mène facilement au panthéisme. Or la similitude qui unit l'objet et l'esprit sans les confondre, c'est précisément l'*espèce intelligible* ou l'*idée.*

934. **L'idée détermine l'esprit à connaître.** — Sans elle, il n'est pas possible d'expliquer comment l'esprit entre en activité; car il est indéterminé de sa nature entre comprendre et ne pas comprendre, entre connaître une chose et en connaître une autre (v. n. 867, l'intellect patient). Il faut donc que quelque principe le détermine à l'action, lui révèle tel ou tel objet de préférence aux autres, l'affecte de telle ou telle manière.

935. **L'espèce intelligible répond à l'espèce sensible.** — On voit que la nécessité de l'idée pour la connaissance intellectuelle se démontre comme celle de l'espèce sensible pour la connaissance inférieure (v. chap. XLVIII). Les espèces sensibles sont nécessaires, nous l'avons vu, pour expliquer la sensation, dont elles sont le principe immédiat. Le sens est indéterminé de sa nature : c'est l'objet sensible qui agit sur lui et le détermine, qui le marque, pour ainsi dire, de son empreinte. Alors le sens, qui est

essentiellement vital et actif, réagit sous cette impression, il se conforme à l'objet dans la mesure où l'objet le premier l'a conformé à lui : de là l'expression de l'objet par le sens, et partant la connaissance sensible. Or un fait semblable s'accomplit dans un ordre supérieur, pour la connaissance intellectuelle. L'objet propre de l'esprit, l'universel, qui est déjà l'idée, mais inconsciente pour ainsi dire, agit sur l'esprit, il l'informe, il le marque comme d'une *empreinte :* c'est l'*espèce impresse.* L'esprit, à son son tour, ne peut rester passif sous cette action, il est vivant, et d'ailleurs la connaissance est essentiellement un acte, elle ne peut s'accomplir que par un acte. L'esprit réagit donc sous cette action reçue, il la fait sienne, il s'assimile son objet en l'exprimant (*espèce expresse*), il conçoit formellement, il se parle à lui-même.

936. **La parole de l'esprit.** — Cette parole de l'esprit (*verbum mentis*) n'est pas la parole imaginée. Celle-ci accompagne d'ordinaire la pensée, mais elle n'est pas dans l'esprit, elle est dans l'imagination ; le *verbum mentis* est la conception même de l'esprit, l'idée conçue, l'idée qui s'exprime, l'idée en acte. La nécessité où nous sommes d'appuyer toujours notre pensée sur quelque élément sensible rend difficile cette distinction, mais elle s'impose ; la parole pure de l'esprit n'a rien de matériel, elle est l'expression vivante et spirituelle de l'objet par l'esprit.

937. **Comment l'idée procède des sens et de l'esprit. Idéalisme et sensualisme.** — L'idée, avons-nous dit, a pour principe tout à la fois le sens et l'esprit : le sens, qui fournit la matière ; l'esprit, qui fournit la forme par sa vertu d'abstraire (*intellect agent*) et de concevoir (*intellect patient*). Il faut insister sur cette importante vérité.

Parmi ceux qui ont erré sur l'origine des connaissances et la nature de l'idée, les uns n'ont vu que sa matière (les sensualistes), les autres n'ont vu que sa forme (les idéalistes). Mais l'idée n'est ni sa matière seule, ni sa forme seule ; elle résulte de l'une et de l'autre ; elle est essentielle-

ment une expression de l'objet, une similitude inintelligible sans l'objet, et en même temps une forme de l'esprit, un concept de l'esprit.

Kant n'a guère vu dans l'idée qu'une forme de l'esprit, il l'a séparée outre mesure de sa matière ou de son objet ; l'idée serait donc purement subjective ; elle s'imposerait à la matière, aux choses fournies par les sens et l'expérience, à la manière d'un cadre que l'on applique sur une toile. L'idée, avec ses catégories, les genres, les espèces et autres divisions logiques, encadrerait les objets de nos expériences et les présenterait sous forme déterminée et intelligible. — Mais c'est là une erreur, ou du moins une demi-vérité. Sans doute, la forme de l'idée est subjective : c'est l'universalité ou mieux l'abstraction, et celle-ci n'est pas donnée hors de l'esprit; mais la forme de l'idée ne se conçoit pas sans matière, sans un objet. L'idée est essentiellement expressive et par conséquent objective, au moins indirectement.

D'autre part, disions-nous, les sensualistes n'ont vu dans l'idée que sa matière, c'est-à-dire les représentations concrètes et particulières des choses, les sensations, les imaginations, les perceptions sensibles. — Mais l'idée intellectuelle ou proprement dite est une expression plus haute : elle règle les choses sensibles et expérimentées ; elle les encadre, mais s'en distingue fort bien, comme l'universel se distingue du particulier. S'il est vrai que l'intelligence diffère essentiellement du sens, l'idée diffère essentiellement de la sensation, et partant de l'objet fourni par les sens, de sa matière.

938. **L'idée est à l'image de l'homme.** — Donc, en réunissant les deux vérités imparfaites professées par les idéalistes, d'une part, et les sensualistes, de l'autre, nous dirons que l'idée est faite à l'image de l'homme ; elle a, pour ainsi dire, comme lui une âme et un corps, une forme et une matière, et il est impossible de la diviser réellement en ces deux facteurs sans la détruire. Sa matière, c'est

l'objet offert par l'expérience ; sa forme, c'est l'universalité même, ce caractère abstrait qui fait de l'idée un concept de l'esprit, quelque chose de subjectif en même temps qu'une expression des choses.

On voit dès lors quels sont ses deux principes immédiats : le principe passif, matériel, c'est l'objet senti, c'est le sens par conséquent ; le principe actif, formel, c'est l'intelligence, c'est l'esprit, qui abstrait (*intellect agent*) et conçoit (*intellect patient*). Ces deux principes sont comme les parents de l'idée, ils l'engendrent pour ainsi dire. Ce que nous avons dit de la génération de la sensation par l'objet et le sujet se réalise ici d'une manière supérieure. Nous avons vu comment l'objet senti et le sujet sentant produisent la sensation et s'unissent dans un même effet. Ajoutons maintenant que l'objet pensé et le sujet pensant produisent l'idée et s'unissent dans cette production. L'idée est donc une ; mais elle a deux principes : 1° la sensation, et à travers la sensation l'objet senti ; 2° l'esprit. Et voilà comment, et dans quel sens seulement, il faut entendre, avec toute l'école, que les *idées viennent des sens :* « Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu. » La matière de l'idée vient des sens, mais la forme vient de l'esprit (1).

939. **Critique des systèmes sensualistes de l'origine des idées.** — Comparons maintenant cette doctrine avec les doctrines rivales, pour montrer sa valeur et leur impuissance.

Inutile de réfuter de nouveau le matérialisme le plus grossier, celui des anciens naturalistes et de certains modernes. Démocrite, Epicure et autres atomistes auraient expliqué l'origine des connaissances par des idées-images

(1) C'est à peu près la même interprétation que Leibniz donnait à l'axiome scolastique, dénaturé par Locke, et qu'il complétait de cette manière : « Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu, *nisi ipse intellectus.* » — Cf. S. Th. I^a, q. 84, a. 6.

provenant des objets et imprimées dans les organes. Cette théorie grossière confond non seulement l'idée pure, abstraite, avec la sensation, mais encore l'une et l'autre avec l'impression organique (v. le chap. XLVIII).

940. **Locke.** — Un sensualisme plus dangereux est celui de Locke. Il enseigne d'abord avec Aristote que toutes les idées viennent des sens ; mais il n'assigne pas ensuite sa part à l'esprit dans la génération des connaissances. La *sensation* et la *réflexion* expliqueraient toute la vie intellectuelle; l'homme ne s'instruirait que par la réflexion sur les sensations (1).

Critique. — Mais il est évident que nos connaissances sont autre chose que des sensations réfléchies, comparées, analysées, organisées ; la connaissance sensible, particulière, est transformée par l'abstraction en connaissance générale, supérieure, vraiment universelle et spirituelle. Si Locke avait entendu, par cette faculté de *réflexion* qu'il ajoute à la sensation, une faculté d'abstraire, de concevoir l'universel, sa théorie se rapprocherait de la nôtre ; mais telle qu'elle a été interprétée, elle est fausse : c'est le sensualisme avec ses conséquences. Et il paraît bien que Locke les accepte, en prétendant que les substances et les natures échappent à notre connaissance sous les qualités dont elles sont affectées, que la notion de l'infini résulte de l'addition du fini au fini , que celle de la cause ne nous est donnée que par l'expérience de la succession, etc.

941. **Condillac.** — Condillac ne fit que tirer les conséquences légitimes du système quand il prétendit que toutes les connaissances n'étaient que des *sensations transformées.* Les évolutionnistes d'aujourd'hui ne soutiennent pas autre chose. Six facultés, d'après Condillac, expliqueraient

(1) Dans ces derniers temps, la philosophie de Locke a été interprétée d'une manière favorable au spiritualisme (V. par ex. OLLION, *La philosophie générale de John Locke*, thèse.)

toute la vie intellectuelle de l'homme : l'attention, la comparaison, le jugement, la réflexion, l'imagination, le raisonnement. L'attention serait une sensation unique ou principale et plus forte ; la comparaison serait la sensation de deux objets, elle résulterait d'une double attention; le jugement serait le sentiment de la convenance ou de la disconvenance de deux objets, il résulterait de la comparaison; la réflexion serait une série de jugements, etc.

Critique. — Mais les idées intellectuelles, universelles, absolues sont irréductibles à l'image et à la sensation. De plus Condillac suppose, sans s'en douter, d'autres principes que des sensations reçues d'une façon purement passive ; il suppose une faculté de percevoir très active et n'établit point que cette faculté soit unique et purement sensible. Ses définitions de l'attention, de la comparaison, du jugement, etc., sont inexactes. L'attention n'est pas toujours une sensation unique ou plus forte : on peut faire attention à ce qui n'est pas senti ni même sensible, à ce qui frappe le moins les sens. La comparaison n'est pas une sensation double : on peut percevoir deux choses sans les comparer. De même on peut comparer sans juger, et porter deux ou plusieurs jugements sans raisonner. A la manière des sensualistes de notre époque, il explique la pensée de l'homme par les éléments qu'elle met en œuvre ; la nature de la raison et son rôle lui échappent ; il n'a pas vu que l'esprit conçoit l'universel, l'absolu, le nécessaire, l'éternel, et que la sensation laissée à elle seule est incapable d'expliquer la génération de ces idées si belles, non plus que les vérités métaphysiques et morales qu'elles impliquent.

942. **Laromiguière.** — Pour les mêmes raisons il faut rejeter le sensualisme mitigé de Laromiguière, qui cherche à expliquer toute la vie intellectuelle par la *sensation* et trois facultés qui s'y ajoutent : l'*attention*, la *comparaison* et le *jugement.*

Critique. — Ces trois choses ne sont en réalité que des

actes ; et si Laromiguière entend par ces mots les facultés de faire attention, de comparer et de juger, il ne sort pas de l'équivoque. Car il y a une attention purement sensible, une comparaison de même nature, et une sorte de jugement particulier et sensible, toutes choses dont sont capables les animaux, mais qui n'expliquent pas l'élévation des connaissances humaines, ni surtout la portée morale de ces connaissances.

943. **Les positivistes.** — Les erreurs précédentes se retrouvent dans le positivisme d'aujourd'hui. D'après l'école purement expérimentale, la connaissance intellectuelle ne diffère pas, au fond, de la connaissance sensible, elle a même origine ; l'intelligence n'est qu'une sensibilité plus haute, à laquelle l'humanité est arrivée par degrés ; la ligne de démarcation tracée entre le sens et l'intelligence est effacée ; toute la vie psychique de l'homme s'explique par les idées sensibles et leurs associations complexes et indéfinies (associationisme) ; d'où la comparaison, la mémoire, le jugement, le raisonnement, etc.

Critique. — Il n'est pas un chapitre de ce traité qui ne détruise l'une ou l'autre de ces prétentions. Remarquons encore une fois que les connaissances humaines, dans ce qu'elles ont de plus élevé et surtout de moral, ne s'expliqueront jamais par les seules sensations. Les notions d'infini, de cause, de substance, de nécessité, et surtout les notions de devoir et de justice, supposent en nous un principe spirituel, une faculté de connaissance distincte des sens. La sensibilité n'explique que la nature inférieure de l'homme : ses passions, sa cupidité, ses plaisirs et ses intérêts les moins élevés. Mais au-dessus de ces appétits ou de ces biens, il y a des réalités supérieures ; elles sont l'objet d'aspirations plus hautes, qui supposent une intelligence distincte des sens.

944. **Le système des idées innées** (1). **Platon.** — Au

(1) Cf. S. Th. I^a, q. 84, a. 1, 3 et 4.

sensualisme est opposé diamétralement le système des idées innées, qui n'explique pas mieux l'origine des connaissances, car il pèche en sens contraire. D'après Platon, l'âme existait avant le corps et elle apporte en naissant toutes les idées dont elle prendra conscience plus tard : acquérir la science, c'est donc *se souvenir* d'une science antérieure et perdue plutôt que se rendre maître d'une connaissance nouvelle. Ensuite, l'objet de la science, c'est un monde absolu, nécessaire, immuable, c'est le monde des idées, qui est opposé au monde sensible, avec lequel il soutient, dans la théorie de Platon, on ne sait quels rapports.

Critique. — Nous avons déjà réfuté la préexistence des âmes. On ne voit pas pourquoi leur union avec le corps obscurcirait leurs idées innées ou les rendrait inconscientes, puisque cette union est naturelle. Ajoutons que, d'après cette théorie, la science serait purement idéale : l'homme connaîtrait ses idées, le monde de l'âme, mais non le monde sensible où vit le corps ; il connaîtrait ce qu'il ne voit pas et ignorerait ce qu'il voit. Mais, en vérité, le monde des idées, celui que découvre notre intelligence, ne fait qu'un avec l'autre ; et l'intelligence ne fait que découvrir dans les objets fournis par les sens ces caractères d'universalité, de nécessité, de beauté, de bien, en un mot ces idées que Platon séparait trop des réalités individuelles où elles se réalisent plus ou moins parfaitement.

945. **Descartes.** — Descartes suit Platon, mais de loin. Il distingue les idées *adventices*, acquises par le moyen des sens ; les idées *factices*, que l'esprit forme de lui-même ; et les idées *innées*, que nous tenons de la nature.

Critique. — Mais pourquoi multiplier ici les espèces d'idées? Si une seule idée est innée, pourquoi ne le seraient-elles pas toutes? N'ont-elles pas en définitive les mêmes caractères d'universalité, de nécessité, etc.? Au reste Descartes, pressé sur ce point, confesse que les idées ne sont innées que dans la faculté qui les conçoit, qui les

acquiert. Rien n'empêche d'admettre cette innéité. Il est évident, en effet, que l'esprit est apte de sa nature à concevoir toutes sortes d'idées.

946. **Wolf**. — Wolf, disciple et interprète de Leibniz, prétend que l'idée confuse de l'univers est innée ; elle s'éclaircit ensuite et se développe en mille idées particulières, claires et distinctes, à mesure que les objets sensibles paraissent agir sur le corps et par celui-ci sur l'âme.

Critique. — Mais ce système sépare l'âme d'avec le corps ; la connaissance intellectuelle serait due tout entière à une évolution de l'esprit qui ne verrait que lui-même, n'agirait que sur lui-même, à mesure que le corps se développerait et vivrait de sa vie particulière. De là cette *harmonie préétablie* déjà réfutée. Inutile d'y revenir. L'homme pense en tant qu'homme, et puisqu'il est homme par l'âme et par le corps, il faut que l'une et l'autre concourent à l'acte de la pensée, à la vie intellectuelle (1)

947. **Rosmini** (2). — Rosmini n'admet qu'une seule idée innée, l'idée la plus abstraite et la plus indéterminée, qui est d'après lui l'idée de l'être possible, idéal. Cette idée serait comme la forme même de l'intelligence et la lumière de la raison. Toutes les autres en dériveraient ; elles surgiraient à l'occasion de l'expérience et de l'action des sens.

Critique. — Cette théorie est fausse dans son principe et, en outre, elle n'est pas présentée avec netteté par son auteur. Tantôt cette idée première paraît être la lumière de l'esprit ; tantôt, l'objet même de la connais-

(1) C'est ce que Lacordaire exprime ainsi : « L'homme ne pense qu'au moyen de la totalité de son être, comme il ne vit qu'au moyen de la totalité de son être. Tous les systèmes idéalistes ou matérialistes sont faux en faisant de lui une intelligence simple ou un corps pur. » (48e conf.)

(2) L'ouvrage le plus récent et le plus complet sur Rosmini est la thèse de Palhoriès, 1909 : *Rosmini* (Coll. Les grands philosophes.)

sance; tantôt, le Verbe divin ou l'Intelligence divine, etc. Ajoutons que cette idée n'explique rien. Car on ne voit pas comment, dans son indétermination, elle peut donner les idées précises d'être réel, de cause, de substance, etc. : la sensation ne suffit pas à cette fin. De plus, la sensation n'a pour objet que les choses sensibles ; or, l'âme connaît d'autres réalités. Il faut donc supposer, avec la sensation, un principe spirituel qui est en nous et qui agit sur l'objet fourni par la sensation, pour en découvrir les caractères généraux, et par eux connaître de quelque manière toutes les réalités et toutes les perfections.

948. **De Bonald. Malebranche**. — Signalons encore, parmi les systèmes qui n'expliquent point l'origine de la connaissance, le traditionalisme de Bonald (réfuté déjà en logique) et l'ontologisme de Malebranche (réfuté en ontologie). Il est faux que la tradition, l'enseignement, la parole soit la source naturelle et nécessaire de toutes les vérités et partant de toutes les idées indispensables à l'homme. Elles nous viennent d'abord et surtout par la raison, jointe à l'expérience personnelle. La révélation elle-même et la foi empruntent le secours de la raison et des sens, qui sont des intermédiaires nécessaires. Quant à l'ontologisme, il est sujet à la plupart des difficultés insolubles qui condamnent le système des idées innées ; il est sujet, en outre, à toutes les difficultés théologiques et philosophiques que soulève une prétendue vision naturelle de Dieu ou des idées divines.

949. **Objections**. — 1° Les partisans des idées innées nous opposent que l'esprit humain a été fait à l'image de Dieu, mais qu'il ne serait pas à cette image dès son entrée dans la vie, s'il était alors dépourvu de toute idée, de toute pensée.

Rép. — L'esprit humain est l'image de Dieu et par sa substance, et par ses facultés, et par ses actes. Il l'est

toujours des deux premières manières, mais il n'est pas nécessaire qu'il le soit toujours de la troisième.

2° Il est de la nature de l'homme de sentir son existence, d'aspirer au bonheur, au souverain bien ; mais tout cela suppose la connaissance et l'idée.

Rép. — Il est de la nature de l'homme de prendre conscience de son existence, etc., mais non de produire constamment cet acte et les autres qui découlent de sa nature même. L'essence de l'âme n'est pas de penser actuellement, mais seulement d'en avoir la puissance radicale.

3° Nous avons l'idée de l'infini ; or cette idée ne peut venir du fini, qui seul est l'objet de nos sens; donc toutes nos idées ne viennent pas de nos sens.

Rép. — L'idée de l'infini peut fort bien provenir de l'idée du fini ; et l'idée du parfait de l'idée de l'imparfait, comme on l'a expliqué ailleurs (v. n. 464, etc.). Sans doute, l'infini est absolument avant le fini, et le parfait avant l'imparfait, mais nous les connaissons après, en concevant d'abord l'être en général, puis sa limite et l'absence de toute limite.

4° Si toutes les idées nous venaient des sens, nous ne connaîtrions que les objets sensibles et ce que la réflexion peut y découvrir. C'est ce que Locke a soutenu. Donc nous ne connaîtrions jamais l'infini, l'absolu et Dieu.

Rép. — A la *réflexion*, au moins équivoque, de Locke, il faut ajouter la faculté d'abstraire (intellect *agent*) et celle de concevoir (intellect *patient*). Ce sont ces facultés de l'intelligence qui nous permettent de saisir dans les objets sensibles leurs essences, qui, comme telles, ont les caractères d'universalité, de nécessité, d'absolu, et servent de point de départ aux plus hautes considérations.

950. **Locke et les scolastiques**. — Il n'est donc pas permis de confondre avec le nôtre le système de Locke. D'après Locke, les sens sont la cause efficiente et principale des idées; la réflexion, qui s'ajoute à la sensation, ne se termine, comme elle, qu'à des objets sensibles. Le

système de Locke écarte donc l'intelligence, qui a essentiellement pour objet l'universel et, par suite, l'immuable, le nécessaire. Au contraire, les scolastiques sauvegardent tous les droits de l'intelligence, en bien définissant les idées ; c'est même sur les caractères de celles-ci qu'ils fondent la démonstration de la spiritualité de l'âme ; et en cela ils se montrent plus spiritualistes que les cartésiens eux-mêmes. Mais, d'autre part, ils conviennent avec Locke, et en désaccord avec les cartésiens, que les sens ne sont pas seulement une *occasion* de l'apparition des idées, mais une cause instrumentale et matérielle ; ils reconnaissent l'unité substantielle du composé humain et l'action intime des sens sur l'intelligence.

5e *objection*. — En décrivant la génération des idées, les scolastiques se contredisent ; car ils supposent que le particulier sensible est l'objet de l'intellect agent. Ils disent, en effet, que cet intellect abstrait l'universel du particulier. Mais comment le pourrait-il, sans atteindre et connaître celui-ci, en se confondant ainsi avec le sens.

Rép. — L'intellect abstrait l'universel du particulier qui lui est rendu présent par les sens et qu'il atteint, mais sans le connaître lui-même formellement ; il le fait seulement connaissable, intelligible, mais non pas connu et compris. Le sens provoque l'action de l'intellect, et ceci ne doit pas nous étonner, puisque le sens et l'intelligence et toutes les facultés sont des propriétés d'une même âme ; il n'est pas étonnant qu'il y ait une action intime des facultés inférieures sur les facultés supérieures et réciproquement, ni que ce qui est connu par une faculté soit cherché par l'autre, ni que diverses facultés considèrent le même objet, chacune selon sa nature propre, le sens percevant dans l'objet les particularités, et l'intellect séparant par l'abstraction ou percevant les généralités.

6° Selon les scolastiques, la première vue de l'esprit se porte sur les essences, les natures. Mais cela n'est pas

possible ; car nous ne connaissons ces essences, ces natures, qu'à la suite de longs raisonnements. La première vue de l'esprit se porte donc plutôt sur les particularités ou le sensible ; l'esprit s'élève ensuite par l'induction jusqu'aux principes.

Rép. — La première vue de l'esprit se porte sur les plus hautes généralités, sur les essences et les natures les moins déterminées ; mais cette vue est confuse. Les essences et les natures particulières, les espèces et les définitions qui les expriment, sont ensuite connues par la réflexion et le raisonnement, pendant que les idées les plus générales deviennent claires et distinctes. C'est ce qui nous explique comment les idées générales peuvent paraître des conclusions plutôt que des principes. Mais, en réalité, il n'y aurait pas de conclusion, s'il n'y avait d'abord des principes ; l'induction elle-même n'est possible qu'autant qu'elle s'appuie sur eux.

7° Quoi qu'il en soit, on ne s'explique pas que des essences immatérielles, spirituelles, absolues, nécessaires, universelles, soient abstraites du matériel, du particulier, du contingent.

Rép. — Les essences abstraites par l'esprit ne sont pas positivement spirituelles : elles n'excluent *positivement* ni la matière, ni la contingence, etc. ; elles sont indéterminées, très générales, et l'esprit s'en sert ensuite pour concevoir positivement l'absolu, le nécessaire, le spirituel, etc., par voie de négation, d'analogie et de transcendance. L'abstraction qu'opère l'esprit n'est pas précisément une séparation ; l'esprit qui abstrait ne sépare pas, à proprement parler, l'immatériel du matériel, le nécessaire du contingent : cette abstraction consiste plutôt à atteindre l'immatériel par le matériel, etc. Le matériel, en effet, et le contingent sont des images de réalités supérieures, et l'esprit s'élève à celles-ci en partant des moindres réalités sensibles. — Et puis n'oublions pas que l'esprit ne s'appuie pas seulement sur les réalités sensibles extérieures : il s'appuie encore et beaucoup mieux

sur la conscience de sa propre réalité : *Intellectus intelligit seipsum.*

951. **Conclusion.** — Nous pouvons donc conclure que l'origine des idées est telle, au fond, que la déterminent les scolastiques. Tous les systèmes, sauf le leur, sont insuffisants ; il est donc le vrai ; il concilie très bien par sa modération les prétentions les plus plausibles des sensualistes et des idéalistes, des partisans de la raison absolue et des partisans de la science purement expérimentale. Il harmonise toujours les sens et l'intelligence, sans les confondre jamais. Les sens concourent à la génération des idées, mais matériellement et objectivement : l'esprit y concourt mieux encore, activement et formellement. L'esprit dépend des sens à cause de son objet ; car cet objet lui est présenté par eux ; sa dépendance est donc *objective.* Mais il ne dépend pas du sensible comme faculté, son acte propre est inorganique ; l'idée est immatérielle, elle échappe à l'espace et au temps ; l'esprit est donc essentiellement indépendant, sa dépendance n'est pas *subjective ;* il est associé intimement aux sens, sans être retenu par les mêmes liens ; il ne peut agir qu'avec eux, et en particulier avec l'imagination, comme l'expérience le démontre, mais son action propre se superpose toujours à celle de l'imagination même la plus subtile.

952. **Description de l'origine des idées** (1). — Pénétrons un moment dans ce sanctuaire où les connaissances s'élaborent. Les sens extérieurs sont frappés et ils mettent en action les sens intérieurs, en particulier l'imagination. A cause de l'union intime de toutes les facultés dans l'âme, qui est leur commune racine, l'intellect entre, à son tour, en activité, et, en vertu de son double pouvoir, d'abstraire (intellect *agent*) et de concevoir (intellect *patient*), il dé-

(1) Cf. S. Th. Ia, q. 84, a. 7.

gage l'universel du particulier et se l'exprime ; l'idée est produite. Rien ne l'empêche ensuite de la multiplier, de la diviser, de l'analyser, de former des jugments et de poursuivre de longs raisonnements. Les idées abstraites s'appellent et s'enchaînent, se combinent de mille manières, expriment indifféremment les réalités et les possibles ; mais leur source est commune : c'est l'abstraction première, proprement dite, celle qui fait passer l'esprit du particulier au général. C'est avec elle que naît l'idée ; c'est elle qui est propre à l'intellect *agent :* les autres abstractions sont propres à l'intellect *patient ;* elles ne créent pas, à proprement parler, l'idée, mais la développent et la manifestent sous tous ses aspects.

953. **Objectivité des idées.** — Elle résulte des analyses précédentes et n'est guère niée que par ceux qui rejettent la théorie scolastique de la connaissance, des sensualistes comme Condillac, aussi bien que des idéalistes comme Kant. Les uns et les autres prétendent que l'homme ne connaît, tout d'abord au moins, que ses propres idées ; il serait enfermé dans le cercle de sa propre pensée, condamné à un doute invincible sur le monde objectif et le fond des choses. Ils sont réfutés au moyen des conclusions précédentes.

L'objectivité de l'idée se déduit, en effet, de son origine et de sa nature même. Et d'abord l'idée est un principe immédiat de connaissance ; mais on ne conçoit pas que ce principe s'identifie avec le terme même de la connaissance. S'il devient terme à son tour, c'est en vertu d'une autre connaissance, qui s'applique à la première : bref, l'idée répond immédiatement à autre chose qu'elle-même.

D'ailleurs, l'idée est essentiellement une expression mentale, une représentation, c'est comme une image spirituelle. Mais il est incontestable que l'image ou l'expression fait connaître d'abord ce qu'elle exprime avant que de se manifester elle-même. Ce que nous avons dit de

l'objectivité de la sensation s'applique ici. L'espèce sensible est comme un miroir parfait, qui livre d'abord ce qu'il représente avant de se manifester lui-même : ainsi en est-il de l'idée.

Remarquons aussi que le langage lui-même témoigne de cette vérité et de la conviction universelle des hommes sur ce point. Nous ne connaissons d'abord l'idée que par ce qu'elle exprime : nous distinguons par ex. l'idée de Dieu de celle de l'homme, l'idée de la pierre de celle de la plante, l'idée de justice de celle de miséricorde. Ce n'est qu'après avoir remarqué ce que l'idée exprime que nous scrutons l'idée elle-même en la prenant à son tour pour objet. Alors nous distinguons par ex. l'idée générale de l'idée particulière, l'idée claire de l'idée confuse.

Ajoutons que l'opinion de nos adversaires est la négation de toute science ; car si l'homme ne connaît que ses sensations et ses idées, sa science n'a pas d'autre objet que lui-même en définitive, ses états de conscience ou ce qu'il éprouve ; la science devient ainsi une idéologie, c'est-à-dire la connaissance des lois de notre esprit et des rapports de nos idées.

De l'opinion que nous combattons il suit également que toutes les vérités à nous connues sont relatives, qu'elles ne se rapportent qu'à nous-mêmes, à leur sujet, et que partant le vrai et le faux sont subjectifs, ils sont simplement ce qui nous paraît tel. En un mot, l'opinion de nos adversaires enlève à la vérité et à la science elles-mêmes, de même qu'aux idées, toute valeur objective.

Nous voyons par là même que l'idée n'est pas précisément ce qui est compris, mais plutôt ce par quoi nous comprenons ; elle est le principe et le moyen de nos connaissances et ne peut en devenir le terme que par réflexion ou d'une manière indirecte. Tout ce que nous avons dit de la sensation trouve de nouveau son application. Car, de même que la sensation à son tour peut être sentie et devient, en effet, l'objet du sens commun, de même aussi l'idée peut être réfléchie, connue, scrutée,

analysée. Et c'est là tout l'objet de la logique, qui s'applique à l'idée en elle-même, tandis que la métaphysique ne considère les idées les plus générales que pour les réalités supérieures qu'elles expriment (1).

(1) Cf. S. Th. Iᵃ, q. 85, a. 2.— Parmi les ouvrages les plus récents qui intéressent ce chapitre et le suivant, citons : DEHOVE, *Essai critique sur le réalisme thomiste et l'idéalisme kantien*, thèse ; ROUSSELOT, *L'intellectualisme de saint Thomas*, thèse ; PIAT, *Insuffisance des philosophies de l'intuition*.

CHAPITRE LVI

DE LA CONNAISSANCE INTELLECTUELLE (*suite*) : SON ÉTENDUE, SON OBJET, SA NATURE, SON DÉVELOPPEMENT.

---

954. **Etendue, objet, nature, etc., de la connaissance.** — Poussons plus avant notre étude de la connaissance intellectuelle, afin d'en déterminer l'étendue, l'objet direct ou indirect, la nature, la perfection et le développement. Avec S. Thomas, nous nous demanderons comment l'âme connaît les choses corporelles, qui sont au-dessous d'elle, puis comment elle se connaît elle-même, enfin comment elle connaît les êtres supérieurs. A ces questions générales s'en rattachent plusieurs autres qu'il convient de ne pas négliger.

THÈSE. — *L'esprit humain peut connaître, au moins de quelque manière, tout ce qui participe de l'être. — Toutefois l'objet propre et direct de sa connaissance, ce sont seulement les essences abstraites des choses sensibles. — D'où il suit qu'il connaît, d'une part, la matière d'une façon immatérielle, universelle, nécessaire et par conséquent supérieure à la matière, et, d'autre part, Dieu et les esprits purs, d'une manière qui leur est inférieure. — Il ne connaît le particulier sensible que d'une manière indirecte. — Il se connaît lui-même non par sa propre essence, mais seulement par son acte ou sa pensée. — Il suit encore de la nature de l'esprit humain que les premières idées sont les plus générales, comme aussi les plus confuses : la première idée*

qui tombe dans l'esprit, c'est donc l'idée de l'être en général et non pas l'idée de Dieu.

955. **L'esprit humain peut connaître tout ce qui participe de l'être.** — C'est une vérité à la fois d'expérience et de raisonnement. — 1° D'abord c'est un fait que l'esprit humain peut étendre sa vue sur toutes sortes d'objets : les esprits et les corps, Dieu et la créature, le fini et l'infini, le temps et l'éternité, le bien et le mal ; rien ne le limite, pour ainsi dire ; il distingue tout, il connaît tout, au moins de quelque manière, en recourant à des comparaisons, à des contrastes, à des analogies. Il est vrai que sa connaissance est très imparfaite ; cette imperfection apparaît d'autant mieux que la connaissance elle-même grandit davantage. Jamais l'esprit humain n'avait été convaincu d'autant d'ignorance que depuis qu'il a vu s'étendre prodigieusement les limites de son savoir : chaque nouvelle découverte en fait pressentir dix autres. Mais, alors même que le champ de la connaissance humaine peut s'étendre indéfiniment, les premiers principes qui nous éclairent sont toujours les mêmes. Sans doute nous ne connaissons jamais « le tout de rien », mais du moins nous avons « des lumières de tout ». La connaissance humaine est universelle et sans limites, au moins quant aux principes d'où elle découle et qui lui permettent toujours de s'avancer ; elle peut s'étendre à toutes choses ; toute vérité peut rentrer de quelque manière dans son domaine ; le mystère lui-même et l'incompréhensible peuvent lui être proposés sous certaines analogies. C'est un fait.

2° C'est aussi ce qui doit être, étant donnée la nature de l'esprit humain. Celui-ci, en effet, connaît par le moyen de l'abstraction, il généralise, il classe, il détermine des genres, des espèces, il met de l'ordre dans ses concepts, et, par eux, dans tous les objets qui tombent ou qui peuvent tomber sous sa connaissance. Or au-dessus de tous les genres, il y a l'idée d'être, que rien ne limite et qui dès lors peut servir à tout exprimer. C'est par elle et par les déterminations indéfinies dont elle est susceptible que l'esprit humain peut formuler ces principes universels dont nous parlions tout à l'heure, comme aussi toutes les propositions particulières qui peuvent suffire à exprimer tous les faits et à définir toutes les vérités, au moins de quelque manière. Sous ce rapport, on peut dire que l'esprit humain est infini.

956. **Objet propre et direct de l'esprit humain.** — Toutefois l'objet propre et direct de la connaissance humaine, ce sont seulement les essences abstraites des choses sensibles. Cette seconde affirmation contrebalance la première. Autant la connaissance intellectuelle est admirable par son étendue, autant elle demeure simple et médiocre par son origine, par ses procédés, ses conditions constantes et ses moyens d'action.

C'est ce qui résulte clairement de la doctrine qui a été établie. Il n'y a pas d'idée innée. C'est dans l'objet présenté par les sens, et par l'imagination en particulier, que l'intelligence découvre son objet propre ou formel, c'est-à-dire l'universel, les essences, les caractères généraux d'unité, de vérité, de substance, de causalité, etc. Quelles que soient les hauteurs où se porte ensuite l'esprit, il subit toujours les conditions sensibles de son point de départ et de son développement. — Il est bien évident que nous ne parlons ici que des connaissances naturelles. L'Auteur de toute vérité peut instruire l'âme d'une manière supérieure, toute spirituelle, et même d'une manière divine (vision intuitive).

957. **L'intelligence connaît comme elle existe.** — Mais dans l'état présent et naturel de l'homme, la vérité doit lui venir par les sens. Car son intelligence, bien qu'immatérielle en elle-même, est unie avec les sens dans un même sujet; elle est engagée et enchâssée, pour ainsi dire, dans la sensibilité; il s'ensuit qu'elle doit agir et connaître de la même manière qu'elle existe. Elle existe dans un sujet sensible ; donc elle doit dégager son objet propre des

objets sensibles. De cette manière, l'intelligence et le sens ont le même objet matériel, bien que leurs objets formels soient très distincts. Leur connaissance est donc en rapport avec leur mode d'existence : ils sont des facultés distinctes, et leurs objets formels sont distincts, irréductibles (à savoir le particulier et l'universel) ; mais ils existent dans un même sujet, une même nature complète, une même substance, et leur objet matériel, objectif et réel est un.

958. **Comment l'esprit humain connaît la matière.** — On voit maintenant comment l'intelligence connaît la matière, qu'elle domine. Il est clair qu'elle ne prend pas pour objet la matière en tant qu'elle est déterminée dans l'espace et dans le temps, c'est-à-dire en tant qu'elle est telle matière : sous ce rapport, la matière est l'objet des sens et non de l'intelligence. Mais l'intelligence prend pour objet la matière en tant qu'elle a une essence, en tant qu'elle se définit (*quiddité*) et se conçoit. La connaissance intellectuelle de la matière est donc supérieure à la matière et telle que la comporte la nature de l'esprit humain, qui a pour objet l'universel et partant l'incorruptible et le nécessaire. Et qu'on ne dise pas que cette connaissance n'est plus la connaissance de la matière, mais de toute autre chose qu'elle. Car il n'est pas nécessaire que la connaissance de la matière soit matérielle ; il n'est pas nécessaire que l'objet connu et le sujet connaissant aient la même nature, il suffit que l'un soit l'expression de l'autre : l'esprit s'assimile donc l'objet de sa connaissance en l'exprimant à sa manière, mais sans confusion avec lui.

C'est pour ne pas avoir compris cette profonde vérité que, d'une part, les anciens matérialistes, comme ceux d'aujourd'hui, ont cru que l'homme ne connaissait que le matériel, le sensible, le contingent et le relatif, et, que d'autre part, Platon et les idéalistes ont cru que l'intelligence ne connaissait pas la matière, mais plutôt les idées

subsistantes ou du moins ses propres idées et comme un monde invisible, subjectif, séparé du monde extérieur. L'esprit humain connaît fort bien l'immuable, le nécessaire, l'universel, quoi qu'en disent les sensualistes ; mais il le connaît par les choses sensibles, quoi qu'en disent les idéalistes, car il connaît les choses sensibles par une forme spirituelle qu'elles n'ont pas (1).

959. **Comment l'esprit humain connaît Dieu et les esprits** (2). — L'esprit humain connaît Dieu et les esprits d'une manière qui leure st inférieure. Pour s'en convaincre, il suffit de remarquer que Dieu et les esprits purs sont d'une nature supérieure à la nôtre. L'Etre divin surtout est sans proportion avec le nôtre, puisque Dieu existe par lui-même, tandis que l'être fini est essentiellement dépendant quant à l'existence. Pour ce qui est des esprits purs, il est évident que leur nature, tout immatérielle, les élève au-dessus de toutes les *choses sensibles* et de l'homme lui-même. Or l'intelligence humaine n'a pour objet propre et direct que les essences abstraites des *choses sensibles*. Celles-ci peuvent, il est vrai, exprimer toutes les réalités, mais elles n'exprimeront jamais les réalités supérieures que d'une manière imparfaite. D'où il suit que la connaissance que nous avons de Dieu et des esprits purs leur est nécessairement inférieure. Le terme supérieur et définitif de notre connaissance sera le monde purement spirituel ; mais le moyen et le terme immédiat sera toujours le monde visible, ou du moins les idées universelles que conçoit notre esprit sous l'action des sens.

Nous devons cependant ajouter que l'intelligence humaine, grâce à la conscience qu'elle prend d'elle-même,

(1) Cf. S. Th. I^a, q. 84. a. 1 : « Intellectus species corporum quæ sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter secundum modum suum ; nam *receptum est in recipiente per modum recipientis*. Dicendum est ergo quod anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universali et necessaria. »

(2) Cf. S. Th. I^a, q. 88, a. 2.

connaît de quelque manière une substance spirituelle et qu'elle peut s'élever ainsi à la connaissance de Dieu et des purs esprits, bien mieux qu'en partant des idées universelles abstraites des choses sensibles.

960. **Comment l'esprit humain connaît le particulier sensible.** — L'esprit humain ne connaît le particulier sensible que d'une manière indirecte. C'est ce qui découle encore des vérités précédentes. Puisque l'intelligence a pour objet propre et direct les essences abstraites des choses sensibles, c'est-à-dire l'universel, elle ne peut atteindre directement le particulier et le sensible. Elle l'atteint cependant de diverses manières. D'abord, c'est de l'objet offert par le sens qu'elle abstrait l'universel ; elle atteint donc le particulier et le sensible par l'universel qu'elle en dégage pour ainsi dire. En outre, elle atteint indirectement le particulier et le sensible non seulement par l'universel qu'elle en abstrait, mais encore par l'universel qu'elle conçoit, qu'elle contemple, qu'elle combine ; elle le particularise, sans cesse, pour ainsi dire, en s'appuyant constamment sur l'imagination. Car, ainsi que nous l'avons dit ailleurs, elle ne peut faire aucun acte qui ne soit accompagné et soutenu par un acte sensible, par un acte d'imagination : « non possumus intelligere sine phantasmate ». Elle saisit donc l'universel, qui est son objet propre, mais toujours en empruntant le concours de l'imagination, qui fournit des images et autres représentations particulières. L'intelligence connaît donc le singulier avec l'universel (1).

Cette conclusion est confirmée par l'expérience. Tous nous avons conscience de connaître, et de connaître intellectuellement, le particulier, telle chose, telle personne. Cependant notre connaissance intellectuelle des personnes et des choses ne comprend en définitive que des caractères généraux que notre esprit découvre dans ces per-

(1) Cf. S. Th. Ia, q. 86, a. 1.

sonnes ou ces choses : qualités, vertus, mérites, talents,etc. Mais notre connaissance de générale devient particulière, par cette alliance de l'intelligence avec le sens. Ces facultés mettent, pour ainsi dire, en commun leurs objets.

Ajoutons que l'objet de notre connaissance peut devenir vraiment individuel par une sorte de combinaison et de détermination réciproqne de concepts généraux. Car, de même que deux lignes, quoique composées chacune d'une infinité de points, peuvent, en se coupant, déterminer la position d'un point unique, ainsi deux concepts généraux, en se combinant et se déterminant l'un l'autre, peuvent donner une idée particulière. C'est ainsi que nous connaissons la nature divine comme unique en la définissant comme la cause première, etc. Mais les premières notions objectives de l'esprit, les notions directes sont toujours universelles et non particulières ; sous ce rapport, toute idée est générale.

Pour que cette doctrine ne donne lieu à aucune exagération, remarquons enfin que si l'intelligence ne se porte pas directement sur les individualités matérielles, ce n'est pas parce qu'elles sont individuelles, mais plutôt parce qu'elles sont matérielles, c'est-à-dire individualisées matériellement (1). Il ne faudrait donc pas prétendre que l'intelligence ne se connaît pas elle-même directement, parce qu'elle est individuelle. Tout ce qu'on peut soutenir en cette matière, c'est que la conscience intellectuelle de soi-même est toujours accompagnée naturellement d'une conscience sensible (2). Le sentiment de soi-même résulterait toujours de ces deux éléments. Mais il n'est point nécessaire d'ajouter que l'homme ne se connaît individuellement qu'en vertu de cette conscience sensible.

961. **Comment l'esprit humain se connaît lui-même.** —

(1) Cf. S. Th. *ibid.* ad. 3.

(2) Voir ce qui a été dit de l'application de la conscience intellectuelle à la conscience sensible (n. 838).

Essayons de déterminer avec plus de rigueur la manière dont l'homme se connaît lui-même. Les êtres sont connaissables dans la mesure même où ils agissent, où ils sont en acte. Or il est évident que l'esprit humain n'agit pas par son essence même ; car il peut exister sans agir, sans comprendre actuellement ; d'où il suit qu'il est connaissable par ses actes plutôt que par son essence. Sous ce rapport Descartes avait raison de dire : « Je pense, donc je suis », c'est-à-dire : Je ne saisis mon existence et je ne me saisis moi-même que par ma pensée. Si l'essence de l'esprit humain était de penser, de penser toujours et d'épuiser à chaque instant toute sa pensée, l'esprit humain se connaîtrait par son essence même et il se comprendrait parfaitement lui-même.Mais cette perfection est propre à Dieu. Il nous reste seulement de nous connaître par nos actes, par nos fruits, par nos œuvres, c'est-à-dire en définitive par nos pensées ; et comme aucune d'elles ne mesure toute l'activité de l'esprit, toute sa valeur, il s'ensuit que nul ne peut se pénétrer soi-même et se comprendre parfaitement. Dieu seul nous connaît absolument tels que nous sommes (1).

Par des considérations semblables on montrerait en détail pourquoi l'homme ne peut connaître qu'imparfaitement, et par leurs actes et leurs objets respectifs (2), ses qualités bonnes ou mauvaises, son esprit, ses talents, ses aptitudes, etc. De toute manière, ce qu'il y a de plus près de nous et, tout à la fois, de mieux senti et de plus ignoré, de mieux connu et de plus incompris, c'est nous-mêmes.

962. **Les premières idées sont les plus générales.** — Il suit encore de la nature de l'esprit humain que ses premières idées sont les plus générales, comme aussi les plus confuses. Pour s'en convaincre, il suffit de considérer

(1) Cf. S. Th. Iª, q. 87, a. 1.

(2) S. Th. ib. a. 3 : « Philosophus dicit quod objecta præcognoscuntur actibus, et actus potentiis. »

que toute idée plus générale est contenue dans celle qui l'est moins, et qu'elle est par conséquent supposée par elle. On ne peut avoir l'idée de substance sans avoir l'idée d'être, ni l'idée de corps sans l'idée de substance, ni l'idée d'animal sans l'idée de corps, ni l'idée d'homme sans l'idée d'animal, etc. ; toujours l'idée de l'espèce suppose l'idée du genre. D'autre part, il est bien évident que les idées les plus claires ne sont pas les premières ; mais les idées s'éclaircissent en se multipliant et en se distinguant les unes des autres, à mesure que se prolongent l'expérience et la réflexion. Ce n'est qu'après y avoir réfléchi qu'on remarque, par exemple, que l'idée d'être s'étend et à l'idée de substance, et à celle de corps, et à celle d'animal, et à celle d'homme.

Une expérience journalière justifie cette théorie. On voit, en effet, que les enfants, dès qu'ils jouissent de l'usage de la parole, saisissent les idées les plus générales, avec les mots qui les expriment, alors cependant que leur connaissance intellectuelle est confuse et commence à peine à s'éclaircir.

963. **Analogie de la connaissance intellectuelle et de la connaissance sensible.** — D'ailleurs il en est de l'intelligence comme des sens, pour ainsi dire. Les sens perçoivent d'abord les traits principaux de leur objet, mais les différences et surtout les détails leur échappent : pour connaître à la fois l'ensemble et les détails, il y faut de l'attention et de la réflexion. Par exemple on verra d'abord un paysage ; puis les parties les plus apparentes dont il se compose : prairie, forêt, montagne, rivière, habitation,etc.; puis enfin tous les détails qui en font le charme.Ainsi en est-il de l'idée, qui de très générale et de très confuse devient de plus en plus claire et compréhensive (1).

964. **Comment la science naît, progresse et s'achève.** — Ces vérités sont assez importantes pour qu'il soit bon d'in-

(1) Cf. S. Th. Iª, q. 85, a. 3.

sister encore. Il est clair que notre intelligence n'est pas un pur esprit ; elle raisonne, elle s'instruit peu à peu, elle acquiert la science graduellement, allant toujours de l'imparfait au parfait. Or la science imparfaite est à la fois générale et confuse. Posséder les principes, mais sans connaître encore leurs conséquences, c'est le commencement de la science ; tirer des conséquences de ces principes, c'est le progrès de la science ; enfin connaître distinctement toutes les conséquences qui découlent des principes, c'est la perfection de la science. Or ce commencement, ce progrès et cette perfection répondent précisément à l'acquisition des idées les plus générales et les plus confuses, puis à leur éclaircissement progressif et complet, qui a lieu par l'acquisition de toutes les idées particulières qui relèvent des idées générales. L'idée la plus générale et la plus confuse est donc à l'origine de la science ; l'idée la plus générale et la plus distincte en même temps est à la fin de la science et comme à son apogée : entre les deux extrémités se trouvent les idées particulières, mais dépourvues de tout lien suffisant qui les rattache à une idée générale. C'est ce qui nous explique pourquoi la science part des définitions et y revient, après avoir traversé une multitude d'observations, d'expériences et de démonstrations particulières. Elle part des définitions imparfaitement comprises et plus ou moins obscures, sinon en elles-mêmes, du moins pour l'esprit ; puis elle revient à ces mêmes définitions, mais alors parfaitement comprises et lumineuses, éclairant toutes les conséquences qu'elles contiennent et tous les faits qu'elles coordonnent.

965. **La première idée** (1). — La première idée qui tombe naturellement dans l'esprit, c'est donc l'idée d'être en général et non l'idée de Dieu. On ne saurait plus le contester maintenant. D'où l'on voit que les ontologistes

(1) Cf. S. Th. Ia, q. 88, a. 3.

ont péché par faute de psychologie, non moins que par manque de logique. L'idée la plus générale, en effet, n'est point l'idée de Dieu, mais l'idée d'être. Sans doute, Dieu est l'être par excellence, le premier des êtres, celui sans lequel tous les autres seraient plongés dans le néant ; sans Dieu le monde est inexplicable ; avec Dieu, au contraire, le monde est expliqué. Mais il ne s'agit pas ici de la prééminence des êtres et de leur dépendance objective, mais bien de la succession, de la génération, de la dépendance de nos idées. Or l'idée de l'être en général apparaît naturellement dans l'esprit humain avant l'idée de Dieu, parce que l'idée de Dieu n'est qu'une détermination, en quelque manière, de l'idée de l'être en général. Dieu, en effet, c'est l'être premier, c'est l'être par excellence, c'est l'Etre sans plus et sans moins. Mais ce concept, si pur dans son objet, n'est rien moins que simple dans les éléments intellectuels qu'il suppose. L'idée de Dieu est si peu la première, elle est si peu une idée simple et de pure intelligence, elle est si bien, au contraire, une idée de raisonnement, c'est-à-dire conclue et non primitive, que nombre d'hommes et de peuples se sont grossièrement trompés à son sujet. Chacun a défini Dieu à sa manière, et, sans la révélation, le genre humain serait plongé dans l'erreur (v. n. 466 et 391). Au contraire, nul ne s'est trompé et ne se trompera jamais sur les idées mêmes d'être, de néant, d'existence, de possibilité, de substance, d'unité, etc. On peut se tromper sur l'objectivité de ces idées, mais il ne paraît pas qu'on se trompe sur ces idées elles-mêmes. Ce sont là les idées primitives.

966. **Développement des idées.** — Maintenant comment toutes ces idées découlent-elles les unes des autres? Il est difficile de le déterminer rigoureusement, d'autant plus que cette succession peut varier d'homme à homme, d'après les circonstances et peut-être aussi d'après la nature de l'esprit. Mais il est évident que toutes les idées les plus générales ne tardent pas à naître, comme il est

facile de le voir par les signes de connaissance vraiment intellectuelle que ne tarde pas à donner l'enfant. Ces idées sont celle du néant, qui résulte de la négation de l'être, celles de la réalité et de la possibilité, de la substance, du mode, de la cause, etc., qui sont toutes impliquées dans le langage, même le plus simple. Sans elles il n'y a pas de pensée proprement dite. De ces idées résultent immédiatement les premiers principes de la logique et de la métaphysique, qui s'imposent à l'intelligence, et sur lesquels elle ne peut se tromper, car ils sont de toute évidence : *Intellectus non errat.*

Pendant ce temps les sens continuent de multiplier leurs sollicitations et la conscience ne reste pas endormie ; nous entendons ici la conscience psychologique (car l'autre ne s'éveillera que plus tard). Par elle l'enfant connaît qu'il possède l'existence et il éprouve la joie de vivre ; il expérimente de quelque manière sa substantialité et sa causalité, il explore bien vite l'étendue de son action et les limites où se renferme sa personne. Toujours les connaissances pratiques accompagneront et précéderont même les connaissances théoriques : c'est de leur union que découlent et le savoir superficiel de l'enfant et la science plus ou moins profonde de l'homme parvenu à la plénitude de la raison.

CHAPITRE LVII

DE LA CONNAISSANCE DE L'AME APRÈS LA MORT ET DE SES ÉTATS EXTRAORDINAIRES OU PARTICULIERS PENDANT LA VIE : SOMMEIL, RÊVE, SOMNAMBULISME, HYPNOSE, ETC.

---

967. **Objet de ce chapitre. Etat de l'âme après la mort** (1). Nous n'avons rien dit encore de la connaissance naturelle de l'âme séparée du corps, non plus que de ses états extraordinaires ou particuliers pendant la vie. Il nous reste donc à déterminer le genre de connaissance et d'activité propre à l'âme dans une autre vie que celle-ci, comme aussi dans ces états extraordinaires ou particuliers qu'on appelle le sommeil, le rêve, l'hynose, etc. C'est ici que s'ouvre le domaine du merveilleux, si fertile en hypothèses.

Toutefois, en absorbant ce sujet mystérieux, nous ne sortirons pas de la science ; notre dessein n'est pas de payer tribut à une vaine curiosité. Nous ne soulèverons toutes ces questions, si curieuses de leur nature, que pour proposer des réponses plausibles, précises et, sur bien des points, vraiment scientifiques. Nous parlerons d'abord de l'âme séparée du corps, et nos premières affirmations seront le complément du chapitre sur l'immortalité de l'âme.

THÈSE. — *L'âme séparée du corps, n'ayant plus le même mode d'existence, connaît, d'une manière purement*

(1) Cf. S. Th. Ia, q. 89, divers articles.

spirituelle. — Elle s'éclaire, à cet effet, des idées pures et de toutes les connaissances intellectuelles acquises précédemment et qu'elle conserve, comme aussi des idées nouvelles et particulières que l'Auteur de la vérité et d'autres esprits lui communiquent. — Cependant cette connaissance naturelle de l'âme séparée n'est pas aussi parfaite, aussi distincte que celle des purs esprits. — Il ne paraît pas que les âmes séparées puissent connaître par elles-mêmes les choses de ce monde ni exercer ici-bas une influence directe. — On ne doit pas perdre de vue ces conclusions et autres de la psychologie lorsqu'il s'agit d'apprécier certains faits extraordinaires, hypnotiques, etc.

968. **Connaissance de l'âme séparée.** — L'âme séparée du corps connaît d'une manière purement spirituelle. Pour établir cette première affirmation, nous rappellerons le principe sur lequel repose, en définitive, toute la théorie de la connaissance : le mode d'action, et partant le mode de connaissance, suit le mode d'existence (*Agere sequitur esse*). L'âme humaine, lorsqu'elle est unie au corps, ne forme avec lui qu'un être complet, une substance composée, une nature mixte. D'où il suit que la connaissance intellectuelle est, pendant la vie, associée intimement à la connaissance sensible. Mais l'âme séparée n'est plus dans les mêmes conditions d'existence : par là même elle ne subit plus les mêmes conditions de connaissance. Puisqu'elle survit au corps, elle doit agir et par conséquent connaître sans le secours des organes. On ne peut refuser toute action à l'âme qui survit au corps ; or sa première action, la plus essentielle, c'est la connaissance.

Et qu'on ne nous accuse pas de tomber dans un *cercle vicieux*. Il n'est qu'apparent. En effet, pour établir la spiritualité de l'âme, nous avons montré que l'acte de la connaissance intellectuelle ou la perception de l'universel était irréductible à l'acte de la connaissance sensible et organique : ces deux actes sont essentiellement distincts, quoique toujours associés. Or cette distinction

essentielle, cette indépendance *subjective* démontre que l'esprit ne périt pas avec le corps : il perçoit ce que le sens ne perçoit pas, il a son acte propre ; donc il a son existence propre et indépendante. Mais maintenant nous nous appuyons sur le fait de cette existence indépendante pour prouver que l'âme séparée du corps connaît sans associer à sa connaissance propre des éléments sensibles. Pourquoi emprunterait-elle ces éléments, qui ne lui étaient indispensables que par le fait de son union avec le corps? Cette union détruite, l'âme reprend son indépendance.

Donc elle connaît sans l'abstraction qui est l'acte propre de l'*intellect agent* : « sine abstractione a phantasmatibus ». Celui-ci n'a plus d'office à remplir. Et cela peut nous expliquer de quelque manière pourquoi l'âme séparée du corps ne change plus d'elle-même : sa science naturelle et acquise est finie et partant sa volonté est fixée. Ensuite l'âme séparée pense désormais sans emprunter à cet effet aucune imagination : « sine conversione ad phantasmata ». Sa pensée est toute pure, toute intelligible (1) : il le faut bien, puisque son existence est toute spirituelle.

S'appuyer sur la nécessité présente où nous sommes d'imaginer tout ce que nous concevons pour soutenir que la vie de l'âme après la mort est suspendue et que l'âme sommeille, comme lorsque le corps fatigué refuse de prêter à la pensée le secours des organes, ce serait commettre une grave erreur et nier, en définitive, la spiritualité et l'immortalité de l'âme. Comment l'âme pourrait-elle dépendre du corps d'une manière quelconque, après sa séparation? Elle n'a plus l'aide des sens pour s'informer et s'éclairer ; mais elle n'en a plus les liens, les entraves : elle est affranchie sous ce rapport. Il est vrai que cet af-

(1) On comprend dès lors ce mot d'Aristote, qui n'a pas douté de l'immortalité de l'âme : « C'est après la séparation du corps seulement que l'intelligence est pleinement ce qu'elle est. » (Cf. S. Th. I^a, q. 89, a. 2. ad 1.)

franchissement, à ne le considérer qu'au point de vue naturel, comporte une dure privation (1).

969. **Eléments de la connaissance de l'âme séparée.** — Quels sont maintenant les éléments de la vie intellectuelle et naturelle de l'âme après cette vie? Les voici. L'âme s'éclaire des connaissances intellectuelles acquises précédemment et qu'elle conserve (sciences, etc.), comme aussi des idées nouvelles et particulières que l'Auteur de la vérité et d'autres esprits lui communiquent. On ne le contestera pas, si l'on songe à la nature des idées et des connaissances purement intellectuelles. En effet, elles sont reçues dans l'esprit seul, elles n'ont rien de sensible et d'organique ; si elles sont associées à des idées sensibles, ce n'est qu'en vertu de l'union présente de l'âme avec le corps ; mais si cette union est rompue, l'âme doit garder ses trésors et désormais en disposer seule. L'âme séparée s'éclaire donc de toutes les idées, de toutes les sciences, de toutes les connaissances qu'elle possédait pendant la vie. Et si nous sommes conséquents, nous ajouterons que l'âme jouit des souvenirs qui avaient pu disparaître pendant la vie par suite de maladies ou autres modifications organiques. A cause de l'union présente de notre mémoire intellectuelle avec notre mémoire sensible, il arrive que nous ne pouvons disposer de la première sans le secours de la seconde, et que nous paraissons maintes fois ignorer ce que nous avons appris ; mais l'âme séparée doit retrouver dans son fonds tous les trésors qu'elle avait amassés. Seulement ce souvenir n'a rien de sensible, il est par conséquent général et confus sur bien des points. On comprend néanmoins qu'il doive être facile à l'âme séparée de se connaître elle-même et aussi de se juger. Cette révélation totale de l'âme à elle-même, que la

(1) Dans Homère, Achille aux enfers se déclare moins heureux que le dernier des mortels ; il aimerait mieux être le dernier des esclaves que le roi des ombres.

raison d'accord avec la révélation nous persuade, a quelque chose de merveilleux et d'effrayant.

Nous avons ajouté que l'âme s'éclaire des idées particulières qu'elle reçoit de l'Auteur de toute vérité ou des autres esprits. On ne saurait nier, en effet, que, même dans l'ordre purement naturel, Dieu n'éclaire l'âme séparée du corps. C'est lui qui l'instruisait pendant la vie par l'intermédiaire de la société et le spectacle de la nature : pourquoi ne l'éclairerait-il pas ensuite lui-même ou du moins par l'intermédiaire des esprits? Car il faut bien admettre que les créatures spirituelles de Dieu ont des relations entre elles, qu'elles forment un monde analogue à celui de la matière et qui lui est bien supérieur ; elles s'éclairent donc mutuellement dans une mesure qu'il est d'ailleurs impossible à la philosophie de préciser.

970. **Imperfection de la vie naturelle de l'âme séparée.** — La connaissance naturelle de l'âme séparée est inférieure à celle des purs esprits. Car, s'il est vrai que l'union de l'âme avec le corps est naturelle et que la séparation est une privation pour l'âme, s'il est vrai que l'âme ne change pas de nature, mais seulement de condition, au moment de la mort, il faut bien admettre que sa séparation d'avec le corps ne l'élève pas au rang des purs esprits.

En quittant le corps, l'âme ne recouvre pas une perfection antérieure, comme l'ont supposé les platoniciens ; elle ne monte pas non plus d'un degré dans l'échelle des êtres, elle ne se transforme pas en une nature supérieure. L'âme séparée ne saurait donc usurper le ministère des anges, puisqu'elle n'a pas leurs facultés. Elle emporte seulement avec elle ses richesses propres, ses connaissances, le trésor de ses affections, ses mérites et ses vertus. Rien ne change dans son fonds, et l'on ne voit pas pourquoi elle agirait en ce monde et y exercerait une influence directe quelconque. Pendant la vie elle ne pouvait agir que par le moyen de son corps, des membres et des organes des sens ; or la mort l'a privée de cet instrument

indispensable comme de tous les biens extérieurs : on ne voit pas comment, sans miracle, elle serait plus puissante après la mort qu'elle ne l'était pendant la vie (1).

Ici nous rencontrons le spiritisme. Il ne convient pas à la philosophie seule d'étudier cette question, qui touche essentiellement à la religion et à la révélation ; mais on peut déjà constater par ce que nous venons de dire que les prétentions des spirites ne sont point fondées.

971. **Etats particuliers de l'âme pendant la vie. Sommeil.** — Voici maintenant toute une série de phénomènes extraordinaires ou particuliers qui confinent souvent au mystère : nous voulons parler du sommeil, du rêve, du somnambulisme, de l'hypnose, etc.

Le sommeil est cet état réparateur où nous plonge la nature, à intervalles réguliers, et que nous remarquons d'antant moins qu'il est quotidien et nécessaire. Rien cependant n'est plus digne de l'attention et de l'examen du philosophe. Il faut l'observer dans les cas les plus ordinaires et les plus simples avant d'étudier ses anomalies. Le sommeil résulte du repos des organes les plus indispensables à l'exercice de la sensibilité. Celui qui dort complètement ne voit pas, il n'entend pas, il ne sent pas ; si on le touche et s'il sent qu'on le touche, son sommeil est moins parfait et le réveil commence ; les sens intérieurs eux-mêmes ont suspendu leur activité : la mémoire sensible, l'imagination, et par conséquent l'esprit, qui, dans la vie présente, ne s'exerce qu'avec le concours des sens.

(1) Tout ce que la philosophie nous permet encore de supposer et même d'affirmer, c'est que les corps ressusciteront. Puisque la séparation de l'âme et du corps, bien qu'elle soit naturelle en ce sens que le corps tend à sa dissolution, est cependant contraire à la nature de l'âme, qui est incomplète sans le corps, il faut conclure que cet état opposé à la nature prendra fin. L'âme, ayant d'abord subi les conditions que lui imposait la mortalité du corps, lui imposera, à son tour, les conditions de sa propre immortalité. Mais c'est à la religion de prendre ici la parole sur ces sublimes vérités. Nous croyons cependant que la philosophie peut, par des raisons suffisantes, démontrer une résurrection naturelle des corps et écarter les rêveries des incarnations et surtout de la métempsycose.

Tout ce qu'on peut dire de plus plausible sur le sommeil ordinaire, c'est qu'il résulte uniquement du repos des organes : ce repos est accompagné d'un ralentissement de la circulation du sang et de la respiration. Mais le sommeil ne résulte nullement d'une fatigue propre à l'esprit. Celui-ci reprend son activité dans la mesure où les sens recouvrent la leur et où les organes rentrent en jeu. Il peut arriver que l'on ne dorme qu'à demi ou que certains sens soient éveillés à l'exception des autres. On peut penser en dormant, sans pouvoir sentir par les sens extérieurs, sans pouvoir même remuer aucun membre, ni les pieds pour fuir, ni les mains pour se défendre, comme il arrive dans le cauchemar. On peut avoir conscience de son sommeil, sans pouvoir s'éveiller immédiatement. En un mot, l'imagination et l'esprit peuvent s'exercer jusqu'à un certain point sans les sens extérieurs et sans que l'on ait retrouvé la pleine possession de soi-même. De là le rêve, qui est un sommeil imparfait.

972. **Le rêve. Le songe.** — Au moment surtout où les organes ont déjà réparé leurs forces et où le réveil est imminent, certains sens intérieurs rentrent en activité ; l'imagination, la mémoire, le sens commun, et avec eux l'intelligence. Celle-ci est plus ou moins empêchée d'agir, il est vrai : de là les incohérences du rêve ; de là une crédulité puérile, ridicule, jointe parfois à une clairvoyance d'esprit et à une vivacité d'imagination remarquables. Le rêveur est intelligent ; mais il est plus ou moins dépourvu de critique, il part toujours de quelque faux supposé, de quelque principe absurde, il manque toujours quelque élément essentiel à ses informations : de là ses fautes contre le bon sens le plus vulgaire ; de là aussi sa privation de liberté et partant son irresponsabilité (1).

(1) Cf. S. Th. I^{a}, q. 84 a. 8, ad 2^{dum} : « Sensus ligatur in dormienti-

Quelles sont maintenant les causes du rêve? Il est facile d'en assigner quelques-unes des principales : les impressions reçues à l'état de veille, les habitudes prises, les préoccupations ordinaires, l'âge, le tempérament, la maladie, les passions, l'influence du milieu, de l'atmosphère, etc., etc., sans parler des influences surhumaines. On ne saurait le nier : il n'est pas douteux, pour le chrétien, que Dieu et les anges aient communiqué avec l'homme par le moyen des songes. Le songe est plus que le rêve : c'est un rêve ordonné, qui semble avoir une suite, une signification.

973. **Le somnambulisme.** — Au rêve se rapportent les phénomènes du somnambulisme. Le somnambule est un rêveur dont plusieurs sens ont recouvré leur activité, et quelquefois d'autant mieux que les autres sont plus parfaitement endormis. Le somnambule ne voit pas, il n'entend pas peut-être ce qui l'entoure ; mais il est attentif aux objets de son imagination et de sa mémoire ; ces sens ont chez lui une sûreté extraordinaire. C'est pourquoi il peut se diriger sans hésitation au milieu des ténèbres, se promener au bord des toits et le long des précipices ou bien vaquer, même les yeux fermés, à ses occupations habituelles, etc. La plupart des phénomènes du somnambulisme s'expliquent assez bien par cette hyperexcitabilité de certains sens, qui coïncide avec le sommeil profond de certains autres. D'une manière générale, les sens inférieurs paraissent quelquefois recouvrer d'autant mieux leur activité que les facultés supérieures et la volonté libre sont plus empêchées. Il en est un peu des instincts et de leurs lumières propres comme de ces lumières lointaines du firmament, qui disparaissent pendant le jour et brillent pendant la nuit. A l'état de veille, qui est l'état de lumière parfaite, les instincts s'éclipsent ; mais

bus... Per modum quo sensus solvitur, et imaginatio in dormiendo, liberatur judicium intellectûs ; non tamen ex toto... »

quand la raison se voile, l'instinct reparaît d'ordinaire et dirige très bien une foule d'actes inférieurs et inconscients.

On distingue le somnambulisme *spontané* et le somnambulisme *provoqué*. On observe le premier surtout chez les jeunes sujets, au cours de leur sommeil ordinaire. Le second se rattache au magnétisme, à l'hypnotisme, et encourt la même suspicion. On distingue aussi le somnambulisme *naturel*, qui se confond ou à peu près avec le somnambulisme spontané, et le somnambulisme *lucide*. Dans ce dernier, le somnambule fait preuve d'une connaissance extraordinaire, qui paraît quelquefois surhumaine.

974. **Hallucination et fascination.** — Des phénomènes de somnambulisme on peut rapprocher ceux d'hallucination et de fascination. Nous avons déjà parlé de l'hallucination (v. nº 846), ce rêve d'une personne éveillée. La fascination a cela de commun avec l'hallucination qu'elle provient de l'excitation d'un sens au détriment de tous les autres. Le sujet fasciné est tellement frappé et absorbé par l'objet qu'il contemple, que les autres sensations sont effacées : tout s'endort chez lui, si ce n'est le sens fasciné et ceux qui sont à son service. Il n'a plus que des yeux, pour ainsi dire, et il ne cherche qu'à voir, et sa vision l'absorbe et l'attire d'autant mieux quelquefois qu'elle est plus effrayante. C'est ainsi que l'oiseau est fasciné par le serpent, qui en fait sa proie. Le chien d'arrêt paraît exercer sur le gibier une fascination semblable. L'homme lui-même peut s'attacher à certains objets qu'il contemple et les suivre automatiquement ; c'est ce qui a lieu dans certains cas d'hypnotisme. L'on n'est point fondé à soutenir que toute fascination a des causes purement naturelles. Puisque le songe peut avoir des causes surhumaines, à plus forte raison la fascination, qui paraît s'exercer d'une manière plus cachée et plus subtile. Mais en soi, abstraction faite des circonstances, la fascination n'offre

rien qui ne paraisse pouvoir s'expliquer par le trouble de la sensibilité et le jeu des organes.

975. **L'hypnose**. — Nous avons nommé l'hypnotisme. Il comprend des phénomènes très complexes, plusieurs d'un caractère douteux, par lesquels l'hypnotisme confine au magnétisme et même au spiritisme et à la magie (v. n. 642 et suiv.). Ces phénomènes ont pour point de départ un certain sommeil nerveux, l'hypnose. On la provoque de diverses manières : fixation d'un objet brillant, placé un peu au-dessus des yeux, ou même d'un objet quelconque (braidisme), passes magnétiques, imitées de Mesmer, tête-à-tête et fixation des regards, compression des mains et des pouces, etc. Inutile d'ajouter que les sujets sensibles à de pareilles pratiques sont d'ordinaire des névrosés (hystériques, épileptiques). On les réveille, de même qu'on les endort, avec une extrême facilité : il suffit de souffler sur les yeux et la face.

On a cherché à distinguer l'hypnotisme du magnétisme et même à les opposer entre eux, en disant que la cause du premier est surtout dans le sujet hypnotisé, tandis que la cause du second est dans l'opérateur. Mais cette différence tend à s'effacer ; car le magnétisme n'a guère de prise que sur les sujets nerveux et exercés, et, d'autre part, les hypnotisés n'accomplissent leurs actes les plus étonnants que sous l'influence de l'hypnotiseur ; ils tombent même sous sa possession et deviennent de véritables *médiums*. Ceux-ci nous font songer au spiritisme, aux tables tournantes, à l'*occultisme* sous toutes ses formes. On comprend que nous ne puissions traiter ici de toutes ces choses, qui n'ont été réputées scientifiques par plusieurs auteurs que dans ces derniers temps.

976. **Formes de l'hypnose**. — Charcot, chef de l'école de la Salpêtrière, distingue trois formes principales de l'hypnose : la léthargie, la catalepsie et le somnambulisme. Dans la léthargie, le sujet est inerte, passif, il dort profondément ; dans la catalepsie, un ou plusieurs sens s'é-

veillent, la sensibilité neuro-musculaire est extrême, la malade garde toutes les positions, toutes les attitudes, souvent tragiques, qu'on lui donne, même les plus difficiles. C'est à ce point qu'elle peut se raidir comme une barre de fer et se soutenir horizontalement en n'appuyant sur les dossiers de deux chaises que la tête et l'extrémité des pieds. Enfin, dans le somnambulisme, le sujet peut se livrer aux exercices les plus variés. Mais ces trois états sont reliés entre eux par une multitude d'états intermédiaires. On passe souvent de l'un à l'autre avec une extrême facilité.

977. **Suggestion. Principaux actes suggérés** (1). — Ce qu'il y a de plus remarquable dans l'hypnotisme, c'est la *suggestion*. Elle absorbe même l'hypnotisme d'après Bernheim et les expérimentaturs de Nancy. La suggestion consiste à provoquer chez les sujets tels ou tels actes déterminés. Si l'on suggère à l'hypnotisé qu'il fait froid, qu'il fait chaud, etc., il le croit et donne tous les signes extérieurs d'une personne qui grelotte de froid, ou qui étouffe de chaleur : l'hallucination est complète. On lui dit qu'il assiste à une fête, et il rit ; on lui représente une scène de deuil, et il pleure. On lui suggère certains sentiments par les attitudes correspondantes : on étend ses mains comme pour supplier, et il prie ; on lui ferme le poing, et il frappe ; on lui ouvre la main, et il envoie des saluts et autres signes d'amitié. On lui suggère une série d'actes automatiques : on lui donne un parapluie, et il l'ouvre comme pour se garantir de la pluie ; on le met en présence d'un lavabo et d'une boule de savon, et il se lave indéfiniment. On peut même dissocier les mouvements : la main gauche frappe avec colère, tandis que la droite envoie des salutations ; il suffit pour cela de fermer

(1) Cf. Deux études dans les *Mélanges philosophiques :* La suggestion hypnotique. Est-elle licite ou illicite, naturelle ou diabolique. — Critique de quelques opinions récentes sur l'hypnotisme.

l'une et d'ouvrir l'autre. De la même manière le sujet peut rire d'un œil et pleurer de l'autre : il suffit de suggérer des sentiments différents par l'oreille correspondante.

Ces derniers phénomènes s'expliquent jusqu'à un certain point par le mécanisme des organes et la distinction des deux hémisphères cérébraux. Il arrive souvent que toute une série de sensations et de mouvements est donnée avec une régularité parfaite à la suite de l'impulsion initiale. Même à l'état de veille, il suffit, pour accomplir une opération mécanique, de la commencer ; on se met en marche après délibération et l'on fait son chemin sans y plus songer. Il faut se représenter le corps comme un mécanisme d'une délicatesse, d'une perfection et d'une complexité extrêmes, que la nature nous a construit et que nous avons modifié par nos habitudes, mais qui n'est pas soumis tout entier ni à tout instant à notre direction : l'homme n'est maître vraiment que de ses actes libres.

Voici maintenant des phénomènes de suggestion plus curieux encore et plus difficiles à expliquer. On suggère à une somnambule d'accomplir tel acte après son réveil : ce sera par ex. un vol, un assassinat ou un acte indifférent. Or le sujet accomplira l'acte prescrit au moment marqué et malgré ses répugnances; et en l'accomplissant il paraîtra comme obsédé, sinon même déterminé fatalement par la pensée de l'accomplir. Que devient alors le libre arbitre? Il serait comme empêché et suspendu, de même qu'à l'état d'ivresse ou de folie, par une idée fixe qui s'emparerait de l'attention et de tout l'organisme. On conçoit aussi en présence de quelles difficultés nouvelles et inextricables peut se trouver la justice, si les accusés et les témoins peuvent être les jouets de telles suggestions. Remarquons encore qu'à l'état de veille le sujet ne se souvient pas de l'ordre reçu pendant l'hypnose ; les minutes, les heures et les jours s'écoulent donc sans qu'il puisse les compter, ce qui ne l'empêche pas d'accomplir ponctuellement l'ordre donné. Faut-il supposer dans le sujet deux *moi*, pour ainsi

dire, l'un conscient et l'autre inconscient, qui agissent tantôt successivement et tantôt simultanément?

Enfin les phénomènes de suggestion mentale sont plus étonnants et plus suspects encore. Il paraîtrait que des opérateurs ont pu lire la pensée d'autrui ou bien suggérer mentalement et même à distance tels et tels ordres à des sujets exercés, sur lesquels ils avaient acquis un certain empire et exerçaient une sorte de possession.

978. **Remarques critiques**. — Ces faits soulèvent une foule de questions qui intéressent la cosmologie (v. n. 641 et suiv.) et la morale (v. n. 1274) de même que la psychologie. Celle-ci peut nous éclairer beaucoup sur la possibilité et le caractère des faits allégués. Nous nous en tiendrons aux plus saillants :

1° Au sujet de la production et de la cessation de l'hypnose, il paraît impossible de les expliquer lorsqu'elles sont subites ou très rapides et que les moyens employés ne paraissent pas de nature à exercer une action notable sur l'organisme : par ex. un ordre donné ou un simple regard, pour endormir ; un souffle sur les yeux, pour réveiller. Il est vrai que la production ou la modification de l'hypnose peut s'expliquer chez certains névropathes par les plus faibles moyens ; mais il arrive que certains sujets, d'ailleurs robustes, subissent d'une manière étonnante l'ascendant de l'opérateur et passent avec une extrême facilité de l'état normal à l'état d'hypnose. Or si l'on considère que l'hypnose est un sommeil profond à certains égards, puisque plusieurs sens y sont mieux liés par l'hypnose que par le sommeil naturel le plus parfait, on conviendra que la physiologie est aussi incapable que la psychologie de fournir une explication satisfaisante.

2° En ce qui concerne les suggestions des hallucinations, il est bien étonnant que l'hypnotisé imagine avec une extrême docilité et une vivacité remarquable tout ce que l'opérateur lui suggère, au point de confondre l'image avec la réalité. Arrivée à ce point, l'hallucination est une

maladie ; elle suppose un désordre profond dans les organes et les facultés. Mais on ne comprend pas qu'un sujet, surtout s'il jouit d'ailleurs de la santé, devienne ainsi le jouet d'autrui par le seul fait qu'on le plonge dans le sommeil.

3° Le dédoublement apparent du moi ou de la conscience est non moins étonnant. Sans doute, on conçoit que, par suite d'une rupture organique ou d'une autre affection, certains groupes de souvenirs deviennent étrangers aux autres, et que par suite l'homme se reconnaisse et se retrouve tantôt avec un premier groupe de souvenirs et tantôt avec un second (1) ; mais on ne conçoit guère que cette rupture ou ce désordre soit l'effet du commandement d'un opérateur. Et puis comment se fait-il que l'hypnotisé accomplisse ponctuellement ce qu'on lui a commandé sans qu'il en ait d'ailleurs gardé le souvenir ?

4° Ce qui rend le phénomène plus alarmant, c'est moins l'oubli de l'ordre que son exécution. Nous savons par l'expérience et par une psychologie très sûre que le corps dépend étroitement de l'âme ; que celle-ci gouverne ses membres d'une manière absolue, et ses passions, même les plus fortes, d'une manière indirecte, qui peut être des plus efficaces. C'est à ce point que l'homme peut marcher à la mort malgré toute l'horreur naturelle. L'homme est si bien maître de lui que, si on ne le persuade d'abord, tous les exemples et toutes les menaces ne l'ébranleront point. Et malgré cela, il suffit d'un ordre donné pendant le sommeil, ordre oublié dès le réveil, pour que le sujet l'accomplisse comme un automate et malgré toutes ses répugnances ! Cette imposition d'une volonté à une autre est naturellement inexplicable.

5° La transmission purement mentale de la pensée ne

(1) De là cette illusion du changement de nom et de personnage, ces *maladies de la mémoire et de la personnalité* que nous avons rappelées ailleurs.

s'explique pas davantage. Car nous savons que les âmes informent les corps qui leur appartiennent et n'ont pas d'action directe sur aucun autre. Si deux âmes vivant dans leur corps peuvent communiquer entre elles, ce n'est qu'au moyen de signes transmis, perçus et dûment interprétés.

On a essayé d'expliquer cette communication des âmes par une audition de la parole mentale et finalement par une vibration transmissible de la matière cérébrale. Mais il est facile de répondre que la pensée n'est pas une vibration du cerveau. On insiste alors, en disant qu'il suffit que la pensée soit liée à telle vibration pour qu'elle soit communiquée par cette vibration. Le cerveau de l'hypnotisé en vibrant à l'unisson de celui de l'opérateur éveillerait la même idée. — Mais, sans compter qu'il est incroyable que des vibrations cérébrales se dégagent de tous les mouvements ambiants et se transmettent à des distances indéfinies, il est certain que telles pensées ne sont pas liées à telles vibrations, pas plus que telles pensées ne sont liées à telles images, tels mots, telle écriture et telle langue. Donc en supposant que la vibration cérébrale fût transmise et sentie, ce qui est incroyable, il faudrait encore l'interpréter.

Pour ces raisons et d'autres meilleures encore le philosophe chrétien se tiendra en garde contre les phénomènes de l'hypnotisme, de même que contre ceux du spiritisme et d'un certain magnétisme. Il ne peut oublier qu'il y a un monde spirituel, invisible, qui pénètre le monde sensible ; il sait que des esprits de ténèbres cherchent à surprendre l'homme, et à s'en faire un complice et une proie.

979. **Un mot sur la pneumatologie**. — Nous pourrions traiter ici de l'existence du monde des esprits et de la nature de ces pures intelligences. Mais ce traité de pneumatologie ne peut être abordé avec fruit et épuisé que si l'on s'inspire des lumières de la foi. Qu'il nous suffise de rappeler que le monde spirituel ne peut faire l'objet d'un doute pour le spiritualiste. Que deviennent, en effet,

ces âmes immortelles et innombrables qui ont quitté leur corps et qui tous les jours émigrent encore de cette terre? Et puis, s'il y a des esprits liés à des organes, n'y en a-t-il pas qui sont affranchis par nature de toute matière? Le monde spirituel ne doit pas être moins vaste, moins rempli ni surtout moins beau que le monde des corps. Enfin les deux mondes peuvent-ils être complètement étrangers l'un à l'autre, et le Créateur n'a-t-il pas dû les enfermer tous les deux dans l'ordre universel de sa Providence? La théologie, en s'appuyant sur les données de la foi, répond à ces questions. Mais ceux qui les soulèvent avec le parti pris de combattre la seule science qui peut les éclairer ici, tombent dans la superstition ou dans une sorte de scepticisme non moins regrettable.

980. **La folie. Ses causes. Est-elle dans l'esprit?** — Il nous reste à parler d'un état malheureux de l'esprit, état qui confine à ceux dont nous avons parlé. La folie, en effet, est souvent le résultat des pratiques hypnotiques; aussi bien que l'hypnose, la folie est souvent caractérisée par l'égarement des sens, l'hallucination, la catalepsie et autres accidents nerveux. D'une manière générale la folie ou l'aliénation d'esprit consiste dans un certain désordre habituel des opérations mentales, provenant du trouble des sens et finalement de quelque altération organique (1). On peut distinguer la folie imparfaite, avec conscience :

(1) En effet, on peut croire qu'il n'y a jamais folie sans quelque lésion organique. Mais cette lésion peut être si légère, quoique essentielle à l'exercice des sens, qu'elle échappe à tout examen, à l'autopsie la plus minutieuse. Sous le bénéfice de cette réserve, nous reconnaîtrons avec tel aliéniste (Esquirol) : « que dans un grand nombre de cas le cerveau des aliénés ne présente aucune altération appréciable...; que toutes les lésions observées chez les aliénés se retrouvent souvent dans les cerveaux les plus sains d'esprit...; que les lésions cérébrales ne coïncident ordinairement qu'avec les affections nerveuses qui compliquent la folie ou la masquent. » (Cf. FARGES, *Le cerveau*). — V. aussi diverses études du Dr SURBLED. — Du même : *L'âme et le cerveau* ; diverses études dans la *Pensée contemporaine*. — GRASSET, *Introduction physiologique à l'étude de la philosophie.*

par ex. l'hypocondrie ; l'état de ceux qui sont obsédés par des idées de suicide ou d'autres impulsions homicides; l'agoraphobie ou crainte maladive de marcher seul sur la voie ou la place publique, etc. ; — la folie sans conscience : par ex. l'idiotisme ou l'imbécillité, qui consiste dans une impuissance mentale ; la démence, qui est l'égarement de la raison ; la monomanie, qui provient d'une idée fixe ; la manie, qui fait déraisonner le malade sur toutes sortes de sujets, etc.

Ces divisions et autres semblables sont forcément imparfaites. Nous ne faisons que les rappeler avant de soulever les questions suivantes : Quelles sont les causes de la folie? En quoi consiste-t-elle précisément? Est-elle dans le corps ou dans l'âme?

Parmi les causes naturelles de la folie signalons les suivantes : une conformation malheureuse ou une atrophie de certains organes, notamment du cerveau ; une lésion accidentelle ; des émotions trop vives, telles qu'une frayeur subite et extrême ; l'abus de certaines liqueurs enivrantes, de l'opium, de la morphine, etc. ; les pratiques de l'hypnotisme, du magnétisme, du spiritisme ; des passions excessives, consenties ou non. On comprend que ces causes puissent altérer le fonctionnement des organes et introduire dans la vie sensible un désordre dont souffrent ensuite les facultés intellectuelles.

Maintenant en quoi consiste la folie? Est-elle dans l'esprit seul, ou dans l'organisme seul, ou dans les deux réunis? — Nous répondrons d'abord que l'*homme seul, entre tous les êtres sensibles, est sujet à la folie proprement dite.* L'animal peut devenir furieux, enragé, frénétique ; il est sujet au tournis, à la fièvre chaude, à d'autres désordres nerveux ; il peut être fort mal doué en comparaison de ses congénères et se montrer rebelle à tout dressage ; mais on ne voit pas qu'il soit sujet à ce trouble profond qui fait que le maniaque se comporte d'une manière insensée. C'est que, pour tomber dans le ridicule, et plus bas encore dans la folie, il faut choir de la raison.

Toutefois cette première réponse ne permet pas de conclure que la folie est dans l'esprit plutôt que dans l'organisme et les sens. Comment la folie serait-elle dans l'esprit, puisqu'il est essentiellement simple, incapable de rupture, de dissociation, de maladie? Comment la folie serait-elle dans les facultés de l'âme, puisqu'elles sont simples à leur tour et invariables? Disons donc que la folie n'affecte directement que l'organisme qui refuse de prêter aux facultés sensibles un certain concours. Si ce désordre organique se produit chez l'animal, il ne prend pas le nom de folie : c'est une simple maladie ou un manque d'aptitude. Mais chez l'homme, dont la raison se sert des facultés sensibles et partant de l'organisme tout entier, il en résulte un désordre plus profond : c'est la folie sous toutes ses formes.

La même raison qui peut souffrir si lamentablement du désordre des organes est d'autres fois la première cause de son malheur. Des passions volontaires et sans frein, un orgueil sans mesure, etc., peuvent briser les organes et rendre toute guérison morale impossible. La folie (si l'on peut donner ce nom à certains vices et à certaines erreurs volontaires) descend alors de l'esprit dans les organes qu'il fausse ou brise ; et le triste spectacle que donne l'aliéné n'est que l'image du désordre moral qu'introduisent dans l'âme le vice et le péché.

981. **Exaltation de l'esprit. Le génie et la folie.** — Ces mêmes réflexions nous expliquent aussi pourquoi certains états extraordinaires de l'âme (l'extase et le ravissement naturels, l'inspiration poétique, la verve, etc.) qui favorisent le mieux les opérations intellectuelles les plus subtiles et les plus élevées, paraissent confiner quelquefois à la folie. L'organisme est un instrument qui peut rendre les plus beaux accords au moment même où il est sur le point de se rompre. Une surexcitation heureuse, une exaltation de la sensibilité, de la mémoire, de l'imagination, peuvent favoriser merveilleusement l'essor du talent ou même du génie, en même temps que créer des dangers

pour l'un et l'autre. La raison peut être trahie par toutes les facultés et par tous les organes qui l'avaient d'abord le mieux secondée.

Mais on ne peut soutenir que le génie n'est que dans l'exaltation des sens, ou même qu'il est une *névrose*, ou bien encore qu'il réside pour sa meilleure part dans l'*inconscient*. Le génie est avant tout une intuition extraordinaire de l'intelligence, qui fait appel à la raison et à la conscience pour réaliser ce qu'elle a conçu. Les prétentions d'un sensualisme qui veut tout rabaisser à son niveau, sont démenties par la physiologie elle-même (1).

981 *bis*. — **Les états mystiques.** — Ils viennent parmi les états extraordinaires de l'esprit. Disons tout de suite que nous n'entendons ici que les états qui ont une cause vraiment surnaturelle, c'est-à-dire divine. Malgré des ressemblances qui trompent l'observateur superficiel ou prévenu, ils diffèrent essentiellement des faux états mystiques, dus à l'influence de causes occultes (spiritisme) ou de causes naturelles encore ignorées ou peu connues (hystérie, névroses mal définies). Dans les états vraiment mystiques, la nature ne peut qu'être ennoblie et purifiée par ses rapports surnaturels. Les extases, les ravissements, les contemplations prolongées qui accompagnent ces états n'ont rien de commun, au fond, avec les phénomènes observés chez les névropathes, les hypnotisés, les médiums. Si le corps souffre de l'état mystique, ou du moins si la vie sensible paraît suspendue, la raison est singulièrement affermie et l'âme tout entière est fortifiée. Aussi voit-on les vrais mystiques, une sainte Thérèse par exemple, donner des preuves constantes de jugement sain et de haute intelligence, alors surtout que les communications surnaturelles sont le plus fréquentes. Loin de souffrir de ces influences, leurs vertus naturelles n'en sont que mieux achevées ; leur caractère en est grandi.

(Cf. GRASSET, *ouvrage cité*.

Il en va tout autrement chez les faux mystiques, notamment chez les névropathes, sujets si souvent à l'aboulie, à la domination tyrannique des sens, à de lamentables déchéances morales. Aussi les psycho-physiologistes qui ont essayé de ramener les états mystiques à certains états pathologiques, tels que névrose, hystérie, etc., se sont grossièrement trompés. Une psycho-physiologie mieux informée distingue la mystique véritable de ses contrefaçons. Elle s'appuie, d'une part, sur de sérieuses observations psychologiques et morales et, d'autre part, sur les mêmes principes qui permettent de distinguer le vrai miracle (v. chap. XXXVI) d'avec le merveilleux naturel ou diabolique (1).

(1) V. PACHEU, *Introduction à la psychologie des mystiques ; Psychologie des mystiques chrétiens.* — POULAIN, *Les grâces d'oraison.* — BRENIER DE MONTMORAND, *Revue philosophique*, 1904, mars, etc. — Parmi ceux qui ont plus ou moins méconnu la vraie mystique, citons : DELACROIX, *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme, Les grands mystiques chrétiens*, les docteurs Pierre Janet, Charcot, Bernheim, Ribot, Murisier.

CHAPITRE LVIII

DES QUALITÉS ET DES HABITUDES DE L'AME

---

982. **Inégalité naturelle des âmes. Provient-elle de l'organisme ?** — Jusqu'ici nous n'avons guère parlé que de l'âme elle-même, de ses facultés et de ses actes, et tout ce que nous avons dit convient à tous les hommes, puisqu'ils partagent la même nature. Quelles différences et quelles contradictions cependant n'observe-t-on pas entre eux et dans la vie de la même personne ! Or toute la raison de ces différences et de ces contrastes paraît être dans les qualités et les habitudes. Parlons d'abord des premières.

Les âmes diffèrent-elles naturellement les unes des autres par des qualités spirituelles innées, ou bien, au contraire, toutes les différences que nous observons entre elles proviennent-elles, en définitive, des qualités sensibles? Selon cette seconde hypothèse, l'âme rencontrerait dans les organes qu'elle anime des secours et des résistances qui décideraient de son naturel : de là toute la diversité des talents, des aptitudes intellectuelles et morales. S. Thomas semble partager cette opinion quand il écrit : « La différence des capacités naturelles des hommes ne vient pas de la diversité d'esprit, mais de la diversité des dispositions corporelles (1). »

(1) 3a, q. 69, a. 8 ad 3.

On peut motiver cette opinion ainsi. Les âmes sont individualisées par le corps ; car elles sont toutes de la même espèce ; donc, à ne considérer que les âmes, on ne voit pas entre elles de causes de différence, leur nature est la même. Il suit de là que si les âmes humaines rencontraient les mêmes dispositions dans les corps qu'elles habitent et les mêmes avantages dans le milieu social où elles vivent, elles développeraient uniformément les mêmes facultés, abstraction faite bien entendu du libre arbitre, qui introduit une cause particulière et cette fois-ci certaine de diversité.

Mais l'opinion d'après laquelle les hommes diffèrent entre eux par des qualités spirituelles et innées, n'est pas moins fondée. Elle peut s'appuyer sur d'autres textes de saint Thomas (1) et de sérieuses considérations. Les âmes, dira-t-on, sont de même nature spécifique ; mais pourquoi ne seraient-elles pas individualisées par elles-mêmes, ou, si l'on préfère, pourquoi les différences organiques n'exigeraient-elles pas dans l'âme des capacités correspondantes? (V. le chap. XXXVIII sur le principe d'individuation.) S'il en est ainsi, les âmes diffèrent entre elles par des qualités propres et spirituelles. Tout ce que l'on peut accorder à l'autre opinion, c'est que les âmes ne diffèrent que parce qu'elles sont destinées à informer tel ou tel corps ; mais, alors même qu'il en serait ainsi, la diversité des corps destinés aux âmes entraînerait en celles-ci une diversité analogue.

983. **Variété des qualités de l'âme.** — Quoi qu'il en soit, dans l'état présent, soit à cause seulement des différences organiques, soit à cause de l'éducation, du milieu, des habitudes volontaires, soit à cause aussi de la nature

(1) Cf. Ia, q. 85, a. 7. : « Manifestum est enim quod quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam... Unde etiam cum in hominibus quidam habeant corpus melius dispositum, sortiuntur animam majoris virtutis in intelligendo... »

même des esprits, ils offrent une extrême variété (v. n. 878). C'est grâce à elle que le moraliste, l'écrivain, tous les peintres de mœurs donnent tant d'intérêt à leurs descriptions, à leurs récits, à leurs portraits. Sur la scène qu'ils ouvrent à la curiosité du lecteur, on voit paraître tous les personnages, tous les états, toutes les passions ; on y voit représentées et vivantes les qualités propres et distinctives de chaque sexe, de tout âge, de chaque profession en divers pays et en différents temps. Ainsi s'explique, pour une bonne part, la fécondité du roman et du théâtre ; elle ne provient pas seulement de l'imagination et de la verve intarissable des auteurs, elle provient surtout de la nature humaine qu'ils décrivent, nature toujours mobile et modifiable, bien qu'elle soit immuable dans son fond.

984. **Les habitudes** (1). **Leur nature, leur nécessité.** — Parmi les qualités innombrables dont l'homme est susceptible, il en est de plus importantes sur lesquelles nous devons insister : ce sont les habitudes. Il y a deux manières de les entendre. On entend aujourd'hui par habitudes toutes les qualités actives ou passives (2) contractées par

(1) Cf. S. Th. Ia, 2 , q. 49 et suiv. Voir aussi Métaphysique, n° 500 et suiv.; Morale, n° 1198 et suiv. et Vocabulaire.

(2) Nous signalons ici une distinction des habitudes fort remarquée dans la philosophie contemporaine. Elles sont dites *actives* ou *passives*, selon qu'elles résultent principalement d'une action exercée par le sujet ou d'une action soufferte par lui. Citons comme exemple d'habitudes actives : celles de se promener à certaines heures, de jouir de certaines relations et d'un certain bien-être, de lire, d'étudier, de composer, etc. Exemples d'habitudes passives : celles de souffrir certaines incommodités, de supporter certains bruits désagréables, de vivre sous un climat rigoureux. Or il y a ceci de remarquable que, grâce à l'habitude active, certains actes deviennent plus faciles et même nécessaires, tandis que, grâce à l'habitude passive, ce qui nous frappait d'abord vivement devient moins sensible et même indifférent. Bref l'exercice accroît la sensibilité, tandis que la souffrance, ou plutôt la *passion* l'émousse. Et ceci nous explique en partie pourquoi, parmi les habitudes, plusieurs nous tyrannisent, alors que d'autres nous délivrent.

des êtres vivants et même par des êtres inanimés. Toutes les fois qu'une série d'opérations a été rendue plus facile par un exercice constant, nous parlons d'habitude contractée : l'animal peut acquérir l'habitude d'obéir à tel signal ; dans l'homme lui-même, où la part de l'inconscient est si grande, l'habitude s'étend à tous les actes, à la manière de marcher, de se vêtir, de parler, d'écrire, de gesticuler, comme aussi à la manière de supporter le froid, la chaleur, la fatigue, la faim et la soif, etc. Ainsi entendues les habitudes gouvernent toute notre vie, et il ne nous reste guère que la ressource de les gouverner elles-mêmes.

Mais les habitudes proprement dites n'ont rien en elles-mêmes de mécanique et d'organique ; elles sont propres à l'esprit, à l'intelligence ou à la volonté ; l'homme seul les contracte, à la différence des animaux (1). Parmi elles on compte les arts, les sciences, les vertus. Essayons donc de mieux les connaître et de les bien distinguer.

On peut définir l'habitude proprement dite, celle qui tend à l'opération : *une qualité stable de sa nature, qui dispose le sujet intelligent à l'accomplissement facile et agréable de certains actes.* Elle diffère des prédispositions, des inclinations qui la préparent, la facilitent ; elle diffère aussi des qualités, qui peuvent affecter toutes sortes de sujets : l'habitude est propre au sujet intelligent. Et cela s'explique, parce que les facultés intellectuelles sont les seules qui, en définitive, soient indéterminées ; les autres sont déterminées à leur objet, elles ne contractent qu'une apparence d'habitude, pour ainsi dire, en subissant une détermination étrangère.

Cette même considération nous explique la nécessité de l'habitude chez l'homme et l'inutilité chez les animaux. L'homme, en effet, est loin de se suffire avec ses facultés : l'enfant qui n'apporte qu'elles, en naissant, est en réalité l'être le plus dépourvu ; il devra s'instruire, acquérir la science et apprendre d'abord à marcher, à parler, à se

(1) Cf. S. Th. I^a, 2^ae, q. 50, a. 3.

vêtir, à se défendre, à vivre en société, etc., c'est-à-dire qu'il devra contracter une foule d'habitudes indispensables. L'animal, au contraire, se suffit avec son instinct et ses autres qualités naturelles (v. n. 501).

985. **L'habitude est une seconde nature.** — On a dit que l'*habitude est une seconde nature.* Comme la nature, en effet, l'habitude est un principe d'action, mais immédiat ; une fois contractée, elle paraît se confondre avec la nature et les facultés dont elle est une détermination, un complément. Mais, en réalité, l'habitude est distincte de la nature et de la faculté qu'elle affecte ; elle leur est surajoutée, comme un pur accident l'est à l'essence et à la propriété. Et la preuve en est que la nature et la faculté peuvent être dépourvues de toute habitude et sont susceptibles des habitudes les plus opposées.

Quoique purement accidentelle, l'habitude n'est pas cependant d'une importance médiocre : c'est elle qui décide, en définitive, du mérite, de la valeur, de la juste considération dont jouissent les hommes ; ils sont tels que nous les connaissons et les estimons par leurs habitudes.

986. **L'habitude et l'acte.** — On ne saurait non plus confondre l'habitude avec les actes qui en procèdent. Une philosophie qui s'arrête aux phénomènes ramène toute réalité à ce qui paraît ; à ses yeux, l'habitude, la faculté, la nature même consisteraient dans des actes et des collections de phénomènes. Mais une étude plus profonde nous fait distinguer toutes ces réalités. Ce serait étrange, par exemple, que le savant ne différât pas réellement de l'ignorant, lorsqu'il ne produit aucun acte de science ; sa science est une réalité distincte.

On conçoit maintenant comment les solastiques sont fondés à dire que l'habitude est un *acte* de la *puissance* ou faculté, comme celle-ci est un *acte* de la *nature.* C'est que, en effet, l'habitude perfectionne la puissance (la science par ex. perfectionne l'intelligence), comme la

puissance perfectionne la nature ou l'essence de l'âme. A son tour, l'habitude est perfectionnée par l'acte, qui est son effet naturel. Il en est de l'acte et de l'habitude comme de l'arbre et du fruit, tour à tour principes l'un de l'autre : le fruit naît de l'arbre et celui-ci renaît du fruit. Ce sont les actes répétés qui engendrent l'habitude, qui à son tour reproduit les actes avec une extrême facilité.

Nous ne parlons, bien entendu, que des habitudes naturelles et *acquises*. La théologie nous enseigne, en effet, qu'il y a des habitudes *infuses*, c'est-à-dire possédées sans exercice préalable et produites en nous par l'Auteur de la grâce : ainsi la foi, l'espérance, la charité, reçues au baptême avec les autres vertus chrétiennes.

987. **L'habitude et l'hérédité.** — Ici se présente une question importante : l'habitude peut-elle être transmise par l'hérédité? Les évolutionnistes l'affirment, eux qui réduisent les facultés aux habitudes et la nature aux facultés, pour tout réduire en définitive à des actes et à des phénomènes. Mais cette prétention est inadmissible, elle est condamnée par l'expérience et le raisonnement.

Et d'abord l'expérience nous apprend que la nature seule, avec les facultés organiques, le tempérament, les prédispositions intellectuelles et morales, est transmise par l'hérédité. Quant aux habitudes proprement dites, celles que nous avons soigneusement distinguées tout à l'heure, la science, la vertu, l'art, la science du langage, elles ne sont pas transmises avec le sang.

Et elles ne peuvent l'être. Car l'habitude ainsi comprise est la détermination particulière d'une faculté indifférente de sa nature, intelligence ou volonté. L'esprit de l'homme est essentiellement indéterminé entre plusieurs sciences ; sa volonté est essentiellement indéterminée entre plusieurs habitudes morales. Pour que la science et les vertus fussent transmises, il faudrait qu'elles changeassent de nature et devinssent instincts, c'est-à-dire qu'elles ne fussent plus ni science ni vertus. Il n'y a donc de transmis que des prédispositions.

Autre raison. Le sujet principal de l'habitude c'est l'âme ; le sujet secondaire, accessoire, ce sont les organes. Or l'âme échappe en elle-même à l'hérédité ; celle-ci n'atteint que les dispositions organiques. Donc l'habitude n'est pas formellement transmise (v. n. 1200).

988. **L'habitude est fondée sur la nature.** — On voit, par les mêmes raisons, pourquoi toute habitude, quoique distincte essentiellement de la nature, est fondée néanmoins sur elle et ne peut la contredire, à parler rigoureusement : « Chassez le naturel, il revient au galop ». On comprend aussi que les habitudes augmentent, se développent par l'exercice, s'affaiblissent par l'inaction, se corrompent par des exercices contraires. On voit encore que les habitudes sont spécifiées, distinguées les unes des autres, par leurs actes et leurs objets ; que leur champ d'opération est plus limité que celui des facultés ; qu'il peut par conséquent y avoir plusieurs habitudes pour une même faculté (v. 877) ; que les habitudes peuvent être bonnes ou mauvaises, alors que les facultés sont essentiellement indifférentes, etc.

989. **Division des habitudes.** — Les unes affectent surtout l'intelligence (habitudes intellectuelles, vertus intellectuelles) et les autres la volonté (habitudes morales, vertus). S. Thomas et Aristote distinguent cinq habitudes intellectuelles principales et quatre vertus morales. Les premières sont : l'intelligence, la sagesse, la science (habitudes spéculatives), la prudence et l'art (habitudes pratiques). Les vertus sont : la prudence encore, la justice, la force et la tempérance. Nous ne parlons pas ici des vertus surnaturelles : la foi, l'espérance, la charité, ni des vertus morales en tant qu'elles sont transfigurées et élevées à un degré supérieur par le christianisme.

Il faut entendre par l'*intelligence*, qui est une habitude

intellectuelle distincte de la faculté de même nom, cette habitude qui dispose l'esprit à saisir les premiers principes : «*i ntellectus est habitus principiorum* ». — La *sagesse*, en tant que vertu intellectuelle, distincte de la qualité morale et supérieure de même nom, est l'habitude d'apprécier, de connaître toutes choses par les premières causes : « *sapiens considerat altissimas causas.* » — La *science*, qui comprend tant d'espèces différentes, est l'habitude qui fait voir facilement les conséquences dans leurs principes ou leurs causes ; la science est la connaissance par les causes : « *cognitio per causas* ». Nous avons traité en logique des sciences principales et de leur classification (v. chap. XVII). — La *prudence* est une habitude pratique qui éclaire la conduite : « *recta ratio agibilium.* » — L'*art* est une habitude pratique qui dispose à faire correctement certains ouvrages : « *recta ratio factibilium* » (v. nº 340, etc., 557).

990. **Remarques sur la prudence et les autres vertus morales. Le caractère.** — Il résulte de la définition de la prudence qu'elle est à la fois intellectuelle et morale. Il serait facile, en effet, de montrer que la prudence renferme à la fois des vertus purement intellectuelles, comme la clairvoyance, la pénétration, le jugement, le bon sens, et en même temps un élément essentiellement moral, à savoir, l'intention droite et la bonne volonté. Car on ne peut pécher sans aller en définitive contre la prudence générale. Un voleur, un coupable quelconque ne peut être prudent que pour le cas qui l'intéresse immédiatement ; en définitive, il se trompe lui-même, de même que l'imposteur et l'astucieux qui s'applaudit momentanément du succès de ses intrigues. On en conviendra facilement, si l'on se place au point de vue d'une Providence infiniment juste et clairvoyante.

Comme vertu morale, la prudence est l'habitude d'une sage conduite ; elle réside premièrement dans l'esprit et consiste d'abord dans la connaissance de ce qu'il faut

faire ou éviter. Aristote et S. Thomas la regardent comme *la forme de toutes les vertus morales ;* et c'est elle, en effet, qui leur assigne un *juste milieu* (v. n. 1203). — A la prudence succède la justice, qui réside plutôt dans la volonté; elle consiste dans la volonté habituelle du bien, dans la recherche constante de ce qui est équitable et honnête. C'est la vertu d'état de tous les magistrats. — La *force* réside dans la volonté, mais en tant que celle-ci prend à son service les passions fortes, irascibles, celles qui se déploient surtout dans les combats et dans les moments critiques de la vie. — Enfin la *tempérance* permet à la volonté de régner sur toutes les passions, sans exception, de régler tous les appétits et d'établir dans toute la personne l'ordre et l'harmonie.

Le caractère. — C'est sur ces vertus naturelles, et aussi sur les vertus théologales de foi, d'espérance et de charité, que sont fondés les grands caractères.

D'une manière générale, le *caractère* est la marque distinctive d'une personne, d'une âme. La base du caractère est dans les dispositions physiques, le tempérament et les passions ; mais il réside surtout dans les habitudes acquises, parmi lesquelles la première place appartient aux habitudes morales. Celles-ci se servent du tempérament et des passions pour les fins les plus diverses ; mais elles ne laissent pas d'en subir jusqu'à un certain point les conditions. C'est ce qui fait confondre plus d'une fois le caractère avec le tempérament, la passion et l'humeur. Mais, en réalité, le caractère s'en sert et les domine ; à moins que, par une faiblesse coupable, on ne perde tout caractère digne de ce nom, avec toute vertu, pour s'abandonner à ses inclinations sensibles. Le vrai caractère est le résultat d'habitudes voulues, consenties, acquises, qui ont modelé la personne morale. Il est d'autant plus ferme que les habitudes sont mieux enracinées ; il est d'autant plus beau que les vertus sont plus parfaites et les sentiments plus nobles.

Tout ce chapitre appartient déjà par certains côtés à la morale. Mais il était bon de montrer comment elle emprunte ses principes à la psychologie (1).

(1) Entre beaucoup d'autres ouvrages qui ont paru sur le caractère, citons : GUIBERT, *Le caractère ;* RIBÉRY, *Essai de classification naturelle des caractères ;* SURBLED, *Les caractères* (*Pensée contemp.*, 3e année) ; *Tempérament et caractère* MM. FOUILLÉE, MALAPERT, PAULHAN, etc., ont publié divers ouvrages plus ou moins sujets à la critique.

CHAPITRE LIX

DE L'ORIGINE DU LANGAGE

991. **Philosophie du langage**. — La question de l'origine du langage, par laquelle nous terminons la psychologie, rentre dans un sujet plus vaste, qui est la philosophie du langage. Cette philosophie, à certains égards, appartient à la logique mieux encore qu'à la psychologie. En traitant, au cours de la logique, des idées, des jugements et des raisonnements, nous avons dû nous expliquer sur les termes, les propositions et en général sur la parole et tous les signes de la pensée. Nous avons vu comment la pensée et le langage se correspondent étroitement, si bien que celui-ci porte toujours l'empreinte de celle-là. De son côté le langage exerce sur la pensée une influence non moins remarquée : toujours l'expression et la pensée s'appuient l'une sur l'autre et tendent à progresser ou à se modifier de concert. Voilà pourquoi la littérature d'une époque est toujours l'une de ses expressions les plus fidèles ; voilà pourquoi on a pu dire, non sans vérité, de l'individu aussi bien que de la société : le style c'est l'homme.

La philosophie du langage appartient aussi à la métaphysique. Car les concepts universels, avec les réalités supérieures qui leur correspondent, ont nécessairement leurs expressions dans les mots les plus généraux de la langue. En étudiant les notions supérieures d'être, d'unité, de vérité ; en discourant sur les catégories et les causes,

nous avons dû analyser de quelque manière le langage lui-même, déterminer certaines classes de mots, et entrer profondément dans la pensée, qui est l'âme de toute parole. Sans l'idée, la parole n'est qu'un corps sans vie : c'est un mécanisme dont le jeu et les services sont inexplicables.

Ajoutons que la philosophie du langage doit pénétrer tout le reste de la philosophie. Car le langage est l'expression de toute vérité ; c'est l'instrument de toutes nos pensées et de toutes nos découvertes, ou du moins c'en est le témoin et le dépositaire incorruptible. On peut donc tirer de son étude philosophique des lumières sur tous les objets, en morale aussi bien qu'en métaphysique, en psychologie non moins qu'en logique. Il n'est pas de vérité philosophique, pour ainsi dire, qui ne puisse être établie par quelque argument tiré du langage. L'étude de celui-ci n'est donc étrangère à aucune branche de la philosophie.

Mais c'est en psychologie seulement qu'il convient de traiter de l'origine du langage. Cette question est liée essentiellement à celle de l'origine des idées. Puisque la parole n'est telle que par l'idée dont elle est l'expression, il est bien évident que l'origine de l'idée éclairera celle de la parole.

992. **Opinions sur l'origine du langage.** — Les opinions sur l'origine du langage peuvent se ramener à cinq : 1° l'opinion des traditionalistes (de Bonald en particulier) ; 2° celle de Condillac ou de l'invention artificielle du langage ; 3° celle du langage inné ou instinctif, adoptée par Renan ; 4° l'opinion des évolutionnistes, qu'on présente de diverses manières ; 5° enfin l'opinion traditionnelle, qui est celle que nous soutenons.

993. **Opinion traditionaliste.** — D'après les traditionalistes, Dieu aurait dû révéler le langage à l'homme et, avec le langage, les principales vérités morales et religieuses. L'homme aurait été radicalement incapable d'inventer ou de trouver le langage ; car, pour trouver un langage, il faut en posséder un autre. — De Bonald regarde

le langage comme nécessaire à l'exercice de la pensée : « L'homme pense sa parolea vant de parler sa pensée ». En d'autres termes, si l'homme est capable d'une vie intellectuelle ; s'il peut suivre le cours de ses propres réflexions et les communiquer, c'est grâce au langage, qu'il emploie dans tous ses entretiens, dans ceux qu'il a avec autrui, comme dans ceux qu'il a avec lui-même. Il faut donc que l'homme tienne de Dieu son langage, comme il tient de lui sa raison. De la même manière, de Bonald estimait que l'écriture avait été révélée à l'homme, parce qu'elle est nécessaire à la société, qui se développe dans les siècles, comme la parole l'est aux individus, et que l'homme d'ailleurs eût été incapable de l'inventer.

Critique. — On voit bien vite quelle est l'exagération commise ici par de Bonald. Il est faux que la parole proprement dite, extérieure ou imaginée, soit la condition et l'instrument de toute pensée. Nous ne pouvons pas comprendre, il est vrai, sans quelque imagination, ni communiquer avec nos semblables sans quelque signe ; mais cette imagination et ce signe ne sont pas nécessairement une parole. La preuve en est que souvent les paroles nous manquent alors que nous avons la pensée ; la preuve en est surtout dans ce fait que les sourds-muets sont susceptibles d'acquérir des connaissances morales et religieuses très développées, sans recourir à aucune parole, entendue ou imaginée. — Quant au fait de la révélation du langage, il se dégage des récits bibliques ; mais on ne peut l'établir sur le besoin absolu de la parole pour la pensée.

994. **Le langage inventé. A propos d'une langue conventionnelle internationale.** — Une opinion tout opposée à celle de Bonald et que son école s'attachait à combattre avec le plus grand succès, est celle de Condillac, de Maupertuis et autres idéologues du XVIIIe siècle. Condillac ne nie pas le fait de la révélation du langage ; mais il pense qu'on peut expliquer son apparition comme le fruit d'une

invention particulière du génie de l'homme. Il pourrait en être du langage comme de la science et des arts, qui sont, à n'en pas douter, l'œuvre réfléchie de la raison humaine. D'ailleurs, « une science n'est qu'une langue bien faite ». Les hommes primitifs auraient donc pu attacher conventionnellement certaines idées à certains sons, et ceux-ci, en se combinant de la même manière que les idées qu'ils exprimaient, auraient donné toutes les langues possibles.

Critique. — Mais cette opinion est tombée justement dans le discrédit. Il est évident que le langage n'est pas une œuvre réfléchie et que la nature et l'usage du peuple le modifient d'une manière autrement puissante que l'initiative et l'autorité des écrivains et des savants. Et puis le langage, qui est plus admirable à lui seul que toutes les sciences et tous les arts, leur est bien antérieur, et il s'exerce sur des objets bien autrement généraux et nécessaires. On comprend que l'homme ait pu inventer une nomenclature chimique, un système de classification pour les animaux et les plantes; on comprend de même qu'il se soit formé un langage algébrique, ou scientifique, ou juridique, etc. Peut-être aussi parviendra-t-il à créer une langue internationale conventionnelle (1). Mais cette langue, purement auxiliaire, s'appuiera toujours comme une greffe sur une ou plusieurs langues naturelles. A plus

(1) Rappelons des essais plus ou moins heureux : le volapuk, puis l'espéranto, qui sera détrôné peut-être par le progresso, si ce n'est le dilpok. — Leibniz, Descartes et bien d'autres ont rêvé une langue internationale. Elle nous manque, en effet. Pendant longtemps, l'Occident chrétien n'en fut pas dépourvu : il avait le latin. Et peut-être devrait-on accommoder de nouveau cette langue à son ancien usage. S'il faut choisir, en outre, une langue moins ancienne, le français est tout indiqué. Il suffirait d'en extraire une sorte de dialecte simplifié, qu'on harmoniserait avec les autres langues sans en priver aucune de ses richesses propres et, pour ainsi dire, nationales. On peut voir sur ces questions divers ouvrages de COUTURAT : *La langue universelle ; Les nouvelles langues internationales ;* R. DE LA GRASSERIE, *Nouvelle langue pacifiste* ou *Apoléma.*

forte raison les nomenclatures et les classifications scientifiques vivent-elles de la même sève ; elles ne sont, d'ailleurs, que des branches particulièrement cultivées de la langue naturelle, sans laquelle on ne les conçoit pas. Bref, il est clair que si les langues scientifiques sont le fruit de l'étude et de la réflexion, l'autre est le fruit de la nature. On ne peut donc soutenir d'aucune manière que la parole est une œuvre réfléchie.

995. **Le langage instinctif.** — Et c'est l'opinion, en effet, à laquelle se sont rangés Guillaume de Humboldt, Steinthal, Renan (1) et, semble-t-il, Max Muller. Les hommes primitifs auraient été doués d'un merveilleux génie, d'où aurait jailli d'un seul coup le langage avec ses formes savantes, comme un peu plus tard devaient en jaillir des chefs-d'œuvre tels que l'Iliade et l'Odyssée. Ceux-ci n'ont pas été le fruit d'une poétique savante, mais ils ont inspiré toutes les règles de la poétique. La nature a toujours précédé l'art ; et le mouvement spontané, le mouvement réfléchi.

Les philologues qui partagent cette opinion ont été frappés de ce fait, que les langues les plus anciennes ou du moins celles qui composent la famille indo-européenne, apparaissent à l'origine déjà toutes formées, avec leurs formes grammaticales d'une extrême richesse, qui se sont ensuite constamment appauvries. Or il n'est pas possible de supposer que des langues si complètes à l'origine, que parlaient des peuples encore au berceau de la civilisation et qui ne connaissaient que les arts les plus élémen-

(1) « Je persiste donc, après dix ans de nouvelles études, écrit Renan, à envisager le langage comme formé d'un seul coup, et comme sorti instantanément du génie de chaque race... C'est donc un rêve d'imaginer un premier état où l'homme ne parla pas, suivi d'un autre état où il conquit l'usage de la parole. L'homme est naturellement parlant, comme il est naturellement pensant, et il est aussi peu philosophique d'assigner un commencement voulu au langage qu'à la pensée » (*De l'origine du langage*).

taires, aient été le fruit d'une évolution lente et progressive. L'homme a donc parlé d'instinct comme l'oiseau a chanté. La réflexion s'est ensuite emparée des œuvres spontanées de la nature : elle a créé la grammaire d'après la parole, les beaux-arts d'après les chefs-d'œuvre ; elle a formulé toutes les règles, mais en paralysant par là même la spontanéité admirable de la nature primitive.

Critique. — On oppose d'abord à cette opinion que ce merveilleux instinct, qui n'est que le miracle sous une autre forme, ne se retrouve plus aujourd'hui. D'ailleurs comment le langage serait-il le fruit de l'instinct, quand nous voyons que celui-ci est invariable, tandis que le langage s'est diversifié et multiplié au delà de tout ce qu'on peut imaginer?

Ces premières critiques, il est vrai, tombent bien vite, si, à la place d'un instinct naturel, on suppose chez le premier homme l'inspiration divine et une sorte de révélation intérieure. Cette opinion rentre alors dans l'opinion traditionnelle que nous proposerons tout à l'heure. Ainsi modifiée, cette opinion peut s'appuyer sur les considérations philologiques suivantes. Il est constant que les langues anciennes, au moins dans la famille indo-européenne, sont plus riches, plus savantes, plus compliquées au point de vue grammatical, que les langues dérivées, comme en témoignent les grammaires latine, grecque et surtout sanscrite comparées aux grammaires italienne, française et anglaise. L'anglais surtout est devenu remarquablement analytique et rappelle sensiblement les langues monosyllabiques, alors cependant qu'il est né d'une langue éminemment synthétique. Une loi se dégage de l'examen des langues indo-européennes, qui forment le groupe le plus remarquable et le mieux connu : les langues ont évolué de la synthèse à l'analyse ; jamais il n'y a eu de retour. Le vieux latin par exemple a plus de cas et d'autres formes que le latin postérieur ; celui-ci perd une grande partie de sa grammaire en passant dans les langues romanes ; le français, qui en est issu, ne ressemble plus au

latin au point de vue grammatical : de là l'extrême difficulté pour l'élève de bien s'assimiler le latin, comme aussi l'un des fruits particuliers de l'étude de la langue latine. Instruits par ces faits, quelques-uns se demandent déjà si les langues monosyllabiques, comme le chinois, qui avaient été regardées comme des langues primitives arrêtées dans leur développement, ne seraient pas, au contraire, des langues vieillies avant le temps et comme pulvérisées par l'analyse.

Quoi qu'il en soit, et pour nous en tenir aux langues indo-européennes, nous ne voyons jamais les langues synthétiques naître d'une langue analytique. On a donc le droit de supposer que l'esprit humain a débuté par une langue synthétique et par conséquent le langage n'est pas le fruit d'une évolution lente et progressive. Celle-ci n'aurait prise que sur les formes, les mots, les expressions déjà données ; elle déciderait de la destinée du langage, mais non de son existence même.

996. **L'origine dite naturelle du langage.** — Telle n'est pas cependant l'opinion des évolutionnistes. D'après eux, le langage serait le résultat d'une évolution lente et graduelle ; il se serait formé peu à peu et de toutes pièces, comme la raison elle-même, qui se serait dégagée en même temps de la sensibilité. L'homme aurait commencé à parler, comme le feraient les animaux les plus rapprochés de nous, si les circonstances et leurs organes le leur permettaient. Les premiers cris arrachés par les émotions et les besoins, des onomatopées, disent les uns, des interjections et des onomatopées, disent les autres, ont été le point de départ de la parole. A ces premiers mots, dont la signification était toute matérielle, se sont joints peu à peu des signes plus compliqués et d'une plus grande portée ; les mots racines se sont agglutinés, ils ont reçu des désinences ; en vertu des lois de l'analogie les conjugaisons et les déclinaisons se sont formées plus ou moins régulièrement.

Cette opinion, comme on le sent déjà, est exposée de diverses manières, suivant les tendances spiritualistes ou matérialistes, religieuses ou indifférentes de ceux qui la partagent. Plusieurs l'adoptent comme une simple hypothèse, abstraction faite de toute révélation. D'ailleurs on peut soutenir l'opinion de l'origine naturelle du langage sans être évolutionniste d'une autre manière. Tout cela nous explique le grand nombre des philosophes qui paraissent se ranger à cette opinion, comme aussi leur manque d'accord sur beaucoup de points importants.

Critique. — Sans nous arrêter à tel ou tel système particulier, nous nous bornerons à critiquer l'hypothèse même de l'origine dite naturelle du langage. Que l'on songe seulement un moment à tout ce que suppose de savoir, d'expérience, d'observation, la langue la plus rudimentaire. On en peut juger par la difficulté de créer aujourd'hui une langue internationale artificielle. Or il s'agit d'expliquer l'origine de langues telles que le grec d'Homère, le sanscrit des Védas, l'hébreu de Moïse. Ajoutons que l'humanité primitive, au sein de laquelle s'élaborait cet instrument merveilleux et s'amassait ce trésor de la pensée, sortait à peine de l'animalité, d'après les évolutionnistes ; elle y était encore, car on ne peut regarder comme un langage humain ces quelques sons vagues et imparfaits au moyen desquels les premiers hommes se manifestaient mutuellement leurs émotions et leurs besoins. Les tribus primitives étaient donc exposées à toutes les causes de destruction inhérentes à l'état le plus barbare : guerres sanglantes, dispersion des débris échappés à la mort. Dès lors que serait devenu ce langage élémentaire, après avoir servi à rapprocher les premiers hommes ou à maintenir ensemble les premières familles? Si le langage était né comme le supposent les évolutionnistes, il y aurait eu autant de langues à l'origine que de tribus sauvages, et ces langues auraient été si imparfaites que nos patois seraient des chefs-d'œuvre en comparaison.

On nous oppose que les sciences et les arts qui, à certains égards, ne sont pas moins merveilleux que le langage, sont pourtant le fruit de la nature et de la raison humaine. —— Mais d'abord les sciences et les arts ne se sont développés si merveilleusement que bien longtemps après la formation des plus belles langues. D'ailleurs, à la racine des sciences et des arts, il y a des connaissances philosophiques, morales et religieuses plus admirables encore ; et celles-ci ne paraissent avoir manqué à aucun peuple primitif. Pourquoi donc les premiers hommes auraient-ils manqué d'un langage complet qui est, socialement du moins, inséparable de ces connaissances?

On nous dit encore que l'esprit humain a pu amasser lentement, pendant des milliers d'années, ces connaissances philosophiques, morales et religieuses et créer parallèlement le langage qui les exprime. — Mais l'histoire ne permet guère de reporter bien haut la date de l'apparition de l'humanité. Et la philosophie de l'histoire nous montre que la décadence des peuples est plus fréquente encore que leur élévation. Si la révélation chrétienne n'avait introduit dans le vieux monde, sans parler des révélations antérieures, un ferment nouveau de civilisation et de progrès, il est moralement certain que nous serions au-dessous de la civilisation de la Grèce et de Rome. Or les peuples primitifs, que l'on suppose dépourvus de toute connaissance remarquable et ne parlant qu'un langage grossier et en formation, étaient exposés continuellement à retomber dans une barbarie pire que la précédente.

997. **Mutisme des animaux.** — Voici une autre considération, qui s'adresse moins aux partisans d'un progrès fatal de la raison humaine qu'aux évolutionnistes les plus absolus. Si le langage n'est que le fruit d'une évolution phonétique parallèle à l'évolution de la sensibilité, comment se fait-il que les animaux soient dépourvus du langage proprement dit? Ils parlent cependant à leur manière, c'est-à-dire qu'ils paraissent communiquer très bien à leurs semblables leurs perceptions et leurs émotions. On

ne peut, en effet, expliquer sans cela l'existence des animaux qui vivent en société. Comment se fait-il cependant qu'ils ne se soient jamais élevés du langage de la sensibilité à celui de la raison? Autant nos animaux domestiques sont capables de saisir le premier, autant ils sont incapables de saisir le second.

Les animaux n'ont pas à inventer leur langage ; ils ont celui qu'ils peuvent parler et entendre, celui de la sensibilité. Quant à celui de la raison, il est propre à l'homme, qui peut le garder de quelque manière, alors même qu'il deviendrait aphone. Ce langage est constitué essentiellement par les termes généraux, qui en sont le corps, et par les idées générales et proprement dites, qui en sont l'âme. (Voir la Logique, n°s 85, 86, etc.) Voilà pourquoi on ne peut soutenir que le langage n'est qu'un organisme, pas plus qu'on ne peut soutenir que l'homme n'est qu'un corps organisé. Voilà pourquoi le langage tombe non seulement sous certaines sciences naturelles, mais encore et surtout sous la logique et les autres sciences philosophiques : il offre la même complexité que l'homme, dont il est la fidèle image et, pour ainsi dire, l'expression totale.

998. **Opinion traditionnelle**. — Après ces critiques, il nous reste à conclure en faveur de l'opinion traditionnelle, que nous dépouillerons de tout accessoire faux ou inutile. D'après la tradition, le premier homme a été créé dans la plénitude de la raison, avec la faculté et l'exercice de la parole. Le langage ne lui a jamais manqué, soit que Dieu l'ait créé avec la connaissance infuse d'un langage, soit que Dieu l'ait créé avec la faculté de trouver immédiatement l'expression verbale de sa pensée.

Cette opinion est un dogme en théologie, si l'on considère que le premier homme a été créé dans la plénitude non seulement de la raison, mais encore de la grâce et de la justice originelle, avec tous les dons qui lui étaient nécessaires pour remplir sa mission de premier ancêtre de l'humanité.

Cette opinion devient certaine en philosophie, si l'on admet que les premiers hommes n'ont pas dû être dépourvus des connaissances morales et religieuses sans lesquelles l'homme perd sa dignité morale. Dieu devait au premier homme ce qu'un père doit à ses enfants, et, puisqu'il créait l'homme avec la raison et pour la vie sociale, il devait lui donner les moyens nécessaires de cultiver cette raison et de communiquer avec ses semblables. Supposer que cette humanité, dans un état voisin de la bestialité, a passé un nombre incalculable d'années à trouver un langage et à découvrir les vérités premières de l'ordre intellectuel et moral, c'est faire injure à la Providence en même temps que rejeter les enseignements les plus sûrs de l'histoire. L'état sauvage nous apparaît toujours comme le résultat d'une décadence et nullement comme un état originel.

Cette opinion traditionnelle est-elle inconciliable avec les découvertes de la philologie moderne? Aucunement, et nous venons de voir comment des philologues éminents ont été amenés à penser que la parole des premiers hommes a été instinctive et innée, ce qui est revenir à l'opinion traditionnelle, sans vouloir parler de révélation. On nous oppose bien, il est vrai, que, dans l'hypothèse d'une langue révélée à l'origine, toutes les langues dériveraient d'une seule langue mère ; or les langues indo-européennes sont irréductibles aux langues sémitiques et à quelques autres groupes. — Mais les philologues les plus autorisés conviennent aujourd'hui que la science est impuissante à rien décider pour ou contre l'unité de la langue primitive. Les langues sont susceptibles de telles modifications que les langues actuelles et historiques peuvent toujours se rencontrer dans une langue antérieure et commune aujourd'hui inconnue.

La science paraît même plus favorable à l'opinion traditionnelle qu'aux opinions contraires. Puisque la science nous apprend qu'un groupe aussi considérable et aussi divers que celui des langues indo-européennes provient

d'une même langue, pourquoi ne supposerions-nous pas que toutes les langues de l'univers proviennent d'une même langue primitive (1)? L'opinion traditionnelle rend fort bien compte de cette unité, qui, au contraire, est inexplicable dans l'hypothèse évolutionniste. Car, si le langage est né au hasard des besoins et des circonstances et se modifie avec une extrême rapidité avant et après les époques littéraires, comment se fait-il que chaque groupe humain n'ait pas eu sa langue indépendante des autres? Ou bien il faut supposer un secret instinct qui a fait que tous les groupes humains primitifs se sont imités sans s'être pourtant concertés. Mais comment se fait-il que cet instinct ait si peu laissé de traces? Et puis alors on retombe dans l'hypothèse du langage instinctif, contre laquelle protestent les évolutionnistes, et qui se ramène si facilement à l'opinion traditionnelle. En définitive, si l'on rejette l'opinion traditionnelle, il faut choisir entre le langage *instinctif* et le langage *inventé*.

Nous confirmerons cette thèse philosophique sur l'origine du langage par le témoignage d'un philologue éminent, M. l'abbé Rousselot. Dans une esquisse présentée au *Congrès scientifique international des catholiques* de 1888, il a soutenu par des arguments philologiques, que *l'homme n'a pas créé le langage*. Voici, en effet, la méthode qu'il a employée et les raisons principales qu'il a fait valoir pour établir sa thèse :

« Lorsque le géologue, dit-il, veut faire l'histoire du

(1) Et c'est la conclusion à laquelle est arrivé un savant philologue, M. Giesswein, dans une étude sur la *Réductibilité des langues*, présentée au *Congrès scientifique international des catholiques* de 1891 : « La morphologie, dit-il, ne peut donc constituer le caractère spécifique des langues, et par conséquent les langues les plus différentes au point de vue morphologique peuvent être dérivées d'une même langue-mère; la diversité morphologique ne nous laisse point supposer une diversité d'origine ; au contraire, le fait que des langues congénères généalogiquement sont diverses dans leur structure grammaticale ou leur morphologie, nous fournit la preuve que toutes les langues peuvent avoir eu une source commune d'origine. »

globe, il observe les phénomènes récents qui s'accomplissent sous ses yeux, il en détermine les conditions et les résultats ; puis, à la lumière des faits nouveaux, il tâche de pénétrer les faits anciens qui ont laissé une trace sur la surface de la terre, et il construit un système où l'hypothèse a d'autant moins de place que les faits observés sont plus nombreux et mieux coordonnés.

« Ainsi doit faire le philologue. Partant de l'observation du langage sous sa forme actuelle, la seule qui soit réellement à notre portée, il en recherche les lois; puis il appelle à son secours les mots écrits, ces fossiles des langues disparues : alors il lui est permis de plonger son regard jusque dans la période antérieure à l'histoire des langues et peut-être d'en sonder les origines. Telle est la méthode qui s'impose à toute recherche scientifique sur l'origine du langage.

« Je ne pourrai ici que tracer les grandes lignes de la discussion et en indiquer le résultat, qui dès maintenant me paraît certain, à savoir que « *l'homme n'a pas créé le langage* ». Ce n'est pas la solution complète de la question. Mais l'induction scientifique ne peut pas nous conduire plus loin. C'est à ce point que s'arrête prudemment le philologue.

« La conclusion que j'ai annoncée s'appuie sur les faits suivants :

« En fait de langue, l'homme ne crée rien actuellement (*ni sons, ni sens, ni mots, ni formes syntactiques*). — Il n'a rien créé dans la période historique et aussi haut que la comparaison des langues nous permet de remonter.

« 2° Tout nous porte à croire qu'il n'a jamais rien créé, car : *a*) on ne trouve pas dans l'homme les éléments premiers du langage, le cri différant essentiellement de la parole, et l'onomatopée étant improductive ; *b*) quand même ce point de départ serait admissible, la formation d'une langue par l'homme exigerait un laps de temps que la géologie nous refuse. »

Citons encore la conclusion de la première partie. Pour

l'établir, M. Rousselot montre que les éléments du langage sont soumis à une sorte de transformation perpétuelle, disons même de dépérissement ou d'usure : les sons se dégradent, les sens et les mots nouveaux dérivent toujours de plus anciens, aucune création non plus dans la syntaxe. « Que conclure de là? poursuit M. Rousselot. J'avoue qu'en présence de cette dégénérescence perpétuelle, il me semble bien difficile de croire que le langage soit dû à une puissance créatrice de l'homme ; et puisque, à notre connaissance, l'homme ne crée et n'a rien créé dans le langage à une époque où il nous apparaît jouissant de toute la puissance intellectuelle accumulée par les siècles, il est bien vraisemblable qu'il n'a jamais rien créé, et que le langage est une de ces choses dont il a l'usage, qu'il peut... modifier, mais qu'il n'a point faites. »

999. **Conclusion.** — Pour toutes ces causes, nous nous en tiendrons à l'opinion traditionnelle, tout en nous gardant de certaines exagérations, si faciles en ces matières. Nous en trouvons plusieurs chez des philosophes tels que Platon, parmi les anciens, et de Bonald parmi les modernes. Mais que sont ces fictions poétiques ou ces suppositions gratuites, à côté des absurdités où conduisent les hypothèses du langage inventé ou du langage arraché peu à peu à l'homme par les émotions et les besoins de la vie sociale?

On ne peut donc que s'étonner de voir plusieurs spiritualistes se montrer si sévères contre l'opinion traditionaliste, alors qu'ils ne voient rien que de plausible dans les hypothèses évolutionnistes.

Remarquons, en terminant, que la vraie philosophie du langage ne consiste pas précisément dans la connaissance des formes organiques de la parole considérées en elles-mêmes et dans leurs rapports : c'est là le corps du langage et le domaine propre de la philologie. La philosophie du langage consiste plutôt dans la science des idées et des choses par rapport à leurs formes verbales. Chaque mot, en

effet, porte une idée comme une lumière ; il exprime quelque chose et son histoire vaut un trésor pour le philosophe. Donc étudier les idées et les choses et partant les vérités elles-mêmes, en se servant du langage qui les a transmises et les exprime, telle est la philosophie du langage ou tout au moins son premier objet. Le philosophe étudiera par là même la mobilité du langage et ce que l'on a pu appeler *sa vie* (1), il expliquera toutes les lois philologiques par des lois plus hautes, celles de la psychologie et de la pensée. D'autres questions plus ou moins curieuses, qui ont tenté les Descartes, les Leibniz, les Ampère, l'attireront encore : par exemple la perfectibilité du langage, la possibilité d'une langue universelle, etc De celle-ci nous avons dit quelques mots. Mais on comprend que nous ne puissions ici traiter ces problèmes, bien qu'il n'en soit pas de plus philosophiques.

999 *bis*. **Observations sur l'unité essentielle des langues et celle de l'humanité. — Monogénisme et Polygénisme.** — Nos dernières observations porteront sur l'unité essentielle des langues. Elle répond à l'unité essentielle de l'humanité. Cette double unité peut s'établir philosophiquement, d'une manière indépendante soit de l'histoire humaine, soit de la révélation.

L'unité essentielle des langues est d'abord mise en évidence par la philologie. Au temps d'Aristote, les Grecs pouvaient penser qu'il n'y avait rien de commun entre leur belle langue et celle des barbares, leurs voisins, regardés comme des *muets*, des *sans langue*. Mais les Grecs n'en jetaient pas moins les bases d'une grammaire générale, qui convient à tous les idiomes. D'ailleurs l'unité essentielle des langues se dégage moins de leurs grammaires que des idées elles-mêmes. Ces idées, qui sont l'âme de la parole, se retrouvent dans toutes les langues ou y

(1) Voir, à ce sujet, des ouvrages tels que celui de DARMESTETER : *La vie des mots* ; BRÉAL : *Essai de sémantique*.

passent facilement par la culture. Il n'est donc pas nécessaire d'attendre une histoire mieux éclairée sur les plus lointaines origines, pour prononcer que toutes les langues ont même nature, même essence : leur unité essentielle s'établit indépendamment de leur descendance.

Et parce que la langue est l'expression même de la raison, il s'ensuit que tous les hommes, par là même qu'ils jouissent de la parole, ont même nature. Ils communiquent dans les mêmes pensées, les mêmes principes, les mêmes sciences, la même connaissance de la vérité. Cette unité essentielle de l'humanité apparaît aujourd'hui mieux que jamais. Les nations de l'Extrême-Orient qui vivaient séparées de nous depuis des milliers d'années se sont rapprochées soudain et se sont assimilé rapidement toutes nos découvertes. De même, en fouillant le passé le plus lointain, nous avons constaté que les hommes d'autrefois ne différaient pas essentiellement des hommes d'aujourd'hui. Descendent-ils tous d'un même couple? Les monogénistes l'affirment (v. n. 1349) et ils ont pour eux le témoignage divin de la révélation. Les différences de race et de couleur s'expliquent assez bien, et les évolutionnistes, certes, ne sont pas fondés à nous les opposer, eux qui assignent de communs ancêtres à toutes les espèces vivantes. Même en adhérant de préférence au polygénisme, ils ne peuvent disconvenir de l'unité essentielle ou spécifique du genre humain, affirmée par les sciences naturelles : l'anatomie et la physiologie. Au-dessus de ces témoignages il y a celui de la psychologie, qui constate que la raison est la même chez tous les peuples, dans tous les temps et sous tous les climats. Elle explique ainsi à sa manière ce que la théologie enseigne mieux encore, savoir, que tous les hommes ont même nature et même destinée.

TABLE DES MATIÈRES

Cosmologie.

PAGES

CHAPITRE XXXII. Cosmologie. Des caractères essentiels du monde et de sa distinction d'avec Dieu. Examen du panthéisme..... 5

559. Place de ce traité. — 560. Le monde. Sciences qui s'en occupent. — 561. Division de la cosmologie. — 562. Le monde est composé. — 563. Le monde est muable, changeant. — 564. Le monde est fini. — 565. Le monde est contingent. — 566. Le monde est essentiellement dépendant. — 567. Conclusion. — 568. Le panthéisme. — 569. L'émanation. Panthéisme indien. — 570. Panthéisme réaliste. — 571. Panthéisme idéaliste. Sa forme contemporaine. — 572. Réfutation générale du panthéisme. — 573. Panthéisme de Spinosa. Critique. — 574. Fichte. — 575. Schelling. — 576. Hégel. — 577. Objections.

CHAP. XXXIII. De l'origine du monde et de la création. 24

578. Opinion sur l'origine du monde. — 579. La matière n'existe pas par elle-même. — 580. Objections. — 581. Le monde ne résulte pas d'une combinaison fortuite d'atomes. — 582. Le monde n'a pu émaner de Dieu. — 583. Objections. — 584. Seule l'hypothèse de la création est possible et s'impose. — 585. Le pouvoir créateur est incommunicable. — 586. Objections sur la création. — 587. La création est libre. — 588. L'optimisme. Ses formes. — 589. Réfutation de l'optimisme absolu. — 590. Le progrès indéfini. — 591. Objections contre la liberté du Créateur. — 592. Objection des optimistes.

CHAP. XXXIV. De l'antiquité du monde..... 42

593. Le monde a-t-il commencé? — 594. Opinion de saint Thomas. — 595. Opinion du cardinal Zigliara. — 596. Opi-

PAGES

nion opposée. — 597. Un monde éternel répugne. — 598. Objection. — 599. Raisons insuffisantes contre la création *ab æterno*.

CHAP. XXXV. De la fin dernière du monde et de l'évolution. Hypothèse de la pluralité des mondes..... 51

600. Objet de ce chapitre. — 601. La gloire de Dieu, fin dernière du monde. — 602. Objections. — 603. L'évolutionnisme. Ses antécédents. — 604. Les espèces équivoques. — 605. Le transformisme. Son histoire. — 606. Lamark. — 607. Geoffroy-Saint-Hilaire. — 608. Cuvier. — 609. Darwin. — 610. L'évolutionnisme contemporain et absolu. — 611. Evolutionnisme mitigé. — 612. Le fait et la possibilité. — 613. Vérités que s'approprie l'évolutionnisme. — 614. Critique de l'évolution; l'évolution et la philosophie. — 615. L'espèce moyenne des scolastiques. — 616. Remarques contre Leibniz. — 617. Le transformisme et le principe de causalité. — 618. Critique de l'évolutionnisme mitigé. — 619. La notion d'espèce et le transformisme. — 620. L'évolution et les sciences naturelles. — 621. La question de l'évolution est avant tout philosophique. — 622. Objections. — 623. Comment le monde obtient sa fin. — 624. Ordre général du monde ; hiérarchie des êtres. — 625. Unité d'idéal ou de plan. — 626. Unité d'action et de réaction ou unité dynamique. — 627. La moralité, fin de toute la nature. — 628. Unité de fin. Causes finales. — 629. L'hypothèse de la pluralité des mondes.

CHAP. XXXVI. Des lois de la nature et du miracle..... 88

630. La nature. Ordre naturel ; ordre surnaturel. — 631. La nature a des lois. — 632. Il y a un ordre naturel. — 633. L'ordre de la nature est contingent. — 634. L'ordre naturel peut se subordonner au surnaturel. — 635. Le miracle. — 636. Espèces de miracles. — 637. Fausses notions du miracle. — 638. Négateurs de la possibilité du miracle. — 639. Le miracle est possible. — 640. Objections. — 641. Le miracle et le merveilleux : magnétisme, etc. — 642. Tables tournantes. Spiritisme. — 643. Hypnotisme. — 644. Explications diverses. — 645. Conclusion. Critérium du miracle. — 646. Objections.

CHAP. XXXVII. Des premiers principes des corps. Atomisme, dynamisme, système de la matière et de la forme..... 108

647. L'atomisme pur. — 648. Critique de l'atomisme.

PAGES

mécanique. — 649. L'atomisme chimique. — 650. Espèces de composés, d'après les scolastiques. — 651. Critique de l'atomisme chimique. — 652. Le dynamisme. Leibniz. — 653. Boscovich. — 654. Critique du dynamisme. — 655. Que penser de l'atomisme dynamique? — 656. Le système de la matière et de la forme exposé et justifié. — 657. La matière première. 658. La forme substantielle. — 659. Justification de la théorie scolastique. — 660. Raison tirée des transformations substantielles. — 661. Objections.

CHAP. XXXVIII. Du principe d'individuation..... 132

662. Difficulté et place de cette question ; son objet précis. — 663. Première opinion. Critique. — 664. Deuxième opinion. Critique. — 665. Troisième opinion. Critique. — 666. Quatrième opinion. Critique. — 667. L'individuation chez l'homme. — 667. *bis*. Conclusion : les êtres corporels sont individualisés par leur figure virtuelle.

CHAP. XXXIX. De la quantité des corps : continuité, divisibilité, etc..... 141

668. Objectivité de la quantité. — 669. Objections. — 670. Continuité de la matière. — 671. Hypothèses sur le continu. — 672. Continuité de l'atome. — 673. Les corps sont-ils divisibles à l'infini ? — 674. L'essence de la quantité. — 675. Conclusion. — 676. Tout intégral et tout substantiel. — 677. L'impénétrabilité. — 678. Bilocation, multilocation. — 679. Application à l'Eucharistie. — 680. Objections.

CHAP. XL. Des autres qualités des corps et en particulier de la figure, de l'activité et du mouvement..... 153

681. Opinions sur les qualités. — 682. Objectivité et relativité des qualités des corps. — 683. La figure. — 684. Les figures cristallines. — 685. L'activité des corps. — 686. Le Mécanisme. Critique. — 687. Les qualités des corps ne se résolvent pas en mouvements. — 688. Objection. — 689. Que penser de l'unité des forces physiques? — 690. Pas d'action à distance.

CHAP. XLI. Des corps vivants ; de la vie en général.... 165

691. La vie. Comment elle consiste dans le mouvement. — 692. Spontanéité et immanence. Examen de quelques définitions : Stahl, Bichat, Cuvier. — 693. Le principe vital est distinct de la matière. — 694. Le principe vital est distinct des forces physiques et chimiques. — 695. Caractères distinc-

PAGES

tifs des êtres vivants. — 696. Conclusion. — 697. Le premier principe vital est la forme substantielle même. — 698. Dans tout être vivant la vie est une, comme la forme substantielle. — 699. La vie est multiple en puissance. — 700. Conséquences contre les vitalistes et les organicistes. — 701. Objections.

CHAP. XLII. De la vie végétative et de la vie animale... 180

702. Degrés de la vie. — 703. Vie de la plante. — 704. La plante ne sent pas. — 705. Erreur sur l'âme des bêtes. — 706. L'animal n'est pas un automate. — 707. L'animal n'a pas l'intelligence. — 708. L'âme de la bête n'est pas spirituelle 709. Objections. — 710. Espèces animales. Classification.

Psychologie.

CHAP. XLIII. Psychologie : de la distinction de l'âme et du corps, de la substantialité et de la simplicité de l'âme 192

711. La psychologie et l'anthropologie. — 712. L'idéologie. — 713. La physiologie. — 714. La psycho-physiologie. — 715. Psychologie comparée. — 716. Psychologie rationnelle ; psychologie expérimentale. — 717. Nécessité de l'expérience. — 718. Division du traité. — 719. L'essence de l'âme. Matérialisme ou spiritualisme. — 720. Formes du matérialisme. — 721. Son histoire. — 722. Hobbes, Collins, etc. — 723. Matérialistes français, etc. — 724. L'âme est distincte du corps. — 725. Comment l'âme meut le corps. — 726. L'âme n'est pas le tempérament ni une harmonie. — 727. L'âme est une substance. — 728. Conclusions contre le phénoménisme. — 729. Conclusions contre les sensualistes. — 730. Autres conclusions. — 731. Critique de Descartes : l'essence de l'âme n'est pas la pensée. — 732. Critique de Leibniz. — 733. L'âme est essentiellement simple. — 734. Preuve tirée de la réflexion. — 735. La simplicité de l'âme et celle du point mathématique — 736. Objections.

CHAP. XLIV. De la spiritualité et de l'immortalité de l'âme 221

737. L'âme humaine est spirituelle. — 738. Vraie notion de l'esprit. — 739. L'intelligence est immatérielle. — 740. De même la volonté raisonnable. — 741. Impossibilité d'une matière pensante. — 742. Conséquences de l'opinion de Locke — 743. Objections. — 544. L'âme humaine est immortelle.

PAGES

— 745. L'âme est immortelle de sa nature. — 746. L'âme humaine est immortelle de fait. — 747. Discussion des preuves morales. — 748. Discussion des preuves métaphysiques. — — 749. L'âme humaine et l'âme de l'animal. — 750. L'âme humaine et le pur esprit. — 751. L'âme humaine et la personne.

CHAP. XLV. De l'origine de l'âme 236

752. L'âme humaine ne préexiste pas au corps. — 753. Réfutation de l'hypothèse panthéiste. — 754. Réfutation de l'hypothèse platonicienne. — 755. A quel moment l'âme anime-t-elle le corps? — 756. Raisons en faveur de l'animation immédiate. — 757. Opinion moyenne. — 758. L'âme sensible anime d'abord l'embryon. — 759. L'âme raisonnable succède à l'âme purement sensible. — 760. Conclusion. — 761. Opinions sur l'origine de l'âme. — 762. Les âmes humaines sont créées. — 763. Conclusions contre Leibniz et Rosmini. — 764. Conséquences de leur opinion. — 765. Expressions exactes en ces matières. — 766. L'origine de l'âme humaine et le transformisme. — 767. Objection.

CHAP. XLVI. De l'union de l'âme avec le corps et de ses conséquences 253

768. Union substantielle de l'âme et du corps. — 769. L'union hypostatique et l'union de l'âme et du corps. — 770. La foi et l'union de l'âme avec le corps. — 771. Objection. — 772. Erreur d'Averroès. La raison impersonnelle. — 773. Réfutation. — 774. Une seule âme en chaque homme. — 775. Opinions diverses : vitalisme, etc. — 776. Unité de l'être humain. — 777. Désaccord de nos adversaires. — 778. Une seule forme substantielle dans l'homme. — 779. Objections. — 780. L'union substantielle explique seule les rapports de l'âme avec le corps. — 781. Occasionnalisme de Malebranche. — 782. Harmonie préétablie de Leibniz. — 783. Le médiateur plastique. — 784. Hypothèse de l'influx physique. — 785. Présence de l'âme dans le corps. — 786. Opinions sur cette matière. — 787. Vraie solution. — 788. L'âme réside principalement en certains organes. — 789. Objections.

CHAP. XLVII. Des facultés de l'âme en général et de leurs divisions principales 279

790. Opinion de Descartes sur les facultés. — 791. Opinion des positivistes. — 792. Distinction réelle des facultés et de l'essence de l'âme. — 793. En quoi consiste cette distinction.

PAGES

— 974. Objections. — 795. Nombre et variété des facultés. — 796. Les facultés sont spécifiées par leurs actes et leurs objets formels. — 797. Objections. — 798. Harmonie des facultés. — 799. Les facultés dérivent de l'âme et sont reçues dans l'âme. — 800. Sujet des facultés de l'âme. — 801. Comment les facultés demeurent après la mort. — 802. Divisions principales des facultés : facultés actives, facultés passives. — 803. Facultés végétatives, sensitives, etc. Remarques. — 804. Faculté motrice.

CHAP. XLVIII. De la sensibilité et en particulier des sens extérieurs et de la sensation. Principe, nature, objets, siège de la sensation 296

805. Les cinq sens : objets, organes, actes respectifs. — 806. Remarque sur le goût et la vue. — 807. Le tact, sens fondamental. — 808. Spécificité des cinq sens. Synesthésies. — 809. Avantage du tact sur les autres sens. — 810. Possibilité d'un sixième sens. — 811. Analyse de la sensation. — 812. La sensation est déterminée par l'objet. — 813. La sensation procède de l'objet et du sens. — 814. Objections. — 815. L'impression organique n'est pas la sensation. — 816. L'espèce sensible est le principe immédiat et le moyen de la sensation. — 817. Caractères de l'espèce sensible. — 818. Définition de la sensation. — 819. La sensation est une connaissance. — 820. La sensation n'est pas un mouvement mécanique. — 821. Objections. — 822. Objectivité de la sensation. — 823. Pas de sensation purement affective. — 824. Causes de l'erreur des subjectivistes. — 825. L'objectivité de la sensation s'impose. — 826. Réalités sensibles. Education des sens. — 827. Comment la substance est l'objet des sens. — 828. Imperfection des connaissances sensibles. — 829. Sujet des sensations. — 830. Objection.

CHAP. XLIX. Des sens internes et en particulier du premier, sens commun des scolastiques, conscience sensible des modernes 325

831. Les sens internes. Comment ils sont objectifs. — 832. Complexité des actes et des sens internes. Délimitation du sujet. — 833. Division des sens internes. — 834. Rôle des sens internes dans l'homme. Cogitative. Réminiscence. — 835. Les sens internes chez l'animal. — 836. Du sens commun ou conscience sensible. Sa distinction. — 837. La réflexion et la conscience sensible. — 838. Rapports de la conscience intellectuelle avec la conscience sensible. — 839. Comment le corps tombe

PAGES

sous la conscience sensible. — 840. Le corps est-il senti avant les objets ? — 841. Remarque contre Rosmini. — 842. Siège de la conscience sensible.

CHAP. L. De l'imagination 339

843. L'imagination et l'image. L'imagination est distincte de l'intelligence. Leurs rapports. — 844. Conclusions contre divers systèmes. — 845. L'imagination est un sens distinct. — 846. L'hallucination. — 847. L'imagination s'applique à tous les sens. — 848. Importance de l'imagination. — 849. L'imagination n'est qu'une faculté sensible. — 850. Siège de l'imagination.

CHAP. LI. De l'estimative et de la mémoire sensible 350

851. Descartes et l'instinct des animaux. — 852. Connaissance innée et connaissance acquise. — 853. Autres actes instinctifs. — 854. L'estimative chez l'homme. — 855. L'estimative est distincte de l'intelligence proprement dite. — 856. Rapports des jugements intellectuel et instinctif. — 857. Le sentiment chez l'homme. — 858. L'estimative est distincte des autres sens. — 859. La mémoire sensible. Elle est distincte de l'intelligence. — 860. Rapports des deux mémoires dans l'hommes. — 861. La réminiscence. — 862. La mémoire et l'imagination. Unité de la mémoire sensible. — 863. Examen de quelques opinions sur la mémoire. Liaison et association des idées. — 864. Culture de la mémoire. Mnémotechnie.

CHAP. LII. De l'intelligence 366

864 *bis*. Deux définitions de l'intelligence. — 865. Différence de l'intelligence et des sens. — 866. Les deux intellects : agent et patient. — 867. Il y a un intellect patient. — 868. Il y a un intellect agent. — 869. La lumière intellectuelle. — 870. Rapports des deux intellects. — 871. Hésitation de Balmès. — 872. Autres facultés intellectuelles : la mémoire, etc. — 873. La raison. — 874. Raison supérieure, inférieure ; théorique, pratique. — 857. La conscience. — 876. L'intelligence est-elle toujours consciente ? Continuité de la vie psychique. — 877. Objection contre l'unité de l'intelligence. — 878. Les qualités de l'esprit. — 879. Les actes de l'intelligence. Le rire. — 880. Le jugement est un acte de l'intelligence. — 881. Objections.

CHAP. LIII. De l'appétit et en particulier de l'appétit sensible des passions 384

882. Existence de l'appétit. — 883. Distinction de l'appétit et

PAGES

de la connaissance. Les idées-forces. — 884. Distinction de l'appétit et des forces inférieures. — 885. La volonté et l'appétit sensible. — 886. Le concupiscible et l'irascible. — 887. Les onze passions. — 888. Espèces de passions. Espèces simples. — 889. L'amour et la haine. — 890. Comment l'amour engendre toutes les passions. — 891. Opposition des passions. Distinction et ordre. — 892. Le plaisir et la passion. — 893. Rapports des passions avec la volonté. — 894. Les passions spirituelles. — 895. Le cœur. Est-il le siège des passions? — 896. Théorie des passions d'après Descartes, etc. — 897. Les passions au point de vue moral. — 898. Les passions sont naturelles. — 899. La vertu et le vice sont accidentels à la passion. — 900. Importance, nécessité des passions. — 901. L'influence de la passion n'est point fatale. — 902. La passion et le mérite. — 903. Le plaisir et la douleur. Remarques. — 904. Les inclinations. — 905. Les instincts.

CHAP. LIV. De la volonté et de la liberté 413

906. Importance de cette question. — 907. Distinction des deux appétits. — 908. La volonté est inviolable. — 909. Notions préliminaires sur la liberté. — 910. La liberté est plus qu'une spontanéité. — 911. La liberté de pécher. — 912. La liberté d'indifférence. — 913. La question de l'étendue de la liberté. — 914. Preuve du libre arbitre : 1° Sentiment de la liberté. — 915. 2° Le sentiment du devoir. — 916. 3° Conséquences de la négation de la liberté. — 917. Preuves imparfaites. — 918. L'idée de liberté. — 919. Examen de l'argument métaphysique. La flexibilité de la raison et de la volonté. — 920. Objections. — 921. La liberté est-elle expérimentée? — 922. Le destin et la liberté. — 923. Le principe de causalité. — 924. La prescience divine. — 925. Le déterminisme mécanique. — 926. Le déterminisme physiologique. — 927. Le déterminisme intellectuel. — 928. Rapports de la liberté avec l'intelligence, etc. — 929. Le dernier jugement pratique. — 930. La liberté et les inclinations, etc. — 931. La liberté et le milieu social.

CHAP. LV. De la connaissance intellectuelle ; l'idée, son origine, son objectivité 437

932. Problème de la connaissance intellectuelle. — 933. Rôle de l'idée dans la connaissance : elle unit l'objet au sujet. — 934. L'idée détermine l'esprit à connaître. — 935. L'espèce intelligible répond à l'espèce sensible. — 936. La parole de l'esprit. — 937. Comment l'idée procède des sens et de l'esprit. Idéalisme et sensualisme. — 938. L'idée est à l'image

PAGES

de l'homme. — 939. Critique des systèmes sensualistes de l'origine des idées. — 940. Locke. — 941. Condillac. — 942. Laromiguière. — 943. Les positivistes. — 944. Le système des idées innées. Platon. — 945. Descartes. — 946. Wolf. — 947. Rosmini. — 948. De Bonald. Malebranche. — 949. Objections. — 950. Locke et les scolastiques. — 951. Conclusion. — 952. Description de l'origine des idées. — 953. Objectivité des idées.

CHAP. LVI. De la connaissance intellectuelle (*suite*) : son étendue, son objet, sa nature, son développement. 455

954. Etendue, objet, nature, etc., de la connaissance. — 955. L'esprit humain peut connaître tout ce qui participe de l'être. — 956. Objet propre et direct de l'esprit humain. — 957. L'intelligence connaît comme elle existe. — 958. Comment l'esprit humain connaît la matière. — 959. Comment l'esprit humain connaît Dieu et les esprits. — 960. Comment l'esprit humain connaît le particulier sensible. — 961. Comment l'esprit humain se connaît lui-même. — 962. Les premières idées sont les plus générales. — 963. Analogie de la connaissance intellectuelle et de la connaissance sensible. — 964. Comment la science naît, progresse et s'achève. — 965. La première idée. — 966. Développement des idées.

CHAP. LVII. De la connaissance de l'âme après la mort et de ses états extraordinaires ou particuliers pendant la vie : sommeil, rêve, somnambulisme, hypnose, etc. 467

967. Objet de ce chapitre, état de l'âme après la mort. — 968. Connaissance de l'âme séparée. — 969. Eléments de la connaissance de l'âme séparée. — 970. Imperfection de la vie naturelle de l'âme séparée. — 971. Etat particulier de l'âme pendant la vie. Sommeil. — 972. Le rêve. Le songe. — 973. Le somnambulisme. — 974. Hallucination et fascination. — 975. L'hypnose, — 976. Formes de l'hypnose. — 977. Suggestion. Principaux actes suggérés. — 978. Remarques critiques. — 979. Un mot sur la pneumatologie. — 980. La folie. Ses causes. Est-elle dans l'esprit? — 981. Exaltation de l'esprit. Le génie et la folie. — 981. *bis*. Les états mystiques.

CHAP. LVIII. Des qualités et des habitudes de l'âme.... 487

982. Inégalité naturelle des âmes. Provient-elle de l'organisme? — 983. Variété des qualités de l'âme. — 984. Les habitudes. Leur nature, leur nécessité. — 985. L'habitude est une

PAGES

seconde nature. — 986. L'habitude et l'acte. — 987. L'habitude et l'hérédité. — 988. L'habitude est fondée sur la nature. — 989. Division des habitudes. — 990. Remarques sur la prudence et les autres vertus morales. Le caractère.

CHAP. LIX. De l'origine du langage..... 497

991. Philosophie du langage. — 992. Opinions sur l'origine du langage. — 993. Opinion traditionaliste. — 994. Le langage inventé. — 995. Le langage instinctif. — 996. L'origine dite naturelle du langage. — 997. Mutisme des animaux. — 998. Opinion traditionnelle. — 999. Conclusion. — 999 *bis*. Observation sur l'unité essentielle des langues et celle de l'humanité. Monogénisme et Polygénisme.

FIN DE LA TABLE DU DEUXIÈME VOLUME

LYON. — IMPRIMERIE E. VITTE, 18, RUE DE LA QUARANTAINE

BRITTLE DO NOT
PHOTOCOPY

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
0021124841

LYON — IMP. E. VITTE, RUE DE LA QUARANTAINE, 18

VOLUME 3

TRAITÉ
DE
PHILOSOPHIE
SCOLASTIQUE

PRÉCÉDÉ D'UN

VOCABULAIRE DE LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE

ET DE LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

par

ELIE BLANC

Prélat de la Maison de S. S.
Professeur de philosophie aux Facultés catholiques de Lyon

TROISIÈME ÉDITION ENTIÈREMENT REVUE ET MISE A JOUR

TOME III

THÉODICÉE — MORALE

LIBRAIRIE CATHOLIQUE EMMANUEL VITTE

LYON
3, Place Bellecour, 3

PARIS
14, rue de l'Abbaye, 14

1909

188 B58
Columbia University 3
in the City of New York
LIBRARY

TRAITÉ

DE

PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE

TROISIÈME ÉDITION

DU MÊME AUTEUR :

Histoire de la philosophie et particulièrement de la philosophie contemporaine. 3 vol. in-16 de 656, 660, 656 pp. 10 fr. 50.

Manuale philosophiæ scholasticæ. 2 vol. in-8° d'environ 400 pp.

Études sociales, précédées de l'Encyclique *Sur la condition des ouvriers.* In-16 de 473 pp. 3 fr. 50.

Le salut social par les cités chrétiennes. In-16 de 218 pp. 2 fr.

Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, à l'usage des écoles, illustré. 2 fr. 60.

Morale et sagesse pratique en proverbes. In-8 illustré de 300 pp. 2 fr

Mélanges philosophiques (1897-1900). Gr. in-8 de 400 pp. 5 fr.

Opuscules philosophiques : Un spiritualisme sans Dieu, Examen de la philosophie de M. Vacherot. In-8 de 100 pp. Prix : 2 fr. — *Théorie du libre arbitre.* In-8 de 100 pp. Prix 1 fr. 50. — *Les nouvelles bases de la morale d'après M. Spencer. Exposition et réfutation.* 1 fr. 50. — *Une leçon de philosophie tirée du langage.* 0 fr. 50.

Dictionnaire de philosophie ancienne, moderne et contemporaine, fort vol. in-4° couronne de 1280 col. ou 640 pages. — Prix : broché. 12 fr. (Paris, Lethielleux). Le Supplément (années 1906, 1907, 1908). 154 col. même format, 2 fr.

Dictionnaire universel de la pensée, alphabétique, logique et encyclopédique. Classification naturelle et philosophique des mots, des idées et des choses. 2 vol. gr. in-8, à 2 col. (77 lignes) de 800 pp. chacun. — Prix brochés, séparément, 25 fr. net : reliés en un seul volume, 30 fr.

Répertoire des auteurs et des ouvrages contemporains de langue française ou latine. Avec la collaboration de M. Vaganay. In-8 de 513 pp 6 fr. broché ; relié, 7 fr. Cette première série a paru en 1902. Un peu plus tard paraîtra la 2e série.

Jésus-Christ et les autres personnages de l'Evangile. In-8 de 270 pp compactes. Prix : 3 fr.

Synthèse des connaissances humaines : science et lettres, 206 pp. in-8. — *Art : beaux-arts. Arts de la lutte. Sport. Jeux.* 166 pp., in-8. — *Du bonheur et de la condition sociale. Hiérarchie ecclésiastique et civile* 235 pp., in-8. — *De l'éducation et de la culture*, 160 pp. in-8. — *De l'industrie : du commerce et du transport*, 184 pp. in-8. Ces cinq volumes forment ensemble un même tout, une sorte de *synthèse sociale*, calquée sur la *synthèse des connaissances.* Prix de chaque vol. : 3 fr Ensemble : 7 fr. 50.

La Foi et la Morale chrétiennes. Exposé apologétique. 256 pp. in-32. Ouvrage de propagande. Prix : 1 fr. (Lethielleux).

L'Encyclique « Pascendi dominici gregis » et le *Décret « Lamentabili sane exitu »*. Texte latin et texte français. Suivis d'une Table alphabétique très détaillée avec renvois précis aux textes, au moyen de numéros d'ordre. 124 pp. in-8. Prix : 1 fr. 25 (Paris et Lyon, Vitte).

TRAITÉ
DE
PHILOSOPHIE
SCOLASTIQUE
PRÉCÉDÉ D'UN
VOCABULAIRE DE LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE
ET DE LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

par

ELIE BLANC

Prélat de la Maison de S. S.
Professeur de philosophie aux Facultés catholiques de Lyon

TROISIÈME ÉDITION ENTIÈREMENT REVUE ET MISE A JOUR

TOME III

THÉODICÉE — MORALE

LIBRAIRIE CATHOLIQUE EMMANUEL VITTE

LYON — 3, Place Bellecour, 3 | **PARIS** — 14, rue de l'Abbaye, 14

1909

188
B58
v.3

THÉODICÉE

CHAPITRE LX

DE L'EXISTENCE DE DIEU.

1000. **La théodicée. Sa place. Son objet.** — On entend aujourd'hui par *théodicée* (θεοῦ δίκη, justice de Dieu) (1) ou *théologie naturelle* cette partie de la philosophie et de la métaphysique spéciale qui traite de Dieu.

Après avoir considéré le monde qui nous entoure (*cosmologie*) et notre âme (*psychologie*), qui l'anime de sa pensée, pour ainsi dire, il faut lever les yeux plus haut, vers la lumière qui éclaire nos âmes elles-mêmes, vers Dieu (2). Ce n'est pas que nous ayons pu parvenir à ce point, sans nous rendre compte déjà de la nécessité de son existence, de la perfection de ses attributs et de l'action de sa Providence ; car toutes les parties de la philosophie

(1) Ce mot a été employé par Leibniz, qui écrivit une sorte de justification de la Providence sous le titre suivant : *Essai de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710). Comme on le voit, la théodicée n'est, à parler rigoureusement, qu'une partie de la théologie naturelle.

(2) Pour bien déterminer la place de la théodicée parmi les autres sciences philosophiques, voir les explications données dans le chap. I, au sujet de la division de la philosophie. On a dit qu'« il n'y a point de science spéciale de Dieu », que la « théodicée n'a point d'objet

s'éclairent les unes les autres, et la théodicée, en particulier, est partout. Mais c'est maintenant qu'il s'agit d'exposer dans son ensemble la doctrine philosophique sur la divinité, et de justifier une à une et avec ordre toutes les conclusions dont nous avons appris déjà à ne pas douter. Comment se démontre l'existence de Dieu? Quelle idée faut-il se faire de sa nature, de ses perfections et de ses attributs? Quelle est l'action de Dieu sur la créature et comment la gouverne-t-il par sa Providence? Enfin quel est le genre de connaissance que nous avons de Dieu? Telles sont les principales questions à résoudre. — Parlons d'abord de l'existence de Dieu.

1001. **Existence de Dieu. Erreurs et opinions.** — Dès le premier pas nous trouvons des adversaires venus de divers camps et dont les prétentions se neutralisent par leurs excès mêmes. A l'une des extrémités sont les ontologistes ; ils prétendent que l'existence de Dieu est immédiatement évidente et que partant elle s'explique, mais ne se démontre pas (1). A l'autre extrémité sont les athées,

formel propre », etc. (*Théodicée* dans le *Traité de philosophie* de Louvain 1909. Avant-propos). — Mais la théodicée a un objet bien distinct: l'Etre infini et subsistant, et non pas l'être général, universel de la métaphysique, ni l'être purement abstrait (*ens rationis*) de la logique. En outre, comme métaphysique spéciale, la théodicée ne s'appuie pas seulement sur les principes de la métaphysique générale ; mais, pour étudier les attributs moraux de la Divinité (justice, bonté, providence, etc.), qui sont les principaux, elle s'appuie sur la psychologie, la conscience, la morale. On ne peut donc admettre sans réserve l'affirmation suivante : « Nous ne pouvons... nous former sur les êtres immatériels, sur Dieu en particulier, de notion *positive* qu'en leur appliquant les concepts préalablement extraits du monde sensible » (*Ibid.*) — — D'ailleurs, le même auteur reconnaît très bien que « cette notion de Dieu nous pouvons la saisir tout d'abord dans la *conscience individuelle spontanée* » (p. 9) et il établit aussitôt la thèse suivante : « La notion d'un Etre suprême supérieur au monde, gardien de l'ordre moral... est suffisante pour donner à la théodicée son objet propre » (p. 10). — V. aussi la note du n. 1148 *bis*.

(1) L'erreur des ontologistes a déjà été réfutée en logique et en métaphysique (V. n. 303, 361, 467 et suiv.)

les panthéistes, les positivistes, tous ceux qui ont nié de quelque manière la divinité ou du moins qui l'ont regardée comme absolument inconnaissable (1). Contre eux nous établirons que l'existence de Dieu est une vérité ; et contre les autres nous établirons qu'elle n'est pas tellement évidente qu'elle soit au-dessus de toute démonstration.

Au sujet de la démonstration elle-même de l'existence de Dieu, nous remarquerons une divergence dans les opinions des spiritualistes. Les uns et parmi eux les principaux scolastiques, tout en variant leurs arguments, se sont appuyés toujours en définitive sur le principe de causalité et ont rejeté comme insuffisante la preuve dite *a priori* ou *a simultaneo*. Les autres, parmi lesquels saint Anselme, Descartes, Leibniz, les spiritualistes de l'école éclectique, se sont appuyés sur celle-ci, souvent de préférence à toutes les autres. Nous essaierons, sinon de concilier, du moins d'expliquer cette divergence de sentiments, et nous dirons à quelles conditions la démonstration de l'existence de Dieu est au-dessus de toute critique.

Thèse. — *L'existence de Dieu ne nous est pas immédiatement évidente ; — elle n'est pas non plus inconnaissable, mais elle est susceptible de diverses démonstrations, métaphysiques, physiques, morales — qui toutes ont cela de commun et d'essentiel qu'elles reposent en définitive sur le principe de causalité. — L'argument tiré du caractère absolu de la vérité n'en est pas excepté, non plus que l'argument de saint Anselme, ou bien il faut reconnaître leur insuffisance.*

1002. **L'existence de Dieu par rapport à nous.** — Remarquons d'abord que l'évidence immédiate de l'exis-

(1) Le scepticisme en général, avec l'agnosticisme et le positivisme, qui en font partie, a été critiqué en logique (V. chap. XI).

tence de Dieu prise en elle-même n'est pas contestée (1). L'existence de Dieu est un fait, et pour celui qui serait le témoin direct de ce fait, l'existence de Dieu serait immédiatement évidente. De plus, en Dieu l'existence et l'essence ne font qu'un, comme nous l'expliquerons plus tard. Dieu existe par son essence même. Celui qui comprendrait cette essence connaîtrait donc par là même son existence. En d'autres termes, cette proposition : *Dieu existe*, est évidente par elle-même et en soi. Quoi de plus connaissable que la vérité subsistante, de plus visible que la lumière? Dieu est souverainement intelligible, c'est le plus intelligible des êtres : *Deus est maxime intelligibile*. Mais considérée par rapport à nous l'existence de Dieu n'est pas une vérité immédiatement évidente.

1003. **L'existence de Dieu est une vérité déduite.** — 1° En effet, abstraction faite de toute révélation, de toute tradition et de tout enseignement, Dieu n'est d'abord pour nous qu'une idée et nous ne pouvons arriver à connaître son existence qu'après examen. Sans doute nous arrivons ensuite à démontrer que Dieu est son essence même, que son existence et son essence ne font qu'un, qu'il est à la fois le suprême idéal et la suprême réalité ; mais c'est là le fruit de longs raisonnements. Cette proposition : *Dieu existe*, ne nous éclaire pas elle-même ; c'est une affirmation, c'est une thèse, c'est une conclusion légitime, la plus légitime de toutes, mais ce n'est pas un premier principe ; ce n'est pas pour nous un fait immédiatement perçu comme celui-ci : *j'existe*. Ce n'est pas non plus une vérité abstraite qui s'impose d'elle-même avant tout raisonnement, comme celle-ci : *Rien ne commence sans cause*. L'existence

(1) Hæc propositio : *Deus est*, quantum in se est, per se nota est, quia prædicatum est idem cum subjecto. Deus enim est suum *esse*, ut infra patebit. Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quæ sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus (S. Th. Ia q.2, a. 1).

de Dieu est une vérité déduite : nous avons là en germe toute la réfutation de l'ontologisme.

2° D'ailleurs, si l'on pouvait douter encore que l'existence de Dieu est une vérité de raisonnement, il suffirait de considérer les négations sans nombre dont elle a été l'objet de la part des athées proprement dits et de tous ceux qui ont méconnu les caractères les plus essentiels de la divinité. Comment expliquer ces erreurs monstrueuses sur la Providence, l'unité de Dieu, sa toute-puissance, sa justice, sa personnalité et son existence même, si cette proposition : *Dieu existe*, est d'une évidence immédiate? On comprend que les athées, ou plutôt les positivistes, qui prétendent seulement que Dieu est rigoureusement inconnaissable, aient beau jeu contre ces partisans imprudents de la connaissance immédiate de Dieu. L'exagération est si manifeste et si contraire à la vérité, que l'opinion des positivistes peut paraître raisonnable : il serait moins faux peut-être de soutenir que la raison laissée à elle-même est incapable de connaître Dieu, que de soutenir que la raison connaît naturellement et immédiatement l'existence de Dieu.

1004. **L'existence de Dieu est démontrable.** — Mais si Dieu nous est assez caché pour que nous n'ayons pas l'évidence immédiate de son existence, gardons-nous cependant de croire qu'il soit absolument inconnaissable. Il y a, en effet, deux voies très différentes de démonstration. La première consiste à démontrer par les causes, par l'essence, *propter quid* ; et nous avouons que si cette voie était l'unique, Dieu échapperait à toutes nos démonstrations, puisqu'il n'a pas de cause. Mais la deuxième voie consiste à démontrer par les effets, *quia ;* et, comme Dieu a créé cet univers, nous pouvons très bien le connaître ainsi (1).

(1) Cf. S. Th. Ia, q. 2, a. 2. — Voir le *Manuale philosophiæ scholasticæ*, où S. Thomas est cité abondamment.

1005. **Objections.** — 1° On nous oppose ici que les effets, étant finis en eux-mêmes, ne pourront jamais nous livrer leur cause, qui est insondable et infinie.

Rép. — Mais il n'est point nécessaire que l'effet égale la cause, soit adéquat à elle, pour que nous connaissions de quelque manière celle-ci et tout d'abord son existence.

2° On nous oppose encore que toute démonstration de l'existence de Dieu doit partir d'une définition de Dieu, et que toute définition ici est insuffisante et même impossible.

Rép. — Mais il n'est pas nécessaire que nous ayons une définition adéquate de Dieu, par le genre et la différence : il nous suffit d'une définition analogue, par similitude, et qui nous garde de toute équivoque.

3° Enfin on nous oppose que, de notre propre aveu, l'existence de Dieu est un mystère, une vérité inconnaissable, puisqu'elle est l'objet de la foi de même que les mystères de la Trinité et de l'Incarnation.

Rép. — Mais il est faux que l'existence de Dieu soit, à proprement parler, un mystère, comme ceux de la sainte Trinité et de l'Incarnation. Nous connaissons les trois personnes divines et le fait de l'Incarnation par la révélation seulement, tandis que la raison nous démontre rigoureusement l'existence de Dieu. Celle-ci est un objet de science plutôt qu'un objet de foi. D'ailleurs, en accordant même qu'elle puisse devenir un objet de foi, il faut bien savoir qu'elle prend place alors parmi ces vérités naturelles (telles que la spiritualité et l'immortalité de l'âme) auxquelles on adhère tantôt par ses propres lumières et tantôt sur le témoignage d'autrui. En tous cas le savant peut les démontrer, comme l'ignorant peut les croire, de manière que chacun possède la même vérité suivant son état, ses forces et ses lumières.

1006. **Aveu de nos adversaires : Il y a un Inconnaissable.** — Au reste l'existence de Dieu est si peu inconnaissable que plusieurs de nos adversaires, et des plus

autorisés parmi eux, reconnaissent aujourd'hui que l'existence de l'Inconnaissable tout au moins n'est pas douteuse : ainsi Spencer. S'ils maintiennent obstinément qu'on ne peut rien savoir de Dieu, du moins accordent-ils qu'on ne peut douter de son existence. Mais n'est-ce pas là un aveu fort peu dissimulé de la possibilité de démontrer tout au moins l'existence de Dieu?

1007. **Division des arguments.** — L'existence de Dieu se démontre par une multitude d'arguments de divers caractères : métaphysiques, physiques et moraux. Cette division des arguments est devenue comme traditionnelle et nous paraît suffisamment fondée. En effet, ou bien les principes de démonstration euxquels on a recours sont des principes métaphysiques, c'est-à-dire très abstraits, des vérités supérieures et indépendantes de toute considération sensible et particulière ; ou bien, au contraire, les vérités sur lesquelles on s'appuie sont de l'ordre sensible : par exemple quand on part de la considération de l'ordre et de l'harmonie qui règnent dans l'univers ; ou bien enfin les principes de la démonstration sont de l'ordre moral. Mais on conçoit que ces trois ordres d'arguments soient facilement mêlés les uns aux autres ; car tout principe qualifié de physique, comme aussi tout principe de l'ordre moral, n'a de vertu, en définitive, que par les fondements qu'il trouve ou qu'il implique dans l'ordre métaphysique. Sous le bénéfice de ces observations, nous ferons valoir successivement les principales preuves de l'existence de Dieu.

1008. **Il y a un premier moteur absolu.** — La première preuve est tirée de la nécessité d'un premier moteur. Tout ce qui existe en ce monde obéit à quelque mouvement ; mais tout ce qui est mû, l'est par un autre principe que lui-même. Car la même chose ne peut mouvoir et être mue sous le même rapport et de la même manière.

D'ailleurs, il faut nous élever ici au-dessus du mouve-

ment et du repos physiques, qui frappent nos sens, et nous arrêter aux concepts supérieurs d'*acte* et de *puissance:* ils répondent, dans l'ordre métaphysique, à ceux de mouvement et de repos dans l'ordre physique. Tout être qui est mis en acte, c'est-à-dire qui passe de la puissance à l'acte, y est déterminé par un principe distinct ; car la même chose ne peut se déterminer elle-même, se mettre en acte elle-même en tant qu'elle est en puissance. Si elle se meut, c'est qu'elle a en elle-même deux principes, l'un actif et l'autre passif, dont le premier imprime le mouvement au second : par exemple l'animal se meut, parce qu'il a un principe de vie, une âme, qui meut les membres ; ceux-ci considérés comme tels, comme simples organes, sont passifs, ils ont besoin d'un moteur, l'âme. Mais l'âme à son tour peut ne passer de la puissance à l'acte sans y être déterminée : par exemple elle ne sent pas sans être excitée par un objet ; elle n'existe pas sans avoir été déterminée à l'existence. Nous sommes obligés de remonter ainsi à un premier moteur absolu, à un principe d'action qui n'a reçu aucune action lui-même, à un premier acte auquel est due la réalisation de tous les mouvements et de toutes les existences.

Car on ne peut remonter sans fin la série des mobiles et des actes ; tous les êtres qui ont reçu le mouvement, qui ont passé de la puissance à l'acte, de la possibilité à l'existence, fussent-ils infinis en nombre (ce que nous n'accordons point) supposent un premier principe absolu, d'où ils relèvent tous en bloc et chacun en particulier aussi bien qu'ils relèvent un à un les uns des autres. Or ce premier principe, ce premier moteur, qui a tout mis en mouvement et déterminé de près ou de loin toutes les existences, nous l'appelons Dieu (1).

1009. **Il y a une première cause efficiente.** — La deuxième preuve est tirée de la considération des causes

(1) Cf. S. Th., Iᵃ, q. 2, a. 3.

efficientes qui agissent en ce monde. Nous remarquons, en effet, un enchaînement qui fait dépendre les êtres les uns des autres par voie de génération ou d'une autre manière : tel animal a été produit par un autre animal ; telle plante, par une autre plante ; tout ce qui existe est cause ou effet. Mais les causes particulières sont elles-mêmes des effets par rapport à des causes supérieures, et ainsi de suite indéfiniment ; car nul être ne peut être à lui-même sa propre cause, aucun être ne peut se produire lui-même. Il faut donc arriver de toute nécessité à une première cause efficiente qui ait produit des effets et n'ait pas été preduite elle-même.

Et qu'on ne nous objecte pas ici que la série des causes et des effets peut être infinie; car, sans compter que cette infinité répugne, au même titre que le nombre infini, même une infinité d'êtres causés est aussi impuissante à se produire elle-même que le dernier des effets ; que l'on prolonge la chaîne autant qu'on le voudra, fût-elle infinie, s'il n'y a pas un premier chaînon absolu pour la retenir, elle tombera dans le vide, et d'autant plus lourdement qu'elle est plus longue.

Il y a donc une première cause efficiente. Nous disons première, non pas qu'elle soit de même ordre que la deuxième, la troisième, etc., mais qui est première par rapport à toutes les autres réunies comme en une seule, si bien qu'alors même que les autres seraient infinies en multitude et n'admettraient pas de première entre elles, la cause supérieure d'où elles dépendent toutes n'en resterait pas moins absolument première. Or cette première cause efficiente dont la nécessité est évidente dans toute hypothèse, c'est Dieu (1).

1010. **Il y a un être nécessaire par lui-même.** — La troisième preuve est tirée de la considération des êtres nécessaires et des êtres contingents. Une multitude d'êtres

(1) Cf. S. Th. *Ibid.* : « Secunda via... »

sont contingents ; ils existent, mais ils pourraient ne pas exister, comme le prouve surabondamment leur mort ou leur disparition. Mais si beaucoup d'êtres sont contingents, tous ne peuvent pas l'être sans exception; car le contingent suppose le nécessaire. (V. Métaphysique, nº 461 etc.) Il ne peut tenir l'existence de lui-même, car il est par nature indéterminé à exister ; il a dû passer de la possibilité à l'existence et, sous ce rapport, on peut dire qu'il n'a pas toujours été. Donc les êtres contingents n'étaient pas. Mais comme le dit Bossuet avec S. Thomas : qu'à un moment rien ne soit et éternellement rien ne sera (1). Puisque quelque chose existe, il y a donc quelque être nécessaire. Mais cet être nécessaire tient cette nécessité de lui-même ou d'ailleurs. S'il la tient d'un autre, d'où cet autre la tiendrait-il? Nous ne pouvons ainsi procéder sans fin, pas plus que tout à l'heure pour les causes efficientes : même une infinité de nécessités relatives supposerait un nécessaire absolu, qui existe par lui-même, par sa propre nature. Or cet être nécessaire est Dieu.

1011. **Existence de l'absolu, du parfait.** — Une quatrième preuve est tirée de la considération de la variété et de la diversité admirable des êtres. Ils sont, en effet, plus ou moins vrais, plus ou moins beaux, plus ou moins parfaits, c'est-à-dire qu'ils n'ont pas tout l'être au même degré. L'être, la perfection et la lumière se répandent inégalement sur les choses et sur les parties des mêmes choses. Or tous ces degrés d'être, de perfection et de lumière nous font songer à une lumière sans ombre, à une perfection sans tache, à un être sans restriction d'où ils procèdent ; ils se rapportent à l'idéal et à la cause première de tous les biens, de toutes les perfections, de

(1) « Quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset » (Iª q. 2. a. 3. — Tertia via).

toutes les clartés que nous admirons et qui nous attestent par leur existence celle de leur premier principe (1).

1012. **Existence d'une intelligence ordonnatrice de l'univers** (2). — Signalons maintenant une preuve très importante, qui tranche nettement sur les précédentes : c'est la preuve tirée des *causes finales*. Il y a dans cet univers un ordre admirable qui en relie toutes les parties et fait concourir aux mêmes fins les êtres les plus divers. Nous voyons toutes les créatures se subordonner les unes aux autres et procurer le bien général en cherchant leur fin particulière. Le végétal se développe et fructifie : c'est pour lui que la terre prodigue ses meilleurs sucs, que le ciel laisse tomber sa rosée et le soleil ses rayons. Mais le végétal lui-même sert d'aliment aux êtres animés, qui profitent de toutes les ressources qu'il leur offre ; son fruit, ses feuilles, son bois, sa racine, son écorce, toutes les parties qui le composent sont mises en œuvre et utilisées par les êtres supérieurs et principalement par l'homme.

Celui-ci règne sur toute la nature, et l'on voit très bien, malgré mille contradictions apparentes ou particulières, qu'il est fait pour régner. La terre est son riche domaine, ménagé par une Providence qui a fait surgir les continents et les îles du sein des mers et les a couverts d'une variété merveilleuse d'animaux et de plantes. Malgré leurs luttes et leurs intempéries, les éléments s'accordent assez pour fournir un milieu favorable et nullement monotone où l'humanité, si chétive à tant d'égards, puisse vivre et prospérer. Les lois de l'attraction et des mouvements célestes, le volume du globe, la longueur des jours et des nuits, la variété des saisons, la vitalité humaine, les accidents du sol et ses richesses, les métaux et les combustibles entassés dans son sein, les plantes alimentaires,

(1) Cf. S. Th., *Ibid.* : « Quarta via... »
(2) Cf. S. Th. *Ibid.* : « Quinta via... »

médicinales, textiles ; les animaux, dont les uns nous prêtent leur force, les autres nous donnent leur toison, leur lait ou leur chair : tout paraît combiné, prévu, permis et procuré par une sagesse infinie. Les mille exceptions qu'on peut nous opposer n'ébranlent pas la loi générale, qui est évidemment une loi d'harmonie ; les accidents, les désordres passagers peuvent la dissimuler un moment à nos yeux, mais non pas la détruire.

Et si nous élevons nos regards au-dessus de ce globe pour sonder les profondeurs célestes, l'ordre s'y manifeste avec une grandeur imposante, qui a courbé dans l'adoration le front des Kepler et des Newton. Les astres sans nombre qui roulent dans l'espace sont tous soumis aux mêmes lois ; il n'y a rien d'arbitraire, il n'y a rien d'imprévu dans leurs mouvements : tout est réglé, compté, voulu par une intelligence à qui rien n'échappe, pas plus les détails que l'ensemble.

C'est elle qui se joue avec le brin d'herbe et les moindres créatures aussi bien qu'avec les astres. C'est même dans ses œuvres les plus petites à nos yeux qu'il faut la suivre de préférence, car nous les voyons tout entières, tandis que, malgré la puissance de nos télescopes, nous découvrons à peine un coin de l'univers. Et puis dans le moindre insecte, dans la plus chétive créature qui respire, il y a plus de merveilles qu'au firmament matériel. Le corps humain en particulier est un chef-d'œuvre qui les résume tous. Socrate, Platon, les anciens philosophes, qui le connaissaient si peu, y cherchaient et y trouvaient déjà les éléments de l'une des plus belles démonstrations de l'existence de Dieu. Sans essayer ici une description qui sera toujours imparfaite, remarquons seulement comment les os, les muscles, les nerfs, les vaisseaux, les membres sont associés de la manière la plus ingénieuse, la plus savante, et font de l'homme le mécanisme le plus délicat, le mieux pourvu et le plus résistant, qui se soutient et se répare de lui-même avec quelques aliments. Rien n'y manque et rien n'est inutile. Il n'est pas un organe

qui ne soit une merveille et laisse bien loin derrière lui les inventions de l'art humain : qu'il suffise de nommer l'œil, l'oreille, le cœur, l'estomac. Le cerveau surtout, avec le système nerveux, encore si peu connu, défie toutes les analyses, et nous pouvons pressentir ce qu'il doit être par le peu que nous en connaissons.

Nous avons à peine indiqué les merveilles du corps humain, et il faudrait signaler les ressources morales dont l'homme dispose : son intelligence et toutes ses facultés, ses passions, ses sentiments, ses habitudes ; il faudrait ensuite parcourir toute la nature jusqu'au plus petit vermisseau. L'insecte, l'abeille, la fourmi, la moindre bestiole obéit à des instincts qui déconcertent l'observateur et seraient du génie s'ils n'étaient inconscients. Or, s'il est vrai qu'à l'œuvre on reconnaît l'ouvrier et que tout effet ordonné, toute œuvre intelligente suppose un ordonnateur et une cause clairvoyante, il faut bien admettre que ce monde avec tout ce qu'il contient est dû à un Auteur infiniment puissant et sage, c'est-à-dire à Dieu.

C'est en vain qu'on a essayé d'énerver cette preuve, tirée des causes finales. Si le palais est inexplicable sans un architecte, s'il n'y a pas de chef-d'œuvre sans artiste, le monde est inexplicable sans Dieu. Parce que plusieurs ont abusé des preuves tirées des causes finales, en substituant leurs vues particulières et bornées à celles de la Providence, qu'il faut bien souvent se résoudre à ignorer, on n'est pas fondé à tout rejeter sans distinction. Tout effet a sa cause proportionnée, et ce cri du bon sens échappé à Voltaire sera toujours vrai :

> « L'Univers m'embarrrasse et je ne puis songer
> Que cette horloge existe et n'ait point d'horloger.

1013. **Preuves morales : le sentiment du devoir.** — Les preuves morales de l'existence de Dieu ne sont pas moins fortes. La première est tirée du sentiment du devoir. On peut la proposer de cette manière. Nous nous sentons obligés invinciblement par certaines lois morales

qui s'imposent à notre conscience, par exemple celles-ci : Il faut faire le bien et éviter le mal. — Il faut honorer ses parents. — Il faut reconnaître un bienfait reçu. Or ces lois, que nous ne pouvons pas suspecter et qui s'imposent par leur beauté même autant que par leur évidence, supposent un législateur suprême, un Auteur de toute morale, un principe absolu et vivant de l'honnête et du devoir, qui n'est autre que Dieu (1).

1014. **Le cri du cœur.** — A un autre point de vue, l'existence de Dieu n'est pas moins établie, si nous interrogeons notre conscience et notre cœur. Devant l'iniquité qui nous révolte, devant la tyrannie qui nous opprime, dans les malheurs justes ou injustes où nous sommes plongés, nous levons instinctivement nos regards vers un juge incorruptible, nous en appelons à son éternelle justice,

(1) Nous admettons ainsi ce qu'il y a de vrai dans la théorie kantienne de « l'impératif catégorique ». La loi morale, avec certaines obligations, s'impose absolument à notre conscience ; or cette loi (loi naturelle dont Cicéron et d'autres païens ont si bien parlé) ne peut être que l'effet en nous d'une loi éternelle, c'est-à-dire d'un législateur suprême. Cet argument rentre ainsi dans les preuves *a posteriori* de l'existence de Dieu. — Telle n'est pas l'opinion soutenue dans le *Traité de philosophie* de Louvain (1909). L'auteur de la *Théodicée* refuse d'admettre cette preuve. Il objecte que cette loi morale n'est d'abord pour nous que « la loi de notre nature » ; elle résulte des « tendances mêmes de notre nature » raisonnable. « *Que nous le voulions ou non*, dit-il, nous sentons que nous manquons à ce vœu intime de notre nature humaine, lorsque nous faisons le mal. Il y a là une explication suffisante, semble-t-il, d'une *réelle* obligation... » — Non, il ne paraît pas qu'on puisse tirer de la simple « loi de notre nature » une obligation *réelle*. Les philosophes modernes (Guyau, Fouillée, etc.) qui n'ont voulu voir que cette « loi de notre nature » ont supprimé la *morale de l'obligation*, pour lui substituer la morale de l'optatif ou du persuasif, etc. Au fond la « loi de notre nature » qu'on allègue ici n'est qu'une loi psychologique : ce n'est pas la loi morale ou la « loi naturelle » qui est dans notre conscience l'écho de la loi éternelle de Dieu. C'est une « loi de notre nature » ou une loi psychologique que celle qui nous fait chercher le bien en général ou le bonheur et les moyens d'y atteindre ; mais cette loi n'oblige pas, c'est une nécessité. Autre est la loi morale ou le devoir : elle oblige et c'est pourquoi elle démontre Dieu.

ou tout au moins nous invoquons sa miséricorde : c'est là le cri du cœur. Ce cri de la nature devient aussi le cri de la grâce et c'est avec des accents indicibles que l'âme invoque le Père qui est aux cieux : *Pater noster, qui es in cœlis* ! Or ces sentiments ne sont pas trompeurs. Donc Dieu existe.

1015. **Le consentement des peuples.** — Invoquons enfin le consentement des peuples. Tous les peuples, sinon tous les hommes, ont cru à l'existence de Dieu. S'ils ont méconnu sa nature et ses attributs, du moins ils n'ont pas douté de son existence même, et l'on peut retrouver toujours dans leur idée d'un être supérieur à l'homme quelque image plus ou moins défigurée de la divinité : l'idolâtrie, le paganisme sous toutes ses formes, le fétichisme même se rencontrent ici dans un même principe. L'athéisme n'est qu'une exception et une maladie ; la nature ne s'y arrête pas, elle n'abandonne la religion véritable que pour tomber finalement dans la superstition, par exemple dans le culte exagéré des ancêtres. Or ce consentement universel des peuples ne peut s'expliquer que par l'évidence de la vérité qui en est l'objet et par la tradition. Il ne peut s'expliquer par l'ignorance des peuples au berceau, par les passions de la foule, les calculs des politiques, la fraude des prêtres des faux dieux : toutes ces causes expliquent seulement les superstitions, les abus de la religion, mais non la religion elle-même. Le consentement des peuples est ici un critérium infaillible ; car les peuples ne peuvent se tromper sur une vérité qui est à leur portée et qu'il est absolument nécessaire à l'homme de connaître ; le bon sens des peuples est fort compétent en cette matière, il ne le cède pas à la science la plus réfléchie. — Telles sont, en substance, les preuves principales et incontestables de l'existence de Dieu.

1016. **Objections de Kant.** — Avant de passer à l'examen des autres, nous résoudrons quelques objections. Elles sont proposées par Kant dans sa *Critique de la rai-*

son pure, où il n'admet comme valable que la preuve tirée du sentiment du devoir. Il critique et rejette toutes les autres qu'il ramène à trois : la preuve *cosmologique*, la preuve *physico-téléologique* et la preuve *ontologique*. Celle-ci serait insuffisante parce qu'elle consiste à conclure de l'idée de Dieu à sa réalité, et nous ne la défendrons pas. La preuve cosmologique, celle qui est tirée de la considération de l'être nécessaire, serait également nulle, parce qu'elle retomberait dans la précédente et ne s'appuierait que sur un principe subjectif, le principe de causalité. Enfin, la preuve physico-téléologique ne prouverait que l'existence d'une intelligence ordonnatrice de l'univers, et non l'existence de Dieu.

Rép. — Voici notre réponse. En ce qui concerne la preuve cosmologique, elle ne consiste pas à conclure de l'idée du nécessaire à son existence, mais bien, comme nous l'avons fait, de l'existence du contingent à celle du nécessaire, et par conséquent de Dieu. Kant se trompe également quand il essaie d'énerver la preuve cosmologique en supposant que le principe de causalité, sur lequel elle se fonde, est subjectif : ce principe, en effet, est la loi des choses en même temps que la loi de notre esprit ; il n'est même la loi de notre esprit que parce qu'il est la loi des choses. En ce qui concerne la preuve physico-téléologique elle n'est pas plus vaine que la précédente; car il nous suffit présentement d'établir l'existence d'une intelligence ordonnatrice de cet univers. Que cette intelligence soit unique, infinie et vraiment divine, nous l'établirons ensuite, quand il sera question de la nature et des attributs de Dieu.

1017. **Les arguments précédents et le principe de causalité.** — Tous les arguments précédents ont cela de commun et d'essentiel qu'ils reposent en définitive sur le principe de causalité.

Cela ne peut surprendre, après ce qui a été dit sur le genre de démonstration qui est le seul possible quand il

s'agit de la divinité. Dieu, disions-nous, ne peut être démontré par sa *cause*, il n'est démontré que par ses *effets*. D'où il suit que tout argument qui conclut à son existence doit s'appuyer de près ou de loin sur le principe de causalité.

Il est facile de s'en assurer en parcourant les arguments précédents. Dans le premier, nous avons conclu de l'existence du mouvement à celui d'un premier moteur. Dans le deuxième, nous avons pu remonter, toujours par voie de causalité, à une première cause efficiente. Dans le troisième, nous avons passé des êtres contingents à leur cause, qui est un être nécessaire. Dans le quatrième, l'absolu nous est apparu comme la cause du fini et du relatif. Le cinquième est fondé sur le principe de finalité, qui n'est qu'une application du principe de causalité. La preuve tirée du sentiment du devoir suppose à son tour ce principe qu'il n'y a pas de loi sans législateur, c'est-à-dire d'effet sans cause suffisante. Enfin les sentiments du cœur humain et le consentement des peuples ne sont démonstratifs en ces matières que parce qu'ils n'ont pas pas d'autre cause suffisante que l'évidence et la réalité de l'existence de Dieu. Donc toutes ces preuves reposent en définitive sur le principe de causalité. En est-il de même des deux preuves qu'il nous reste à examiner? — Oui, si elles sont concluantes.

1018. **Argument tiré du caractère absolu de la vérité.** — Ici nous nous trouvons en présence de deux arguments remarquables, dont le premier est certainement valable. Le voici.

Il y a des vérités absolues, qui ne relèvent pas de tel ou tel fait particulier, contingent, dont nous sommes les témoins, mais qui sont antérieures à tous les faits possibles et qui les gouvernent : telles sont les vérités mathématiques et métaphysiques. On ne peut concevoir, par exemple, que le tout soit plus petit que sa partie, que deux choses égales à une troisième ne soient pas égales entre

elles, que deux et deux n'égalent pas quatre. Ces vérités, que notre esprit ne peut méconnaître, lui sont antérieures ; elles échappent aux atteintes du temps, elles ne sont limitées par aucun espace; elles seraient alors même que nous n'existerions pas ; le monde entier pourrait disparaître que les lois de la géométrie et de la métaphysique subsisteraient.

Or elles ne peuvent subsister que dans une intelligence absolue, éternelle comme elles et avec laquelle elles s'identifient : elles ne peuvent subsister qu'en Dieu. C'est là que notre esprit va les chercher pour ainsi dire, et les atteindre comme dans leur source; c'est là, dans cette lumière supérieure qui éclaire toutes les intelligences finies, que celles-ci se rencontrent : Dieu est le lieu des âmes, comme le dit Malebranche, comme le monde est le lieu des corps. Si vous et moi, remarque, à ce propos S. Augustin, nous comprenons les mêmes vérités, n'est-ce pas que notre regard les retrouve dans la lumière de la divinité? On a pu abuser de ce texte et autres de ce genre en faveur de l'ontologisme ; mais il est facile de les interpréter sans tomber dans aucune exagération. Ce qui reste vrai, c'est qu'il y a un principe subsistant de toutes les vérités, de même qu'il y a un auteur de toutes les intelligences, et ce principe est Dieu.

Cet argument, il est facile de le voir, repose donc, comme tous les précédents, sur le principe de causalité. On peut, en effet, le résumer ainsi : il y a des vérités absolues ; donc il y a un principe absolu et subsistant de toutes ces vérités ; donc il y a une intelligence absolue et éternelle, car la vérité n'est donnée que par une intelligence et dans une intelligence. Quelles que soient donc les apparences contraires, cet argument est analogue aux précédents ; il part de l'effet, de la conséquence, pour s'élever à la cause, au principe ; il part de vérités réelles et non pas possibles ou imaginaires pour s'élever au principe réel de toute vérité : c'est une démonstration *a posteriori ;* il est juste, il est

probant, mais il est fondé en définitive sur le principe de causalité (1).

1019. **Argument de saint Anselme.** — Il en est de même de l'argument de S. Anselme, ou bien il faut reconnaître son insuffisance.

Ici nous sommes en présence d'un argument fameux dans les annales de la philosophie. Il a été d'abord proposé par S. Anselme de la manière suivante : Dieu est un être

(1) L'auteur de la *Théodicée* que nous avons déjà cité se montre beaucoup plus sévère. Tout en reconnaissant que « l'argument augustinien des possibles » a satisfait S. Augustin, S. Bonaventure, Bossuet, Balmès, d'Hulst, le P. Lepidi, il formule la thèse suivante : « Ni les caractères de la vérité métaphysique, ni les lois objectives de la critériologie, ni la possibilité nécessaire des possibles ou l'illimitation de leur multitude ne fournissent la raison suffisante immédiate de l'existence d'un Etre nécessaire et infini. » — Reconnaissons d'abord que plusieurs auteurs qui ont employé cet argument l'ont présenté parfois avec certaines exagérations qui impliqueraient l'ontologisme. Mais si on le dépouille de tout ce qui lui est accessoire il est démonstratif. Car ce sont bien des vérités absolues que nous saisissons, quoique notre personne, notre esprit et nos idées en tant que modifications de notre esprit, soient quelque chose de contingent. Dès lors, ce monde intelligible ouvert à notre raison éphémère atteste l'existence d'une suprême Intelligence, qui seule en est la raison suffisante et dernière. Quant à soutenir que ces vérités absolues (avec les possibles) sont suffisamment expliquées « par la propriété d'abstraire et d'universaliser que possède notre entendement fini et contingent », c'est impossible. Notre faculté d'abstraire explique bien que nous puissions percevoir ces verités absolues mais elle n'explique pas ces vérités elles-mêmes ou l'absolu de notre connaissance. D'autre part, on ne peut dire que nous ne connaissons qu'un absolu hypothétique ; car cela reviendrait à nier la connaissance de l'absolu, et l'on voit aussitôt les conséquences. Nous maintenons donc une certaine connaissance de l'absolu antérieure à notre connaissance de Dieu et d'où cette seconde connaissance peut s'induire. Nous ne supposons pas pour cela qu'il y ait un monde intelligible en dehors de Dieu et de toute intelligence créée. Mais nous affirmons que ce monde des idées que nous portons en nous ne s'explique, en définitive, que par une Intelligence infinie. — D'ailleurs si toute vérité exige, en définitive, une Vérité première et absolue (V. S. Thomas : Quarta via), l'argument que nous examinons est parfaitement fondé.

tel qu'on ne peut rien concevoir de plus grand. Mais si Dieu n'existait pas, on pourrait concevoir quelque chose de plus grand, car un Dieu réel est au-dessus d'un Dieu possible. Donc Dieu existe. Son existence est démontrée par la définition même.

Descartes lui a donné une forme un peu différente : Tout ce qui est contenu dans l'idée claire et distincte d'un être, doit être affirmé de cet être. Or, dans l'idée de l'être souverainement parfait est contenue l'idée d'existence. Donc Dieu existe. Revenant ensuite plus tard sur cet argument, Descartes l'a maintenu énergiquement, disant qu'il ne concevait pas plus un Dieu qui n'existât pas, qu'il ne concevait un triangle dont la somme des angles n'égalerait pas deux droits.

Enfin Leibniz a recours au même argument en partant de l'idée de possibilité : Dieu est possible, puisque notre esprit le conçoit. Mais en Dieu la possibilité et l'existence ne font qu'un, c'est-à-dire que son essence est son existence même. Donc Dieu existe.

Cet argument a été commenté et reproduit de mille manières par toute l'école cartésienne et plus tard par l'école éclectique et généralement par tous les spiritualistes, hormis la plupart des scolastiques. On lui a même donné des formes telles qu'il est devenu un argument nouveau. On a dit par exemple, après Descartes encore, que l'idée que nous avons de l'infini suppose son existence, car rien autre que l'infini lui-même ne peut nous donner cette idée. Cependant, même dans ce dernier cas, et tout en s'appuyant de quelque manière sur le principe de causalité, l'argument consiste toujours à conclure de l'idée de Dieu à l'existence de Dieu (1).

1020. **Critique**. — Pour en revenir à l'argument de

(1) Nous ne critiquerons pas de nouveau ce dernier argument ; car il est suffisamment réfuté par tout ce qui a été dit de l'origine des idées et, en particulier, de l'origine de l'idée de l'infini et de l'idée de Dieu (v. n. 465 et suiv.).

S. Anselme, il souleva, dès l'origine, les plus vives contradictions. Il fut critiqué d'abord par le moine Gaunilon ; plus tard, S. Thomas le réfuta incidemment dans la *Somme théologique* (1). La plupart des scolastiques ont partagé l'opinion du Docteur angélique. Ce qu'il y a de plus plausible en cette matière difficile, c'est que l'argument pèche quant à la forme ; il ne conclut pas efficacement, si l'on s'en tient aux prémisses formellement exprimées. On ne peut conclure de l'idée pure que nous avons de Dieu à l'existence de Dieu ; car cette idée n'est pas immédiate, directe ; elle ne provient pas de la présence de ce qu'elle exprime : c'est une idée déduite, que l'esprit compose et qui ne nous atteste par elle-même que sa propre réalité. En d'autres termes, l'idée que nous avons de Dieu n'implique l'existence de Dieu que d'une manière idéale et hypothétique ; l'argument revient à ceci : Dieu existe, s'il existe. Etant donné notre mode de connaissance de la divinité, nous ne pouvons conclure de l'idée au fait, de l'essence à l'existence. Sans doute l'essence et l'existence ne font qu'un en Dieu, à la différence de tous les autres êtres : l'idée adéquate de ceux-ci n'implique pas leur existence, tandis que l'idée adéquate de Dieu implique son existence. Mais cette idée de Dieu en nous n'est toujours qu'une idée abstraite, ce n'est pas une vue directe de la divinité, ce n'est pas la perception du fait de l'existence de Dieu ; donc il nous reste toujours de passer de l'ordre idéal à l'ordre réel.

Mais, hâtons-nous de le dire, il suffit de supposer dans l'argument un fait quelconque, la moindre réalité, pour qu'il puisse offrir tous les éléments d'un argument démonstratif. Oui, si quelque chose existe, et comment

(1) I^a, q. 2, a. 1, ad 2. — De nos jours cet argument a été de nouveau discuté. Voir, par ex., le P. Ragey : *L'argument de S. Anselme. Etude philosophique* (1893). — Plus récemment, dans les Annales de philosophie chrétienne 1909, juillet : *L'argument ontologique, sa nature, sa valeur.*

pourrions-nous en douter? il y a réellement un être tel qu'on ne puisse concevoir rien de plus grand. Oui, si quelque chose existe, il y a un être dont l'essence et l'existence ne font qu'un, c'est-à-dire qui existe nécessairement par son essence même. Oui, si quelque chose existe, il y a un infini réel. Ce que nous retenons de tous ces arguments, c'est donc la définition de Dieu. Sous le bénéfice de ces observations, nous aurons égard aux arguments dits *a priori*, non pas qu'ils soient concluants dans leur forme et qu'il soit opportun de les employer contre les athées, mais parce qu'ils renferment certains éléments de démonstration : leur critique est des plus utiles en théodicée et en métaphysique.

1021. **Conclusion. L'athéisme est-il possible ?** — Quoi qu'il en soit, les preuves que nous avons données de l'existence de Dieu sont si évidentes, si fortes, si persuasives qu'on peut s'étonner qu'il y ait des athées. L'athéisme est-il vraiment possible? — Plusieurs en ont douté ; il ont cru que l'athéisme n'était qu'une négation verbale, tout au plus une illusion que l'homme parvient, dans certains cas, à se donner à lui-même. La négation de Dieu serait comme celle des premiers principes, évidents par eux-mêmes. Kant, Hégel n'ont-ils pas révoqué en doute le principe de causalité? Les sceptiques ne révoquent-ils pas en doute toutes les vérités? Ainsi en serait-il de l'athée.

Mais cette première réponse est inexacte ; car l'existence de Dieu n'est pas une vérité première de la raison, bien qu'elle doive être la première vérité transmise par la tradition et l'enseignement ; elle est une conclusion ou un fait attesté et non pas un premier principe. L'athéisme est donc plus facile que le scepticisme absolu. Celui-ci n'est qu'apparent et verbal ; on ne peut douter réellement de toute vérité ; mais on peut douter, hélas ! de l'Auteur de toute vérité.

Cependant l'existence de Dieu tombe moins sous le doute que celle des attributs. On peut douter de la providence, de la justice et de la miséricorde divines, les sages du paganisme se sont trompés sur tels ou tels de ces points, mais il est fort difficile de ne pas reconnaître au moins l'existence de Dieu. Le paganisme a toujours dénaturé la la divinité, mais sans la supprimer jamais.

Et si l'on prend l'athéisme pour le doute ou la négation de toute réalité supérieure à l'homme et de laquelle il dépende, on peut dire qu'il est moralement impossible. Il s'explique cependant par l'influence pernicieuse du milieu et de l'éducation, comme aussi par des études et des préoccupations trop exclusives qui déforment l'esprit. Cette négation monstrueuse, ou plutôt ce doute (car l'athée ne peut aller dans son esprit au delà du doute) (1), nous étonnera d'autant moins que l'existence de Dieu est une des vérités à la fois spéculatives et pratiques, scientifiques et morales sur lesquelles la volonté a une sorte de prise. Il ne saurait douter de Dieu celui qui l'aime et l'approuve, celui qui adore ses impénétrables desseins, alors même qu'il ne peut les comprendre, celui qui cherche la vérité et l'amour infinis, alors même qu'il est enveloppé de ténèbres et en proie à toutes les incertitudes et à tous les maux de la vie présente.

(1) C'est dans son *cœur* et non dans son *esprit* que l'insensé prononce qu'il n'y a pas de Dieu : « Dixit insipiens in *corde* suo : Non est Deus. » (Ps. XIII, 1 ; LII, 1.). — Voir sur ce chapitre, outre les ouvrages cités : FARGES, *L'idée de Dieu d'après la raison et la science*, 1894 ; PIAT. *De la croyance en Dieu* ; Le même, *Insuffisance des philosophies de l'Intuition*, 1908 ; GAYRAUD, *Les vieilles preuves de l'existence de Dieu* (Revue de philosophie 1908, juillet et août) ; DUBOT, *Preuves de l'existence de Dieu*, 1906 ; DE BROGLIE, *Preuves psychologique de l'existence de Dieu* ; APPELMANS, *Nécessité philosophique de l'existence de Dieu*, 1906 ; BONNIFAY, *Les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu* (Pensée contemp. 1906 oct. et nov.)

CHAPITRE LXI

DE LA NATURE DE DIEU ET EN PARTICULIER DE LA SIMPLICITÉ, DE LA DISTINCTION ET DE L'UNITÉ DE LA NATURE DIVINE

1022. **Ordre de ce traité.** — Etant démontrée l'existence de Dieu, il nous reste à étudier la nature divine : en elle-même, dans ses attributs et dans ses opérations.

Remarquons d'abord que l'ordre à suivre ici dépend de notre manière de connaître. Comme nous l'expliquerons tout à l'heure, rien n'est accidentel en Dieu, rien n'est ajouté à sa nature ; et ses attributs, ses opérations, toutes ses perfections, en un mot, le constituent au même titre : Dieu est son éternité, sa science, sa puissance. Mais notre esprit est ainsi fait qu'il divise son objet pour mieux le connaître, et, alors même que cet objet ne souffre pas de division en lui-même, il opère une division fictive ou logique, qui permet à sa connaissance d'être toujours graduelle et méthodique. C'est ainsi que nous nous permettons à présent de distinguer la nature, les attributs et les opérations de Dieu. Par la *nature* divine nous entendons ces perfections de Dieu qui sont exprimées par nos concepts les plus élevés ou transcendantaux : l'unité, la vérité, la bonté, et en général la perfection. Par les *attributs* nous entendons ces perfections particulières qui sont exprimées par certaines qualités de la créature, telles que la durée et l'étendue, et par certaines facultés de notre âme, telles que l'intelligence, la volonté, la puissance.

Enfin, par les *opérations*, nous entendons la création et tout ce qu'elle implique, le concours divin et le gouvernement des choses. — Parlons d'abord de la nature divine et en particulier de son unité.

1023. **Nature et unité de Dieu. Questions et erreurs.** — Au sujet de la nature, la première question qui se pose est celle-ci : En quoi consiste cette nature? Il est bien évident qu'il s'agit seulement d'une détermination *logique* de l'essence de Dieu. En Dieu toute réalité est l'essence même. Notre question revient donc à cette autre : Qu'est-ce que nous devons concevoir de préférence comme constituant la divinité? Quelle est la perfection radicale de laquelle toutes les autres découlent le plus logiquement?

Ensuite, en ce qui concerne l'unité de Dieu, on remarquera que l'unité est le premier concept après celui de l'être. Il convient donc d'abord de se rendre compte comment il s'applique à Dieu. Or l'unité a plusieurs aspects et le mot d'*unité* peut signifier plusieurs choses : 1° l'indivision de l'être en soi ; 2° la division ou la distinction de l'être d'avec tout autre que lui ; 3° l'unité numérique. Ce sont ces diverses sortes d'unités que l'on veut exprimer lorsqu'on dit que Dieu est *simple* (indivision et indivisibilité), qu'il est *distinct* de l'univers et qu'il est *unique*. L'anthropomorphisme, le panthéisme et le polythéisme attaquent tous, de l'une ou de l'autre manière, l'unité de Dieu. C'est à la réfutation de ces graves erreurs que la thèse suivante est consacrée.

THÈSE. — *Logiquement parlant, ce qui constitue la nature divine, c'est l'existence par soi-même, ou l'aséité (aseitas). — De là découlent d'abord la simplicité absolue de la nature divine, sa distinction d'avec toutes les autres natures et son unité : 1° Sa* SIMPLICITÉ *absolue. La nature divine n'admet aucun genre de coomposition (physique, métaphysique, logique). — 2° Sa* DISTINCTION. *La nature divine ne peut entrer en composition avec aucune autre; d'où il suit*

que Dieu est personnel. — 3° *Son* UNITÉ. *Il n'y a qu'un seul Dieu.*

1024. **Opinions sur l'essence de Dieu.** — Logiquement parlant, la nature de Dieu est dans l'*aséité* ou existence par soi-même. Si nous cherchons à établir cette opinion de préférence aux autres, ce n'est pas qu'elle nous paraisse très importante en elle-même, mais c'est qu'on peut tirer le plus grand fruit de sa justification.

Les nominalistes, à la suite d'Occam, ont pensé que l'essence divine consistait dans l'ensemble de toutes les perfections. Mais ils paraissent n'avoir pas bien saisi la question présente ; car il ne s'agit pas de déterminer ce qui est essentiel à Dieu : il est bien évident que rien ne lui est accidentel et que toutes ses perfections sont lui-même. Il s'agit seulement de savoir quel est l'ordre logique de ces perfections. Ainsi il faut rattacher sans hésiter la création à la toute-puissance ; la providence, à la science ; la miséricorde, à la bonté ; pour rattacher ensuite la toute-puissance, la science, la bonté à des perfections plus hautes ou du moins que nous concevons comme antérieures. En procédant ainsi, nous arriverons à une première perfection, qui sera le constitutif cherché. Tel est le problème. Il faut avouer que les nominalistes ne pouvaient guère le poser convenablement, étant donnée leur théorie des universaux, d'après laquelle ceux ci ne seraient que des mots, si bien qu'il n'y aurait aucune distinction rationnelle entre les perfections divines exprimées par les universaux.

Scot a cherché l'essence logique de la nature divine dans l'*infinité*, dans le droit, pour ainsi dire, de cette nature à toutes les perfections. — Mais l'infinité et le droit à toutes les perfections supposent un sujet, un principe antérieur : Scot n'est donc pas monté assez haut. Au reste, nous concevons que l'un des concepts qui expriment le mieux la nature divine c'est l'infinité. Admise l'infinité de Dieu, toutes les perfections s'en-

suivent. Mais cela convient de quelque manière à tous les attributs divins : ils sont tous impliqués les uns dans les autres (1). Or l'essence logique doit non seulement impliquer toutes les perfections divines, mais encore en livrer le dernier pourquoi, la plus haute raison.

Plusieurs thomistes (Billuart, Gonet) pensent que l'essence logique de la nature divine consiste plutôt dans l'intelligence : soit dans l'intelligence *actuelle*, d'après les uns ; soit dans l'intelligence *radicale*, ou virtuelle, d'après les autres. Car, disent-ils, la première de toutes les perfections, en Dieu comme en l'homme, celle à laquelle toutes les autres sont suspendues, pour ainsi dire, c'est l'intelligence. C'est donc à elle qu'il faut rattacher tous les attributs et toutes les perfections de Dieu. — Mais il est facile de répondre que l'intelligence elle-même n'est qu'un mode d'être, et qu'elle doit par conséquent le céder à la perfection de l'être en tant qu'être, c'est-à-dire à l'existence par soi ou *aséité*. Avant de comprendre, il faut exister ; et qui pourrait mieux comprendre que celui qui existe par soi, dont l'être, et par conséquent la pensée, est sans limites? Sans doute l'essence logique de l'homme est dans la pensée, ou la raison, ou l'intelligence ; mais c'est que l'homme est spécifié par là et élevé au-dessus des êtres inférieurs. Pour Dieu, il se distingue de tout ce qui lui est inférieur et de tout ce qui n'est pas lui par l'*être* même.

Enfin la plupart des scolastiques soutiennent aujourd'hui l'opinion que nous avons formulée. On a essayé de la concilier avec la précédente, à peu près de cette manière. L'*aséité* garderait la priorité ou la céderait à l'*intelligence* suivant la méthode d'investigation : elle la garderait, si nous cherchons l'ordre de dépendance; elle la céderait, si nous préférons l'ordre de perfection. — Mais il semble qu'à tous égards l'aséité doive garder

(1) C'est même un exercice de logique très utile que de déduire tous les attributs divins de l'un d'entre eux, quel qu'il soit.

la priorité. Il n'est pas permis, au moins en Dieu, de la subordonner à l'intelligence. Celle-ci d'ailleurs s'exerce pour l'amour et les autres perfections. Pourquoi donc, si nous abandonnons l'*aséité*, ne pas descendre jusqu'à l'opinion de Scot? Voici d'ailleurs les preuves directes sur lesquelles s'appuie notre thèse.

1025. **L'essence divine est dans l'aséité. Preuves de cette opinion.** — L'essence logique de la nature divine, c'est-à-dire le principe qui mérite le mieux d'être regardé comme constituant la divinité, se reconnaît aux marques suivantes : 1° Il est ce qui en Dieu nous apparaît comme absolument premier, antérieur à toute autre chose. — 2° Il est ce par quoi nous distinguons principalement Dieu de tout ce qui n'est pas lui. — 3° Il est la raison d'être, le pourquoi de toutes les autres perfections. Or l'aséité ou l'existence par soi réunit seule d'une manière satisfaisante toutes ces conditions.

1° Et d'abord on ne voit pas que l'existence par soi puisse le céder à aucun autre principe, tous lui sont subordonnés ; on peut le découvrir après les autres et par les autres, mais on voit bien vite qu'il les domine : infinité, omniscience, toute-puissance, tout cela, en définitive, n'appartient à Dieu que parce qu'il existe par lui-même. Nous pouvons arriver à la connaissance de Dieu par différentes voies : le mouvement atteste l'existence d'un premier moteur ; l'action des causes et la production des effets atteste l'existence d'une première cause efficiente ; le fini atteste l'existence de l'infini, etc. Mais, lorsque parvenus jusqu'à Dieu nous comparons les perfections divines entre elles, nous voyons que la perfection radicale c'est de ne dépendre de rien, c'est de se suffire : c'est, en un mot, d'être par soi.

2° Ensuite il n'est pas moins évident que l'existence par soi nous sert mieux que toutes les autres perfections à distinguer Dieu d'avec tous les êtres qui sont ses effets ou même ses images. Toutes les perfections divines peuvent être imitées de quelque manière, quoiqu'elles ne puissent pas être égalées : l'intelligence, la providence, le pouvoir créateur, l'infinité même ; seule l'existence par soi est propre à Dieu et à tous égards. Aussi aucune définition de Dieu ne prête moins à l'équivoque que celle-ci : Dieu, c'est l'être qui existe par lui-même.

3° Enfin, on dérive tous les attributs, toutes les perfections de Dieu de l'existence par soi beaucoup mieux que des autres caractères essentiels de la divinité. On peut même ajouter que les attributs de Dieu ne sont impliqués les uns dans les autres que parce que chacun d'eux renferme l'être. Ainsi l'infinité de Dieu implique l'intelligence sans bornes, l'éternité, etc., parce que cette infinité est une infinité d'être. Tous les attributs divins dérivent donc principalement de l'être divin, qui est l'être absolu, c'est-à-dire existant par soi.

Admise cette existence par soi, et comment la nier? il faut admettre que l'existence et l'essence de Dieu ne font qu'un : il n'a pas reçu son existence, mais il est son existence. Donc la nature divine est absolument simple. Donc aussi, Dieu est infini puisqu'il est l'être subsistant, puisque son être n'est pas reçu dans un sujet qui le limite et qu'il ne dépend de rien qui puisse le limiter. Si la chaleur subsistait, remarque à ce propos S. Thomas, elle serait infinie comme chaleur. Ainsi en est-il de l'être ; il subsiste ; donc il est infini comme être, c'est-à-dire infini à tous égards ; donc il possède toutes les perfections. Nous pourrions ainsi les déduire chacune en particulier de l'existence par soi ; et c'est ce que nous ferons par la suite.

L'existence par soi ou l'aséité remplit donc, et elle remplit seule convenablement toutes les conditions nécessaires pour que nous puissions la regarder à bon droit comme l'essence logique de la divinité.

On peut confirmer cette conclusion en s'autorisant du langage des théologiens les plus éminents, des Pères, des Docteurs, et même de la sainte Ecriture. Pour ne

parler que de celle-ci, on ne peut oublier que Moïse, instruit par Dieu même, l'a nommé et désigné comme l'Etre absolu. Sans doute, dans les Ecritures, Dieu est tantôt le *Très-Haut*, tantôt le *Tout-Puissant*, tantôt le *Seigneur* par excellence ; mais c'est surtout *Celui qui est, Jéhovah.*

S. Thomas se demande (1) si ce nom de Jéhovah est le principal nom de la divinité et il répond affirmativement. Or il est évident que toutes les raisons sur lesquelles il s'appuie tendent à prouver également que l'existence par soi est l'essence même de la divinité, de préférence à toutes les perfections, même à l'intelligence, dont les thomistes exagèrent parfois l'importance et le rôle. Si le nom le plus propre à Dieu est celui de Jéhovah, c'est que ce nom désigne ce qu'il y a de mieux réservé à Dieu, ce qu'il a de plus inaliénable, c'est-à-dire son essence. — Notre thèse est donc justifiée, et il est facile maintenant de la défendre contre des objections telles que celle-ci :

1026. **Objections.** — 1° L'existence par soi est un mode d'être. Mais un *mode* ne peut être l'essence même, ce qu'il y a de plus radical et de premier.

Rép. — L'existence par soi n'est ici un mode d'être que dans notre manière de parler et de concevoir. En réalité l'*aséité* de Dieu c'est son être même, l'Etre absolu.

2° Comprendre est plus parfait qu'exister. C'est donc l'intelligence qui doit être assignée de préférence comme l'essence de Dieu. Il est avant tout intelligence et vérité.

Rép. — Nous avons déjà indiqué la solution de cette difficulté. En l'homme, comprendre est plus parfait qu'exister, parce que l'intelligence ajoute à la simple existence ; mais en Dieu l'intelligence n'ajoute rien à l'existence. Pour Dieu, être, c'est agir, et agir sans limites ; c'est par conséquent avoir l'intelligence et l'amour infinis, etc. : de là toutes les perfections, qui sont ainsi subordonnées à l'existence.

(1) Ia, q. 13, a. 11.

3° L'*aséité* n'est qu'une perfection négative ; elle consiste à ne pas dépendre d'autrui quant à l'existence. Mais telle ne doit pas être la perfection principale de Dieu.

Rép. — Il est facile de voir que l'*aséité* n'est négative que dans certaines explications que nous en donnons. Il est vrai que nous arrivons à la connaître par voie d'élimination ou de négation, de même que l'immortalité, l'infinité et tant d'autres perfections, qui sont très positives en elles-mêmes. Mais l'indépendance de Dieu quant à l'existence n'est point négative, au fond, puisque c'est l'être divin lui-même, en tant qu'il se suffit absolument. — Montrons maintenant comment toutes les autres perfections de la nature divine découlent de cette première perfection.

1027. **Pas de composition dans la nature divine.** — Et d'abord la nature divine est parfaitement simple et exclut toute sorte de composition : soit physique, soit métaphysique, soit logique.

Nous entendons ici par composition *physique* celle qui résulte de parties réelles, physiques, sensibles même : par ex. la composition de matière et de forme ; celle de commencement, de milieu et de fin, s'il s'agit d'étendue et de durée. La composition *métaphysique* est d'un ordre plus élevé et plus abstrait : par ex. la composition de puissance et d'acte, d'essence et d'existence, de nature et de personne, de substance et d'accident. Enfin la composition *logique* est surtout subjective, elle est d'ordre rationnel : telle est la composition de genre et de différence. Or la nature divine n'admet aucun de ces genres de composition.

Pour ce qui est de la composition physique, ce sera de toute évidence, si nous démontrons que Dieu n'est pas un corps, ou bien encore, qu'il n'est pas composé de matière et de forme.

1028. **Dieu n'est pas un corps.** — Or Dieu n'est pas

un corps. Car Dieu est le premier moteur, il ne dépend de rien quant à son acte ou à son mouvement. Mais le corps est essentiellement passif ; alors même que certains corps se meuvent, comme les corps vivants, le principe de leur mouvement est certainement distinct, il ne se confond pas avec le corps même : le corps ne se meut pas lui-même en tant que tel. En supposant même que les molécules matérielles fussent naturellement en mouvement, ce mouvement ne serait pas ces molécules : elles l'auraient reçu avec l'existence et il pourrait être modifié. Mais Dieu est absolument indépendant quant à son mouvement ou à son acte : il n'est le second d'aucun et n'a rien reçu de personne. Il n'est donc pas un corps ; il n'est donc pas corporel. Il est bon de le remarquer contre les matérialistes modernes, qui essaient de tirer toutes les perfections du sein d'une matière grossière, en mouvement de toute éternité.

Ajoutons que Dieu doit être le plus noble des êtres, puisqu'il est le premier être, le principe de toute détermination, de tout mouvement. Or le corps, en tant que corps, est ce qu'il y a de moins noble. La plante l'emporte sur le minéral non pas en tant que corps, mais en tant que vivante ; le corps est donc au-dessous de la vie, et à plus forte raison au-dessous de la pensée. Et parmi les corps inanimés, s'il faut établir une gradation, nous aurons égard aux formes et aux qualités (couleur, éclat, dureté, etc.) et non au corps lui-même en tant que corps. Celui-ci est la substance de tout l'univers matériel ; mais il est en même temps ce qu'il y a de plus inférieur, de moins parfait, de moins noble : il peut être transformé en une multitude de choses ; mais comme corps, il n'est presque rien, il est sur les confins du néant. Ce n'est donc pas de ce côté qu'il faut chercher Dieu (1).

1029. **Dieu n'est pas composé de matière et de forme.** —

(1) Cf. S. Th., Ia, q. 3, a. 1.

C'est la même vérité que nous établissons en montrant que Dieu ne peut pas être composé de matière et de forme. Tous les corps, en effet, sont ainsi composés ; et, si nous prouvons que Dieu n'admet pas cette composition, nous montrons par là même qu'il ne faut pas le chercher dans le monde matériel.

Or Dieu ne peut pas être composé de matière et de forme. Car la matière est déterminée par la forme, perfectionnée par elle ; mais en Dieu il n'y a rien qui puisse être déterminé ou perfectionné.

D'ailleurs, il est facile de voir que les êtres composés de matière et de forme tiennent toute leur noblesse, toute leur élévation de leur forme : ainsi l'homme n'est si grand que par la raison : l'animal l'emporte sur la plante par la sensibilité ; la pierre précieuse elle-même n'est telle que par sa forme, et si on la décompose elle perd sa valeur. Donc si Dieu était composé de matière et de forme, il ne serait Dieu que par sa forme. Et comme toute forme est reçue dans un sujet, Dieu ne serait Dieu que par participation, il serait devenu Dieu, ce qui est contraire à son essence même.

A un autre point de vue, si Dieu était composé de matière et de forme, il n'y aurait de vraiment Dieu en lui que la forme; la matière lui serait étrangère, car tout ce qui est second, déterminé, est extrinsèque à Dieu, il est essentiellement premier, tout en lui est acte et perfection. — Passons maintenant à un ordre supérieur de composition, à la composition métaphysique (1).

1030. **Pas de composition métaphysique en Dieu** (2). — 1° *Dieu n'est pas composé de puissance et d'acte*, c'est-à-dire d'un principe passif et d'un principe actif. Car Dieu est le premier moteur, il est le principe de toute détermination. Or le premier moteur n'a rien de passif, il meut sans

(1) Cf. S. Th. Ia, q. 3, a. 2.
(2) Cf. S. Th. *Ibid.*, a. 3, 4.

être mû lui-même ; le principe de toute détermination n'en subit lui-même aucune, il donne sans jamais recevoir.

2° *Dieu n'est pas composé de nature et de personne*, c'est-à-dire que Dieu est individué, distingué de tous les êtres qui ne sont pas lui par sa nature même. Dans l'homme et dans les créatures il n'en va pas de la sorte. Tel homme par exemple ne se distingue pas des autres en tant qu'il est homme, c'est-à-dire par sa nature, mais par des qualités et des principes surajoutés, qui déterminent la nature humaine à telle individualité. Mais Dieu est tel, il est distinct de tout autre, en tant que Dieu ; il est individué par sa nature, par son être même ; la perfection qui le distingue est en même temps la perfection qui le constitue : bref, il est la divinité même. Nul homme, au contraire, n'est l'humanité. D'où il suit que Dieu est non seulement vrai, beau, parfait, mais qu'il est la vérité, la beauté, la bonté, la perfection même. En d'autres termes, *Dieu est tout ce qu'il a :* il est sa bonté, sa justice, sa miséricorde, son intelligence et sa puissance.

3° *Dieu n'est pas composé d'essence et d'existence.* En effet, s'il n'était pas de l'essence même de Dieu d'exister, si l'essence divine n'était pas l'existence même, comment Dieu pourrait-il bien être déterminé à l'existence? — D'aucune manière ; car, étant essentiellement le premier, il ne peut être le second d'aucun. En d'autres termes, si Dieu n'était pas sa propre existence, il la tiendrait d'un autre ; mais Dieu tient tout de lui-même.

Ensuite l'existence est par rapport à l'essence comme l'acte par rapport à la puissance, comme la perfection par rapport au sujet susceptible de la recevoir. Mais Dieu est un acte pur : rien de potentiel, rien de passif, rien d'indéterminé ne peut entrer en lui.

1031. **L'être divin et l'être en général ou abstrait.** — On voit une fois de plus (v. Métaphysique, n° 466) comment l'Etre divin, objet de la théodicée, diffère de l'être

transcendantal, objet de la métaphysique ou de la logique. Celui-ci est ce qu'il y a de plus indéterminé, c'est l'abstraction la plus haute, et ce qui répond seulement à cette abstraction. L'Etre divin, au contraire, c'est l'être dans toute sa plénitude, l'être subsistant et infini, l'être réel par essence. De plus, l'être qui est l'objet de la métaphysique ou ontologie nous est donné par le concept le plus simple, le plus abstrait, tandis que l'être de la théodicée ou l'être divin, bien que parfaitement simple en soi, ne nous est bien connu et n'est bien exprimé que par la synthèse d'une multitude de concepts : c'est l'être premier, c'est la première cause ; c'est l'Eternel, l'Absolu, etc., etc. Aussi avions-nous raison de dire que le concept de Dieu ou de l'Etre absolu est un concept complexe et déduit. Tout au contraire, le concept de l'être de la métaphysique et de la logique est un concept premier, il est impliqué dans tout jugement et toute vérité. C'est pourquoi, à proprement parler, il ne peut pas être analysé : il s'étend à toutes choses, mais il n'exprime lui-même qu'une seule chose, l'être : le concept de Dieu, au contraire, ne s'étend qu'à Dieu seul et il exprime et il comprend toutes les perfections. Le concept de l'être en général a le plus d'*extension* et le moins de *compréhension :* le concept de l'Etre absolu ou divin, au contraire, a, pour ainsi dire , le moins d'*extension* possible, puisqu'il exprime un être individuel, et le plus de *compréhension*, puisqu'il exprime toutes les perfections. Et ceci nous explique déjà comment Dieu est distinct de tout ce qui n'est pas lui, sans être limité et amoindri par rien de ce qui n'est pas lui.

1032. **Pas d'accident en Dieu.** — 4° *Dieu n'est pas composé de substance et d'accident.* — Remarquons, à ce sujet, que toutes les créatures admettent cette composition. Il y a en elles une association de facultés, d'habitudes et autres qualités dérivées et dépendantes de la nature ou ajoutées à elle, mais qui en sont certainement distinctes.

Par exemple l'homme a l'intelligence, la volonté, telles connaissances, tels vices ou telles vertus, et il n'est pas ces diverses qualités, bien qu'elles lui constituent comme une seconde nature. Mais en Dieu il ne peut en être ainsi : il est tout ce qu'il a, c'est-à-dire qu'il n'y a rien d'accidentel en lui. En voici quelques raisons.

Si la substance divine pouvait recevoir quelque accident, elle serait susceptible de quelque détermination, de quelque perfectionnement ; car l'accident perfectionne ou détermine la substance : ainsi la science et la vertu perfectionnent l'homme, elles le déterminent ou le préparent à certains actes. Mais la substance divine c'est la perfection même ; rien n'y peut ajouter.

Ensuite la substance divine c'est l'être même dans toute sa plénitude. Mais il n'y a aucune perfection en dehors de l'être. La substance divine ne peut donc recevoir aucune perfection accidentelle.

C'est en vain qu'on nous opposerait que ce qui est accident dans un être ne peut pas être substantiel dans un autre, et que par conséquent la sagesse, la bonté, la science, etc., qui sont accidentelles dans l'homme, ne peuvent pas être substantielles en Dieu et constituer sa nature. — Cette objection est fondée sur une méprise, savoir que les perfections de la créature existent sous la même forme dans le Créateur. Mais il n'en est rien. La sagesse, la science de l'homme ne sont que des images affaiblies de la sagesse et de la science de Dieu. La sagesse et la science de l'homme sont des accidents : celles de Dieu subsistent et sont la divinité même (1).

1033. **Pas de composition logique en Dieu** (2). — Reste maintenant à démontrer que la divinité n'admet pas de composition logique, c'est-à-dire qu'elle n'est pas comprise dans un genre. Il y a deux manières d'être compris

(1) Cf. S. Th. *Ibid.* a. 6, etc.
(2) *Ibid.*, a. 5.

dans un genre : 1° directement : ainsi l'homme est dans le genre animal, l'animal est dans le genre des êtres vivants ; 2° indirectement ou par réduction : ainsi le point est dans le genre de la ligne et de l'étendue, dont il est considéré comme le principe ; ainsi encore l'unité est dans le genre du nombre et de la quantité, dont elle est également le principe. Or Dieu ne peut être compris dans un genre d'aucune de ces manières.

Il ne peut être compris dans un genre directement. Car alors il serait composé de genre et de différence. Mais la différence perfectionne le genre, elle le complète, le détermine, elle en est comme l'acte et la forme : ainsi, dans l'homme, la raison ou l'âme en tant que raisonnable, qui est la différence, perfectionne et détermine l'animalité, qui est le genre. Or, en Dieu, nous l'avons vu, il n'y a rien de potentiel, de matériel, d'indéterminé, de susceptible de perfectionnement.

De plus, l'essence de Dieu c'est l'être même dans toute sa plénitude. Donc Dieu n'est pas composé de genre et de différence ; car en dehors de l'être il n'y a rien, il n'y a pas de différence.

En outre, dans tous les êtres qui appartiennent à un genre, la nature et la personne ou le sujet diffèrent : ainsi dans chaque homme en particulier la nature humaine et la personne ne se confondent point. Mais nous avons déjà vu qu'en Dieu la personne et la nature ne font qu'un : Dieu est individué par sa nature ou son essence même, il est la divinité.

En second lieu Dieu ne peut pas appartenir à un genre d'une manière indirecte. Car alors, s'il appartenait à un genre, il n'appartiendrait pas à un autre genre. Mais Dieu, étant l'être même, ne peut être circonscrit par aucun genre de perfection, il les embrasse et les domine tous.

1034. **Conclusion. Absolue simplicité de Dieu.** — Les raisonnements précédents prouvent l'absolue simplicité

de la nature divine. Résumons notre thèse dans une démonstration générale.

Tout composé dépend des éléments ou parties qui le constituent ; il est par rapport à ses composants un dérivé, quelque chose de second. Or Dieu est essentiellement premier. Donc il n'est pas composé d'aucune manière.

Ensuite tout composé a sa cause : ses éléments ont dû être réunis en un même tout par quelque principe. Mais Dieu n'a pas de cause.

De plus, dans tout composé il y a quelque chose qui n'est pas le composé. Mais Dieu est tout ce qu'il a.

Enfin, dans tout composé il y a quelque chose de virtuel, de potentiel, de déterminable, c'est-à-dire qui pourrait être autrement : par ex. chaque partie pourrait manquer à l'autre. Mais Dieu n'a rien de potentiel, d'indéterminé, il est un acte pur (1).

1035. **Absurdité de l'anthropomorphisme**. — On voit par ces raisons combien l'anthropomorphisme des païens et de certains hérétiques est absurde. Car, enfin, ou bien le corps qu'on prête à la divinité lui est extrinsèque, et alors il n'est pas Dieu, il n'est que son instrument et son image ; ou bien il fait partie de la divinité, et alors se rencontrent toutes les contradictions signalées. On ne peut prêter un corps à Dieu que d'une manière métaphorique, comme le font les saintes Ecritures, ou bien en invoquant l'union hypostatique et le mystère adorable de l'Incarnation ; mais alors la distinction de la nature divine et de la nature humaine reste complète.

1036. **Erreur du panthéisme**. — Jusqu'ici nous avons prouvé l'absolue simplicité de Dieu. Mais il reste à examiner si sa nature, qui n'admet aucune division, n'entre pas elle-même à quelque titre dans un composé, dans une nature mixte. Dieu est-il distinct du reste de la nature?

(1) Cf. S. Th. *Ibid.* a. 7.

Les Stoïciens ont prétendu qu'il était l'âme du monde : d'après eux la divinité animerait le monde, comme l'âme raisonnable anime notre corps. Amaury de Chartres prétendit que la divinité était formellement l'être de tout ce qui existe. David de Dinan voulut la confondre avec la matière première dont toute chose sensible a été faite.

Tous les panthéistes modernes ont reproduit plus ou moins les mêmes erreurs et méconnu la distinction profonde de Dieu et de la nature. A la transcendance de l'être divin, enseignée par toute l'école, ils ont substitué l'immanence : l'être divin et l'être métaphysique ou abstrait, que nous avons soigneusement distingués, ne feraient qu'un. Spinosa ne voit au fond des choses qu'une seule et même substance. Vacherot admet la diversité des substances, mais prétend ne trouver en définitive qu'un seul et même être fondamental. Paul Janet, qui se pique d'être spiritualiste non moins que Vacherot, s'exprime parfois en termes tels qu'il semble pactiser avec cette erreur. C'est ici la pierre d'achoppement du spiritualisme non chrétien aussi bien que du matérialisme. Si nos philosophes séparés admettent Dieu, c'est d'ordinaire pour le confondre avec la nature, c'est pour lui refuser ses perfections essentielles et le dénaturer. (Voir Cosmologie, Examen du panthéisme, n° 570, etc.)

1037. **Dieu n'est pas la matière première**. — Mais, d'abord, Dieu n'est point cet élément grossier, cette matière première dont tous les êtres sensibles ont été faits.

Car la matière première est la plus imparfaite des chose (1), c'est le point de départ de tout développement sensible, c'est ce qu'il y a de plus indéterminé en fait d'existence et de perfection. Or Dieu est ce qu'il y a de plus parfait, de plus déterminé.

(1) Voir ce qui était dit précédemment pour prouver que Dieu n'est pas un corps, qu'il n'est pas composé de matière et de forme (n. 1027, 1028.) — Cf. S. Th., *ibid.*, a. 8 ; et *Cg.*, lib. I, cp. 17.

En outre, la matière première est ce dont toute chose sensible a été faite, mais elle n'est pas par elle-même un principe d'action ; elle est un principe purement passif. Or Dieu est essentiellement un principe actif, un premier moteur.

Enfin, si tout provenait de la matière première et avait été fait d'elle et par elle, le monde serait l'effet du hasard. Mais il est évident que le monde est dû à une cause intelligente. Celle-ci est donc distincte de la matière.

1038. **Dieu n'est pas la nature.** — Ensuite Dieu n'est pas l'être même de la nature. Car la cause efficiente de la nature ne peut se confondre avec elle, l'Auteur ne peut se confondre avec son effet. Ou Dieu est distinct de la nature, ou la nature n'a pas d'auteur et se suffit à elle-même. Mais nous avons vu comment la nature suppose toujours un auteur : elle est passive, contingente, finie ; elle suppose un premier moteur, un être nécessaire, infini.

1039. **Dieu n'est pas l'âme du monde.** — Et qu'on ne se rejette pas ici sur l'opinion des stoïciens pour soutenir que Dieu pourrait animer le monde sans rien perdre de sa simplicité ni de ses autres attributs essentiels. Il n'est pas possible que Dieu anime la nature comme l'âme anime le corps : cette comparaison est inadmissible. Car, ou bien l'on admet avec les scolastiques que l'âme est la forme substantielle du corps ; ou bien l'on admet que l'âme et le corps sont unis accidentellement. Si l'on admet que l'âme est la forme substantielle du corps, il faudra dire aussi que Dieu est la forme du monde, qu'il ne fait qu'un tout avec lui, qu'il s'est perfectionné par cette union, qu'il n'agit qu'avec le monde, partant qu'il est devenu Dieu et qu'il ne l'était pas ; sans compter qu'il n'est pas possible que Dieu ait créé le monde, pas plus qu'il n'est possible que l'âme ait créé le corps qu'elle anime et qui l'a reçue. Et si l'on admet que l'âme et le corps humain sont unis d'une manière accidentelle, il faudra aussi admettre que Dieu et le monde sont unis accidentellement. Mais alors l'être de Dieu et l'être du monde, la substance de l'un et celle de l'autre demeurent séparés, ils n'entrent pas en composition l'un avec l'autre et notre thèse subsiste intégralement. Ce n'est pas, certes, qu'on puisse admettre que Dieu reçoive le monde comme un accident : Dieu, en effet, ne peut recevoir aucune perfection.

1040. **La distinction de Dieu s'impose.** — La distinction de Dieu et du monde s'impose particulièrement, étant donnée l'infinité de Dieu et son inépuisable fécondité. Si Dieu n'est pas distinct du monde, il l'absorbe, il est la nature même. Lorsque, par ex., Vacherot (1) estime que tous les êtres se touchent par leur fond et qu'ils participent finalement du même être, il affirme implicitement que Dieu c'est l'être universel, et qu'en dehors de lui il n'y a rien. Mais Dieu ne peut pas absorber ainsi la nature sans se dénaturer lui-même, sans cesser d'être Dieu.

1041. **Résumé.** — En résumé, Dieu n'a pas de parties et il ne peut être lui-même une partie d'un tout ; il se suffit et ne peut s'aliéner ; il n'est pas un composé et il ne peut être un composant ; il est la cause efficiente et exemplaire de tout, mais il ne peut être la cause matérielle ou formelle de rien ; toutes les formes secondes doivent être à son image, au moins de quelque manière, la matière elle-même doit porter l'empreinte de son être infini, mais ni ces formes ni cette matière ne peuvent se confondre avec lui et il ne peut les admettre d'aucune manière dans sa propre nature.

1042. **Dieu a la personnalité.** — Une conclusion s'impose après ces réflexions. Dieu a donc la personnalité. Qu'est-ce, en effet, que la personnalité? C'est la perfection propre à toute nature intelligente et complète, à

(1) *Le nouveau spiritualisme.*

toute substance spirituelle qui s'appartient et ne peut se communiquer. Or, aucun de ces caractères ne peut être refusé à Dieu. Si la foi chrétienne ne nous avait appris l'existence des trois personnes divines, du moins la raison pourrait encore nous persuader que la divinité n'est pas privée de la personnalité.

Ajoutons que la personnalité étant évidemment une perfection absolue, sans mélange d'imperfection, comme l'intelligence, la puissance, l'amour, on ne saurait la refuser à Dieu.

Rien ne nous empêche ensuite de reconnaître que cette personnalité est infiniment au-dessus de la nôtre. Il est même toujours nécessaire d'affirmer cette transcendance des perfections divines. Cependant nous ne saurions dire aucunement avec Paul Janet que Dieu n'est ni *personnel* ni *impersonnel*, mais qu'il est *supra-personnel*. Il ne serait pas plus absurde de soutenir que Dieu n'est ni une substance ni un accident, ni un esprit ni un corps, parce que sa substance ou son esprit domine toujours absolument notre substance et notre esprit.

1043. **Il n'y a qu'un seul Dieu.** — Cette proposition, déjà contenue en germe dans les précédentes, est établie contre les polythéistes, contre tous ceux qui ont multiplié la nature divine et adoré plusieurs dieux, comme si la nature divine pouvait se reproduire de diverses manières et se propager à la façon des êtres vivants. Nous affirmons, au contraire, que la nature divine est absolument une : une en elle-même, puisqu'elle est simple, indivisible, et nous l'avons prouvé ; une et distincte de toute autre, puisqu'elle n'entre dans aucune composition, et nous l'avons prouvé encore ; une et *unique*, c'est-à-dire qu'il n'y a qu'un seul Dieu.

1044. **Réfutation du polythéisme.** — 1° Et d'abord cette unité résulte de la simplicité de la nature divine. Dieu, avons-nous dit, est Dieu, il est tout ce qu'il est par sa divinité même, c'est-à-dire par sa nature. Or ce qui rend un

être tel est incommunicable et ne saurait par conséquent se multiplier. D'où il suit que la nature divine est, à proprement parler, incommunicable, en ce sens que deux êtres différents ne peuvent pas être dieux. Prenons un exemple. Si un homme était un tel homme par la nature humaine et non point par les propriétés qui le distinguent des autres hommes, il n'y aurait que cet homme, il ne ferait qu'un avec la nature humaine, cet homme serait l'humanité même, il ne pourrait pas y avoir d'autre homme que lui. Ainsi en est-il de Dieu : il est sa nature divine même ; et c'est pourquoi il y a un seul Dieu. La trinité des personnes divines affirmée par la foi chrétienne est un mystère qui ne contredit point cette vérité de raison, car cette trinité se concilie avec l'unité parfaite de la divinité elle-même, c'est-à-dire avec l'unité de la nature divine.

2° La même unité se démontre par l'absolue perfection de la divinité. S'il y avait plusieurs dieux, ils différeraient nécessairement entre eux; mais cette différence supposerait que l'un possède ce qui manque aux autres, et que par conséquent il est le seul Dieu.

3° Enfin on démontre encore l'unité de Dieu par l'unité du monde, qui est son œuvre. Cet argument paraît moins rigoureux que les précédents, parce que l'unité du monde nous échappe en grande partie, et aussi par suite du conflit général du mal avec le bien. Cependant le monde est un évidemment, bien que nous n'en voyions qu'une minime partie et que les combats incessants où nous sommes engagés nous cachent souvent les vues de la Providence et l'étendue de sa puissance. L'ordre est évident entre les règnes qui se partagent la nature et dans chaque règne en particulier : il éclate par les contrastes et les oppositions mêmes. On ne peut nier que toutes les créatures sont subordonnées entre elles ; elles dépendent les unes des autres de mille manières, si bien que celle qui est la plus forte sur un point peut paraître la plus faible à d'autres égards, car elle a besoin de toutes.

Or s'il y avait plusieurs dieux, il n'y aurait pas des

relations si multiples et si étroites entre les créatures ; il n'y aurait pas non plus cette harmonie admirable entre toutes les parties de l'univers ; les globes qui remplissent l'espace, la lumière qui les éclaire, la chaleur qui les consume n'obéiraient pas aux mêmes lois. Supposons que le monde astronomique et que les divers règnes de la nature aient plusieurs législateurs, que deviendrait l'unité de l'univers, et par là même l'unité de la science? Or la science est une et l'univers qu'elle considère est un. Il n'y a pas un atome qui n'ait commerce avec l'univers entier où il est plongé et qui, en se déplaçant, ne l'ébranle pour ainsi dire, tout entier. Donc l'univers n'a qu'un seul législateur, il n'y a qu'un seul Dieu (1).

1045. **Aveu des polythéistes.** — Cette conclusion est si conforme à la raison que les païens eux-mêmes, tout en admettant plusieurs dieux, reconnaissaient un Dieu plus puissant que les autres et qui seul par conséquent méritait le nom de Dieu. Ils paraissaient l'assimiler tantôt à Jupiter, le *père des dieux et des hommes*, tantôt au *Destin*, à qui Jupiter lui-même était soumis. Tant il est vrai que le vrai Dieu ne saurait trouver d'égal !

Cette même conclusion détruit dans son principe le dualisme ou le manichéisme que nous avons déjà réfuté en métaphysique (v. n° 456) et que nous retrouverons dans le chapitre suivant.

(1) Cf. S. Th., Ia, q. 11 ; et *Cg.*, lib. I, cp. 42.

CHAPITRE LXII

DE LA VÉRITÉ ET DE LA BONTÉ DIVINES

Nous venons de voir comment l'unité divine est sans égale, comment elle est le type de toutes les unités plus ou moins parfaites qui remplissent l'univers : il nous faut montrer maintenant que la *vérité* et la *bonté* divines ne sont pas moins absolues. Considérons ces deux notions supérieures et voyons comment elles s'appliquent à Dieu plus parfaitement qu'à aucune créature.

THÈSE. — *Non seulement Dieu est vrai et bon, mais il est encore la Vérité, le Bien suprême et subsistant. — Il ne peut vouloir d'aucune façon le mal moral ou le péché ; il peut seulement le permettre dans la créature, — à la malice de laquelle seule il faut attribuer tous les désordres du monde moral. — Quant au mal physique, il résulte naturellement de la nature limitée, imparfaite des choses, ou bien de la malice des créatures.*

1046. **Dieu est la Vérité même.** — Il suffit de rappeler ici ce que nous avons dit ailleurs de la vérité (v. n° 198 et chap. XXIV). Elle est l'adéquation ou la conformité de l'intelligence avec la chose. Une intelligence a donc d'autant mieux la vérité qu'elle exprime et connaît mieux son objet ; et une chose est d'autant plus vraie qu'elle a plus de réalité et qu'elle est mieux connue. Or la nature divine est la suprême réalité, une réalité telle qu'on ne peut rien concevoir de plus actuel et de plus grand, et cette réalité est parfaitement conforme à l'in-

telligence divine, avec laquelle elle ne fait qu'un. Réciproquement l'intelligence divine est la plus haute intelligence, et elle ne peut être qu'adéquate, c'est-à-dire parfaitement conforme à la nature divine, qui est la plus haute réalité. Elle exprime et connaît aussi d'une manière parfaite toutes les réalités contingentes qui procèdent de Dieu ; car Dieu agit toujours avec intelligence, rien n'existe qu'il n'ait connu, mesuré et compris. De quelque manière donc qu'on envisage le vrai et la vérité, Dieu est le vrai par excellence, il a la vérité et il est la vérité même. Si le vrai c'est ce qui est, il n'y a rien de plus vrai que Dieu, il n'y a rien de plus nécessaire que son existence ; si Dieu n'est pas vrai, rien n'est vrai, rien n'existe, rien n'arrive, rien ne se fait, rien ne peut se faire, toute réalité est contradictoire. Si la vérité consiste dans la connaissance, nul ne le peut disputer à Dieu, qui se comprend lui-même, qui connaît toutes choses et dont l'intelligence ne fait qu'un avec sa nature, qui est la plus haute réalité et la plus parfaite expression des choses. Vérité de l'esprit et vérité métaphysique ou des choses, se rencontrent donc éminemment en Dieu ; et la vérité divine c'est Dieu même, car Dieu est tel par cette conformité même de sa nature et de son intelligence, par l'identité de sa réalité et de sa connaissance.

Ajoutons que si la vérité nous apparaît à nous-mêmes avec le caractère de l'absolu, si l'on peut dire que toutes les vérités sont immuables et éternelles : vérités métaphysiques, mathématiques, morales, ce n'est qu'autant que la vérité totale se trouve en Dieu. Toute intelligence créée peut manquer à la vérité, et de diverses manières, car elle peut ignorer ou se tromper, ou ne pas exister : Dieu seul ne peut manquer à la vérité ni à aucune vérité. Il est la vérité même, une, suprême et immuable, dont les vérités particulières qui éclairent notre intelligence sont comme le rayonnement (1).

(1) Cf. S. Th., I^a, q. 16, a. 5 ; et *Cg*, lib. I cp., 60 et suiv.

1047. **Dieu est le bien suprême et subsistant.** — Identique avec le Vrai absolu, Dieu est identique aussi avec le Bien. Il suffit, pour le montrer, de rappeler encore quelques notions de métaphysique. Le bien est l'objet de la volonté, comme le vrai est l'objet de l'intelligence. Le bien, comme le vrai, ne fait qu'un au fond avec l'être : c'est l'être même, en tant qu'il est l'objet de quelque volonté, de quelque appétit ou tendance. Le bien est essentiellement une fin, un but ; et toute fin, tout but, n'est tel qu'autant qu'il est un bien. Ce bien, d'autre part, peut être vrai ou apparent, moral ou physique, absolu ou relatif, nécessaire ou utile, etc. Or, si l'on a égard à ces principes, il est impossible de méconnaître que Dieu est le souverain bien.

1° En effet, Dieu nous apparaît comme la fin suprême de tous les êtres qui remplissent l'univers. Tous aspirent vers lui, pour ainsi dire ; car ils recherchent leur perfection, ce qui leur est nécessaire ou utile, ce qui leur plaît et les satisfait, ce qui répond aux besoins de leur nature physique ou morale. A quelque degré que nous portions les yeux, nous sommes les témoins de ce mouvement constant et universel de toutes les créatures vers le bien, vers le mieux, vers le parfait : la plante croît, fleurit et se reproduit ; l'animal cherche sa pâture ou sa proie, élève ses petits, propage et conserve son espèce ; la nature inanimée elle-même se hâte vers le bien, vers le repos ou vers un nouvel état, dont le précédent n'était que la préparation ; l'homme surtout obéit à tous les attraits du bien, vrai ou apparent ; l'intérêt, le plaisir, le devoir, la vertu, l'ambition, tout le sollicite, tout le porte en avant et alimente constamment ses énergies. Or ce mouvement universel de la créature a pour terme final la perfection divine, dont tous les biens particuliers procèdent et sont l'image. Chaque être cherche sa perfection ou ce qu'il croit tel ; mais toute perfection se rapporte à celle de Dieu comme à sa cause et à son exemplaire. Donc toute créature tend vers Dieu et gravite, pour ainsi dire, autour de

lui. Il est comme le centre de la sphère universelle, auquel les existences finies sont suspendues ; c'est de lui qu'émanent tous les rayons, comme de leur foyer, et c'est vers lui que convergent nécessairement toutes les énergies. Il est la fin suprême, le souverain bien, celui dont les autres participent, auquel tous les autres sont subordonnés, celui dans lequel tous les biens particuliers, si souvent en contradiction les uns avec les autres, se rencontrent, pour ainsi dire, et se réalisent sous une forme supérieure et infinie. Il est le Bien et, sous ce rapport, nul autre n'est bon que lui : *Nemo bonus nisi solus Deus.*

2° Au reste, il suffit de considérer que l'être et le bien sont tout un pour voir que la bonté de Dieu est sans égale. La créature est bonne dans la mesure même où elle a reçu l'être ; le bien est d'autant plus grand, d'autant plus parfait, qu'il a plus de réalité, d'extension et de durée. Or Dieu est l'être par excellence ; sa réalité est sans limites. D'où il suit que sa bonté n'est pas moindre ; elle n'a pas été reçue comme celle de la créature, elle est telle par essence et Dieu est la bonté même (1).

1048. **Distinction du bien suprême et des biens particuliers.** — Les mêmes raisons qui démontrent que Dieu est le souverain bien nous empêchent de confondre ce bien suprême avec celui de la créature. De même que l'être divin est la cause efficiente et finale de l'être créé, sans le constituer matériellement ni formellement, de même le souverain bien est la cause et le modèle de tous les biens finis, mais sans se confondre avec eux. Que dis-je? Non seulement Dieu est distinct de tous les biens particuliers de ce monde, mais encore il n'a rien de commun avec eux, à proprement parler : il n'est pas de même genre, il n'est pas de même ordre. Ce qui n'empêche pas que Dieu soit le premier et le souverain bien ; car la comparaison que nous établissons ici entre Dieu et les autres biens n'est pas une

(1) Cf. S. Th., Ia, q. 6, a. 1-4 : et *Cg.*, lib. I, cp. 40.

comparaison entre des réalités de même genre, ni entre des réalités de genre différent (les choses de genre différent ne se comparent pas), mais entre des réalités dont les inférieures ne sont que des images de l'autre, et dont la supérieure contient éminemment toutes les perfections qui lui sont comparées.

1049. **Toute créature tend à Dieu.** — Cette distinction du souverain Bien d'avec les biens finis, cette transcendance du premier par rapport aux seconds, n'affaiblit aucune des considérations où nous sommes entré pour montrer que Dieu est la fin de toute créature. C'est en vain, par exemple, qu'on nous opposerait que les êtres créés recherchent seulement leur propre perfection et non pas celle de Dieu, et que d'ailleurs la plupart d'entre eux ignorent la bonté de Dieu ou la méconnaissent, puisque les uns sont privés d'intelligence et les autres de bonne volonté.

Il est facile de répondre que toutes les créatures tendent vers Dieu chacune à sa manière et, au besoin, malgré elles : les êtres intelligents, par l'intelligence et l'amour ; les autres, par les instincts ou quelque force aveugle qui les pousse au but. Et il n'est point nécessaire que la créature cherche autre chose que sa propre perfection ; car toute perfection est à l'image de Dieu, tout bien particulier est sur la voie du souverain Bien. Alors même que la créature intelligente, mais égoïste ou orgueilleuse, ne cherche que sa propre perfection et nie celle de Dieu ou ne s'en préoccupe pas, elle y tend néanmoins de quelque manière ; car l'excellence qu'elle recherche, la science ou le pouvoir qu'elle convoite ne sont que les images de l'excellence, de la science et du pouvoir divins. Son péché consiste à s'en tenir à ces images, alors qu'elle devrait tendre à une réalité plus haute ; mais son désir, malgré ce caractère désordonné, atteste l'existence du souverain Bien vers lequel tend toute créature, alors même qu'elle s'égare. Et c'est ainsi que Dieu nous apparaît comme le bien

suprême auquel aspirent tous les êtres ; il est comme le centre d'attraction universelle, sans l'action duquel rien ne se fait ; il est le point fixe auquel toute la nature se tient forcément suspendue.

1050. **Objection du manichéisme.** — L'objection la plus grave que l'on élève contre la bonté de Dieu est celle du manichéisme ou dualisme. Comment expliquer les maux sans nombre qui couvrent la face de la terre, si Dieu est le souverain bien, si tout procède de lui, si toute chose a été faite à son image, si rien n'a été fait sans lui? Le mélange perpétuel du bien et du mal, la lutte acharnée de l'un contre l'autre semblent accuser, au contraire, l'existence de deux principes suprêmes, chacun dans son genre : l'un bon et l'autre mauvais.

Rép. — Cette objection, très spécieuse, surtout aux yeux du vulgaire, qui n'est point habitué à démêler les éléments des choses et à faire la part des diverses causes qui concourent aux mêmes effets, cette objection, disons-nous, tombe d'elle-même, si l'on met en évidence les principes de métaphysique qui ont trait à la nature du bien et du mal. Nous les rappellerons ici.

1051. **Principes de solution.** — Le mal est opposé au bien, comme le néant est opposé à l'être ; mais le mal a cela de particulier qu'il n'est pas seulement une négation, il est encore une *privation* ; il est la négation ou l'absence d'un bien dû, qui devrait exister. Il s'ensuit que le mal n'existe pas en soi, et qu'il est toujours dans un bien comme dans un sujet : ainsi la maladie ne subsiste pas, mais elle se rencontre seulement dans un corps vivant ; elle n'est qu'une imperfection de la santé, une privation de force, un manque de vitalité. Donc il répugne qu'il y ait un souverain mal, un mal absolu, qui s'oppose directement au bien et le contre-balance. Le mal ne se suffit à lui-même d'aucune manière : il n'existe que dans le bien et n'est produit que par lui. Il est vrai que le bien ne produit pas le mal en tant que bien ; mais il le produit indirectement en tant qu'il est limité dans sa nature ou dans ses effets.

Rappelons, en outre, que le mal est de deux sortes, physique ou moral : physique, comme la maladie, la mort, la douleur, la peine ; moral, comme le mensonge, l'iniquité, et, en général, le péché. Après ces remarques, il nous sera facile d'établir les affirmations suivantes, qui sont la meilleure réponse que nous puissions faire ici au manichéisme, puisqu'elles expliquent la présence du mal sous toutes ses formes, sans permettre d'accuser la bonté de Dieu (1).

1052. **Dieu est impeccable.** — C'est-à-dire qu'il ne peut vouloir d'aucune manière le péché ou mal moral. Cette impeccabilité de Dieu se déduit de sa bonté souveraine, de sa vérité infinie et de sa perfection.

1° Et d'abord Dieu est impeccable parce qu'il est le bien subsistant ; tout ce qui est bien n'est tel que par lui ; les choses ne sont bonnes que dans la mesure où elles l'imitent et où il les approuve. Dès lors il est impossible que Dieu veuille le péché ou le mal moral, car il contredirait sa propre nature. Le péché consiste à aimer non pas le mal pour le mal (ce qui est impossible, le bien étant l'objet nécessaire de la volonté), mais à aimer certains biens d'une manière désordonnée préférablement à d'autres biens qui leur sont supérieurs. Mais puisque tout bien procède de Dieu et n'est bien que dans la mesure où il procède de lui et se rapporte à lui, il n'est pas possible que Dieu renverse cet ordre et se contredise lui-même. Si, par impossible, Dieu pouvait vouloir le mal, le mal cesserait par là même d'être le mal et deviendrait le bien.

2° On peut déduire aussi l'impeccabilité de Dieu de sa vérité ou de son infaillibilité. En effet, tout péché

(1) Voir d'ailleurs la réfutation du manichéisme en métaphysique, n° 456 et suiv.

suppose une *erreur* de l'esprit. Par nature tous les êtres cherchent le bien, et s'ils préfèrent tels biens particuliers à tels autres d'une manière désordonnée, c'est qu'ils se trompent sur la valeur respective de ces différents biens : par exemple si l'homme sensuel ou l'avare préfèrent le plaisir des sens ou l'argent à la vertu, c'est qu'ils n'ont pas compris que le plaisir des sens ou l'argent ne valent pas le prix de la vertu. Mais Dieu est tout vérité, il n'est pas susceptible de se tromper : il est donc impeccable et sa sainteté est absolue.

3° Enfin, d'une manière générale, l'impeccabilité de Dieu est exigée par sa perfection. La perfection divine, ainsi que nous l'expliquerons tout à l'heure, est la plus haute que l'on puisse concevoir ; beauté, intelligence, force, elle réunit tout ce qu'il y a de plus glorieux et de plus invincible. Or, parmi les perfections, la plus haute est la perfection morale, la sainteté. Dieu est donc saint.

Sa sainteté, sa pureté, sa vertu, n'a rien de commun sans doute avec celle de la créature, elle n'est pas du même genre, elle est au-dessus de tout genre et de toute comparaison ; mais tout ce que la vertu humaine, tout ce que la sainteté a de plus élevé se retrouve en Dieu : il est le Dieu saint, le Dieu juste, le *Dieu des vertus* (1).

1053. **Dieu peut permettre le péché dans la créature.** — Cette nouvelle conclusion sera justifiée, si nous considérons que la sainteté de Dieu n'est pas à la mesure de celle de la créature, elle est au-dessus de tout genre et absolument propre à Dieu. Il est bien évident que la vertu et la sainteté d'un homme seraient imparfaites et même illusoires dans bien des cas, s'il permettait le péché chez des serviteurs ou autres subordonnés. Non seulement le père de famille doit faire le bien, mais il doit encore rendre impossible le péché autour de lui par tous les moyens dont

(1) Cf. S. Th., Iª, q. 19 ; a. 9 ; et *Cg* lib. I, cp. 95.

il dispose, au moins dans bien des cas. Mais, pour être à l'image de celle de Dieu, la conduite du sage ne saurait être le type du gouvernement divin. Le père de famille qui, pouvant empêcher une lutte fratricide entre ses enfants, ne l'empêcherait point par tous les moyens possibles serait coupable ; mais Dieu peut permettre la guerre et les autres fléaux que déchaînent les passions humaines, sans rien perdre de sa sainteté, car le gouvernement universel et divin a d'autres lois que le gouvernement d'une seule famille.

Vouloir assimiler Dieu rigoureusement à un père de famille ou à un prince vertueux, ce serait tomber dans l'anthropomorphisme et supprimer de grands biens pour en sauvegarder de moindres. Les lois du gouvernement de l'univers ne sont pas celles du gouvernement particulier. Dieu porte toute créature au bien par des moyens convenables et dignes de lui : par la révélation et par la lumière de la raison, par les attraits de mille biens particuliers qu'il envoie au-devant de la bonne volonté sur le chemin du devoir. C'est lui qui éclaire les consciences avant l'accomplissement du devoir et qui suscite le remords, après qu'on a failli ; et, si nous passons à l'ordre surnaturel, c'est lui qui répand la grâce dans les âmes, qui a envoyé son Fils unique pour sauver les pécheurs et qui a créé l'Eglise pour sanctifier le monde.

Tels sont les moyens employés par sa sainteté infinie, par sa volonté suprême du bien. Mais on sent qu'il ne puisse, ou plutôt qu'il ne doive pas supprimer l'initiative de la créature et retirer la liberté qu'il a donnée, toutes les fois qu'on en abuse. En un mot, on conçoit que Dieu permette le mal moral sans rien perdre de sa sainteté. Au reste nous n'avons pas à démontrer que Dieu doive agir ainsi avec sa créature : nous démontrons seulement qu'on ne peut condamner d'aucune manière la conduite de la Providence, et qu'il faut respecter ses desseins alors même qu'on ne peut pas les comprendre.

1054. **Dieu permet le mal pour un plus grand bien.** — Soyons toujours assurés que Dieu ne permet le mal que pour un plus grand bien : il permet la persécution pour faire éclater l'héroïsme des martyrs ; il permet la guerre, l'oppression, le scandale, pour éprouver la vertu ; il tolère le péché afin que la créature s'en désabuse, revienvienne au bien et s'y attache plus fortement ; il a permis le péché originel, mais en préparant les bienfaits de l'Incarnation. Le monde serait privé de grands biens, s'il n'y avait point de mal. Dieu est si puissant et si bon, dit à ce sujet S. Augustin, qu'il parvient toujours à tirer le bien du mal. « Vous avez pensé à me faire du mal, disait Joseph à ses frères, tourmentés par le remords et effrayés du châtiment qu'ils méritaient ; mais Dieu a tourné ce mal en bien, comme vous le voyez, afin de m'élever et de sauver les peuples. » La présence du mal sur la terre n'accuse donc pas plus la sainteté que la Providence de Dieu.

1055. **La malice de la créature, seule cause du péché.** — C'est à la malice de la créature seule qu'il faut attribuer tous les désordres du monde moral. Cette conclusion découle des considérations précédentes. Considérons, en outre, que si les actes criminels sont nombreux et révoltants, — et ici nous pourrions énumérer toutes les iniquités, toutes les infamies dont l'histoire est remplie — les actes de vertu ne sont pas moins nombreux peut-être ni moins éclatants. Or, s'il est vrai que tous les actes de vertu ne peuvent faire oublier un acte criminel, il est plus vrai encore que tous les actes criminels ne sauraient faire oublier un seul acte de vertu.

Ajoutons que, même dans la vie des êtres les plus vicieux, il y a nombre d'actes honnêtes en quelque manière et, à ce titre, dignes d'éloge, inspirés par de bons sentiments, qui rachètent jusqu'à un certain point le désordre du reste de la conduite et expliquent la longanimité de Dieu.

1056. **Causes du mal physique.** — Quant au mal physique, il résulte nécessairement de la nature limitée, imparfaite des choses ou bien de la malice des créatures.

On ne peut lui assigner que deux causes, l'une et l'autre parfaitement compatibles avec la sainteté de Dieu.

La première, c'est la nature même des choses. Les créatures, surtout les créatures matérielles, sont nécessairement limitées ; à mesure que nous descendons l'échelle des êtres et des perfections, nous trouvons que les biens particuliers, cherchés par les diverses créatures, sont inconciliables les uns avec les autres ; il arrive souvent que le bien de l'une c'est le mal de l'autre et que la perfection n'est possible sur un point que par le triomphe du mal sur plusieurs autres ; toute victoire suppose une défaite et la vie bien souvent ne peut naître que de la mort : *corruptio unius generatio alterius.*

Ici encore la bonté divine se manifeste, en subordonnant toujours le mal au bien et la mort à la vie. Sur les débris des mondes anciens le monde actuel se développe et prépare des mondes futurs ; la terre que nous foulons c'est la cendre des êtres qui ont vécu ; la même matière a passé par mille organismes avant de rentrer dans celui qui l'absorbe aujourd'hui. C'est là une loi fondée sur la nature même des choses : plus elles sont imparfaites, plus elles sont soumises à ces vicissitudes de mal et de bien, de corruption et de génération, de vie et de mort. Seuls les esprits sont immortels, et encore nous avons vu que leur immatérialité ne les préserve de la mort physique qu'en les exposant à une mort plus redoutable, dont ils ne s'affranchiront et à jamais que par la sainteté.

Une autre cause du mal physique c'est la malice de la créature. Le péché, en effet, avec l'erreur qu'il implique, entraîne à sa suite mille désordres et mille déceptions. Indépendamment des peines qu'il mérite, il est le principe de la guerre et de la révolte, il est le germe de toutes les maladies de l'âme et des pires maladies du corps. De là tant d'espérances trompées et tant de souvenirs amers ;

de là tant de douleurs cuisantes, dont les unes ne s'apaisent que pour faire place aux autres.

Mais en dénonçant toutes ces causes, malheureusement trop nombreuses, du mal sur la terre, nous constatons que Dieu est innocent. Il est l'auteur de la vie, non de la mort ; il est l'auteur du bien, non du mal. La mort et le mal physique sont entrés dans le monde par le fait même de l'imperfection ou de la malice de la créature, mais non par le fait de Dieu. Il veut le bien, il déteste le péché, et, si l'on peut dire qu'il veut le mal physique, cette volonté n'est qu'indirecte (1), elle courbe toujours le mal devant le bien.

(1) Saint Thomas semble vouloir ne pas accorder, malgré ce qu'il a dit précédemment, que Dieu veuille le mal physique : « Deus igitur neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala fieri, neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala fieri. Et hoc est bonum. » (1ª q. 19, a. 9 ad 3.)

CHAPITRE LXIII

DE LA PERFECTION ET DE L'INFINITÉ DE DIEU

1057. **Le parfait et l'infini : relatifs ou absolus.** — Au bien succède le parfait, qui est le *bien sous tous les rapports*, c'est-à-dire *ce à quoi rien ne manque.*

On distingue deux sortes de parfaits : le parfait *relatif* et le parfait *absolu.* Le premier n'est parfait que dans son genre ; il est limité absolument par là même qu'il est renfermé dans une catégorie ; il n'est privé de rien, mais sa nature ne comporte que certaines perfections : tels seraient un homme, une plante, une fleur qui réuniraient sans aucun défaut toutes les qualités les plus brillantes qui peuvent distinguer une créature de leur espèce.

Au-dessus de ce parfait relatif il y a un parfait absolu, qui n'est renfermé dans aucun genre d'être et qui par conséquent réunit en lui toutes les perfections. Ce parfait absolu n'est autre que Dieu.

On voit bien vite que la perfection absolue entraîne l'infinité absolue. Car l'infinité, elle aussi, est de deux sortes, comme la perfection. On conçoit d'abord une infinité relative à un certain genre d'être seulement. On peut se demander par exemple si l'espace est infini, et s'il pourrait y avoir un temps sans commencement ni fin. Il est certain que la matière est susceptible d'une infinité de formes et de mouvements. Mais cette infinité, d'ailleurs problématique, en *nombre* ou en *durée* ou en *étendue*, n'est pas celle que nous attribuons à Dieu.

La sienne est absolue, c'est-à-dire donnée dans l'*être* même et indépendamment de tout genre.

L'absolu de la perfection et de l'infinité, tel est donc l'aspect sous lequel va nous apparaître maintenant la nature divine. Déjà nous avons rencontré sur notre chemin plus d'une preuve de la perfection et de l'infinité de Dieu ; nous avons même pu les supposer dans tel de nos arguments, car tous les caractères de la divinité sont impliqués les uns dans les autres : mais c'est maintenant seulement qu'il faut les étudier directement et les mettre en pleine lumière.

THÈSE. — *Dieu est souverainement parfait, et sa perfection contient éminemment toutes les perfections des créatures. — Il est essentiellement et absolument infini. — et l'infinité que l'on peut attribuer à la créature est incomparable à la sienne.*

1058. **Erreurs sur la perfection de Dieu**. — Ici nous comptons parmi nos contradicteurs tous ceux qui n'ont pas compris que le parfait doit exister avant l'imparfait. Trompés par le spectacle du développement des choses et par ce progrès qui fait passer la matière par diverses phases ascendantes, ils ont mis l'imparfait, avec la matière, à l'origine, et le parfait, avec la forme et l'idéal, à la fin. Telle aurait été l'opinion des Pythagoriciens et de Speusippe, au dire d'Aristote. Telle est celle des panthéistes et des matérialistes modernes, qui suppriment Dieu ou le confondent avec le principe matériel des choses.

Cette erreur offre quelque chose de spécieux. Il est bien évident que toute réalité sensible est faite de matière, et vient de la matière, quoiqu'elle ne vienne pas d'elle seule. Or la matière est ce qu'il y a de plus imparfait. Mise en contact avec des forces supérieures, qui l'utilisent, l'actionnent, l'animent, elle entre dans mille composés et jusque dans les tissus vivants de la plante, de l'animal et de l'homme. Mais, si la matière monte, c'est qu'elle est attirée en haut : c'est le parfait qui perfectionne l'imparfait ; celui-ci ne peut se perfectionner lui-même. Absolument parlant, l'imparfait procède du parfait et non celui-ci de celui-là. Le parfait est le premier, et puisque Dieu est l'être essentiellement premier, il est aussi l'être essentiellement parfait. Au reste, en voici une plus longue démonstration.

1059. **Perfection transcendante de la première cause** (1). — Dieu est la première cause efficiente des choses : tout procède de lui à titre d'effet ; il est le moteur suprême qui met tout en mouvement sans être ébranlé lui-même ; il a donné l'être à tout ce qui existe, la vie à tout ce qui se meut, l'intelligence à tout ce qui pense ; la créature n'a rien qu'elle ne tienne de lui, et lui-même ne peut être le débiteur de personne. Or il est bien évident qu'une pareille cause n'a rien d'imparfait, que rien ne lui manque, qu'elle a tout ce qu'elle peut avoir, qu'elle se suffit à tous égards et que sa perfection est sans mesure.

Il est évident encore qu'elle contient éminemment toutes les perfections de la créature ; car tout ce qui se trouve de perfection dans l'effet doit se retrouver dans la cause efficiente et complète : la cause ne peut donner ce qu'elle n'a pas. Donc toutes les perfections dont les créatures nous donnent le spectacle se trouvent en Dieu, qui est le premier auteur, le seul dont elles procèdent en définitive : il a la beauté des unes, la douceur ou la force des autres ; tout ce qu'il y a d'intelligence dans l'homme, il le possède ; tout ce qu'il y a d'énergie et d'amour dans le cœur humain, il le concentre, pour ainsi dire ; c'est lui qui a fait le cœur de la mère et le cœur des héros ; c'est lui qui allume dans certaines âmes privilégiées les feux du génie ; il éclaire toute sagesse et mesure tous les talents.

Il faut convenir en même temps que ces perfections diverses qui distinguent telles et telles créatures ne se

(1) Cf. S. Th., Ia, q. 4, a. 1 et 2.

rencontrent pas en Dieu de la même manière : Dieu n'est pas un corps, ni un homme, ni un esprit quelconque. Il est l'être par essence, celui dont tous les autres sont des images sans avoir avec lui rien de commun; il est transcendant.

C'est donc *éminemment* ou virtuellement et non pas *formellement* qu'il contient toutes les perfections des créatures. Il possède ces perfections sous une autre forme et sans aucun mélange d'imperfection : il a l'intelligence de l'homme, mais sans les obscurités de cette intelligence, sans les lenteurs du raisonnement ; il a l'amour de l'homme mais sans partager ses faiblesses, ses illusions, ses inconstances et ses aspirations bornées. Tout ce que nous pouvons admirer, il le possède sous une forme supérieure, à lui propre, que nous pouvons indiquer sans équivoque, mais sans pouvoir la connaître autrement que par des analogies.

1060. **Dieu est parfait parce qu'il est simple**. — La simplicité de la nature divine nous fournit une seconde preuve de la perfection absolue de Dieu. Car, si Dieu était imparfait sous quelque rapport, il serait composé de puissance et d'acte, c'est-à-dire qu'il pourrait avoir quelque chose qu'il n'aurait pas en réalité. Toute imperfection, en effet, résulte de l'absence de quelque perfection : par exemple l'homme est imparfait, parce qu'il manque de telle science, de tel talent ou de telle vertu, de telle qualité physique ou morale, qu'il pourrait et devrait avoir. Mais si l'homme avait toutes les perfections qu'il peut avoir et dont l'humanité est susceptible, il serait l'homme idéal et parfait. Il est vrai que cette perfection ne serait pas encore absolue, parce que la nature humaine est limitée. Mais la nature de Dieu n'est pas limitée, c'est l'être même ; et puisque la simplicité de la nature divine demande, d'autre part, qu'il n'y ait en Dieu rien de potentiel, de purement virtuel, mais qu'il ait de fait et actuellement toutes les perfections qu'il peut avoir, il s'ensuit que la perfection de Dieu est absolue.

1061. **Dieu est parfait parce qu'il est l'être subsistant**. — Ajoutons une troisième considération. Dieu, c'est l'être subsistant, c'est l'être existant par essence. D'où il suit qu'il est absolument parfait. Car il a l'être pleinement, sans restriction, sans limites; or il est évident que l'être embrasse toute perfection : l'intelligence, la sagesse, la force, la beauté ne sont que des modes d'être, elles ne sont pas données en dehors de l'être ; celui qui a tout l'être les possède nécessairement. Or Dieu a tout l'être, il est l'Etre même. De même que si la chaleur subsistait, elle aurait toutes les perfections, tous les modes de la chaleur, l'intensité, l'éclat, l'ardeur, de même Dieu, qui est l'Etre subsistant, a toutes les perfections de l'être, c'est-à-dire qu'il est absolument parfait. C'est l'Etre même ; il est parfait en tant qu'être et par conséquent sous tous les rapports, car l'être s'étend à toute réalité.

On prouve par les mêmes considérations que la perfection de Dieu contient *éminemment* ou *virtuellement*, et non pas *formellement*, toutes les perfections des créatures ; car la perfection de Dieu n'est pas moins transcendante que l'être divin. Or celui-ci, nous l'avons démontré, n'est pas l'être formel de la créature, mais un être supérieur, dont l'être de la créature n'est qu'une image inférieure et imparfaite. De même donc les perfections de la créature ne sont que des imperfections par rapport à la perfection absolue de Dieu, dont elles sont les images.

1062. **Objections**. — Expliquons encore la doctrine précédente en résolvant les objections suivantes : 1° La première est tirée des mots mêmes de *parfait* et de *perfection*. Le parfait c'est une œuvre *faite* exactement de la manière qui convient, c'est ce qui ne renferme rien qui ne soit *achevé*. Mais ces caractères ne peuvent convenir à Dieu, qui n'a été fait d'aucune manière, qui ne peut devenir, et qui par conséquent n'a pu parvenir au terme où les choses sont dites *parfaites*.

Rép. — Nous parlons de Dieu et de ses perfections en

bégayant, pour ainsi dire, comme il convient à notre faiblesse. Dieu est parfait, sans avoir été fait : rien ne lui manque, bien que personne ne l'ait comblé ; sa perfection est achevée, bien qu'elle n'ait jamais commencé et ne relève d'aucune autre. Toutes ces expressions marquent bien que nous ne connaissons les perfections de Dieu que par les perfections créées, et qu'entre celles-ci et la perfetion divine il n'y a pas similitude de nature, mais seulement analogie.

2° Les premiers principes des choses sont toujours imparfaits, médiocres, insignifiants même ; la nature part de rien, en quelque sorte, pour arriver à tout : c'est un grain de blé qui donne naissance à l'épi, à la gerbe, à toute une moisson, et qui finalement nourrit le genre humain ; c'est avec un peu de couleur jetée sur une toile et un pinceau que l'artiste fait des chefs-d'œuvre ; c'est avec un peu de limon et les sucs grossiers de la terre que la nature fait lever les plantes et grandir les cèdres. Or Dieu est le premier principe des choses. Donc il est ce qu'il y a de moindre ou du moins de plus indéterminé et de plus imparfait.

Rép. — Les causes matérielles des choses sont ce qu'il y a de plus imparfait, c'est vrai ; mais les causes efficientes et finales ne le cèdent pas ainsi à leurs effets. Or Dieu est la première cause efficiente et la cause finale de l'univers, et nullement la cause matérielle : ce n'est pas de la nature ou de la substance divine que l'univers a été fait, mais c'est par la nature divine et à son image qu'il a été fait. Pour ce qui est des exemples apportés, le grain de blé est la cause efficiente de l'épi, mais non la cause première : il n'est donc pas étonnant qu'il ne vaille pas plus que l'épi et que la moisson ; mais on conviendra qu'il vaut tout autant, à ne considérer que la nature des choses et non leur quantité. Pour ce qui est du limon de la terre d'où sortent tous les végétaux, ce n'est là qu'une cause matérielle. De même les couleurs, le pinceau, la toile ne sont que des causes matérielles et instrumentales. Quant

au génie de l'artiste, qui est l'auteur du tableau, il est évident qu'il est plus noble que son œuvre, et qu'il possède éminemment toutes les perfections de celle-ci. Ainsi en est-il et mieux encore de Dieu par rapport à la nature entière et à toutes les perfections possibles.

3° Dieu, c'est l'être. Mais l'être est la plus imparfaite des choses. Car, qui dit l'être ne dit pas encore la substance, ni la vie, ni la pensée, ni la science, ni aucune perfection. Une autre preuve que l'être est ce qu'il y a de plus imparfait, c'est que la connaissance de l'être est la plus vague, la plus confuse. C'est par l'idée de l'être et les autres idées les plus générales que débute la vie intellectuelle de l'enfant ; mais rien n'est plus imparfait que cette vie. En réalité, l'être laissé à lui seul ne se distingue pas pour ainsi dire du rien, et Hégel a pu dire que l'être c'est le néant.

Rép. — Voilà où conduit l'étrange et dangereuse confusion de l'être divin, objet de la théodicée, avec l'être en général, objet de la logique et de la métaphysique. Nous avons déjà insisté sur cette distinction si importante. Dieu, c'est l'être, sans doute, mais l'être subsistant, réel et non pas abstrait ou indéterminé. Or l'être ainsi compris est la plus parfaite des réalités. Qui dit l'être subsistant ou l'être divin, dit la cause de tous les autres, le principe de toutes les perfections, la pensée et la vie subsistantes.

Ensuite l'être abstrait est loin de se confondre avec le néant, comme on voudrait nous le persuader. Même l'être abstrait exprime lui aussi, non pas par sa réalité, mais en idée, toutes les perfections ; car toute perfection est un mode d'être. Sans doute le concept d'être en général est le plus simple des concepts et il ne contient pas précisément celui de substance, ni celui de qualité ni aucun autre, il se refuse à toute analyse ; mais il n'exclut rien, il n'exclut aucune perfection et il est compris lui-même dans tous les concepts, qui sont ses déterminations et s'étend ainsi de quelque manière à toutes les perfec-

tions. Les autres concepts précisent le concept d'être, et à cet égard on peut dire qu'ils expriment plus de réalité. Mais, dans son indétermination même, le concept d'être en général exprime la réalité fondamentale dont le néant est l'absolue négation. L'être n'est donc point le néant, et l'idée d'être n'est point l'idée de néant. L'être et le néant se limitent l'un l'autre, ou plutôt l'être est déterminé à plus ou moins, comme la lumière qui grandit ou diminue sans se confondre jamais avec les ténèbres.

4° Les perfections des créatures sont variées, innombrables et opposées entre elles. Or Dieu est simple. Donc il ne possède pas toutes les perfections des créatures.

Rép. — Les perfections sont diverses et inconciliables entre elles si on les considère formellement dans les créatures ; mais si on les considère dans leur premier principe, où elles se trouvent non pas formellement mais éminemment, elles se concilient fort bien. Dieu est comme l'unité, pour ainsi dire, qui, sans sortir d'elle-même, contient toutes les perfections des nombres.

5° Il ne paraît pas, en tout cas, que la créature puisse être dite semblable à Dieu, faite à l'image de Dieu. « Qui est comme Dieu ? » Ce cri de l'archange éclaire toute la théologie. De son côté, la philosophie nous enseigne que la créature ne peut être semblable à Dieu qu'à titre de réciprocité, à la condition par conséquent que Dieu sera semblable à la créature et en particulier à l'homme. Mais c'est là de l'anthropomorphisme.

Rép. — La créature est à la fois semblable à Dieu et dissemblable : semblable par ses perfections, qui sont une imitation de celles de Dieu ; dissemblable par ses imperfections et par le caractère même de ses perfections, qui sont relatives à tel genre d'être et non pas absolues. S'il s'agit d'une ressemblance complète, naturelle, celle d'une espèce à l'autre dans un même genre, il faut nier et repousser comme un blasphème que la créature soit semblable à Dieu. Les mêmes raisons nous expliquent que la créature soit semblable à Dieu sans que Dieu soit

semblable à elle. Dieu et la créature ne sont pas de même ordre ; or si l'ordre inférieur se rapporte à l'ordre supérieur, la réciproque n'est pas vraie. C'est ainsi, par exemple, que la parole est l'image de la pensée, sans que la pensée soit l'image de la parole.

1063. **Infinité de Dieu** (1). — Dieu est essentiellement et absolument infini. Sans entrer ici de nouveau dans de longues considérations sur l'infini et ses espèces, sur l'idée de l'infini et son origine (2), il nous suffit de rappeler la notion même de l'infini pour montrer qu'elle s'applique absolument à Dieu et à Dieu seul. En effet, l'infini est ce qui n'a pas de limites, et, s'il s'agit de l'infini essentiel et absolu, l'infini est ce qui par essence même est sans limites. Or Dieu est tel.

Car Dieu est un acte pur : il n'est pas composé de puissance et d'acte, d'essence et d'existence, il est par essence même, c'est l'être subsistant. Donc l'être divin est sans limites ; car il n'a pas été reçu dans une matière ou dans un autre sujet ; il n'est pas amoindri par quelque négation ou quelque simple possibilité. De même que, si la chaleur subsistait, elle serait infinie comme chaleur, ainsi l'être subsistant est infini comme être, c'est-à-dire essentiellement et absolument.

En d'autres termes, si Dieu avait une limite, il pourrait être plus grand, il pourrait avoir quelque chose de nouveau, il serait susceptible d'une perfection nouvelle ; donc il ne serait pas un acte pur, mais serait composé de puissance et d'acte. De plus, s'il avait une limite, il la subirait, il serait passif sous ce rapport. Mais Dieu est un acte pur, il est tout actif. On voit donc de plusieurs manières qu'en limitant Dieu on le détruit.

Au reste, sans remonter plus haut, il suffit de rattacher cette thèse à la précédente, à celle de la perfection.

(1) Cf. S. Th. Ia, q. 7, a. 1 et 2.
(2) V. Métaphysique, chap. XXV, n. 464 et suiv.

Si Dieu est parfait absolument, comment sa perfection, qui est son être même, pourrait-elle être limitée? Il est évident que si Dieu est limité il y a une perfection qui lui manque. L'homme peut être limité, fini, et avoir toutes les perfections qui lui conviennent, parce que ses perfections sont relatives à son espèce. Mais Dieu ne peut être fini et avoir la perfection qui convient à son être, c'est-à-dire la perfection absolue.

1064. **L'infinité de Dieu est incomparable**. — L'infinité que l'on peut attribuer à la créature est incomparable à celle de Dieu.

Remarquons d'abord que la créature ne peut être infinie essentiellement et absolument, c'est-à-dire en tant qu'être, car elle serait Dieu. Si tant est que quelque infinité puisse être attribuée à la créature, c'est une infinité relative, par exemple quant à la quantité, l'espace ou la durée. Mais alors même que le monde serait infini dans l'espace et dans le temps, ce que nous n'avons pas accordé, lorsque cette question s'est présentée (v. numéros 470 et 597), le monde serait essentiellement et absolument fini, il n'aurait aucun caractère propre de la divinité. Une goutte d'eau a la même nature que l'océan tout entier, et celui-ci n'est pas moins limité et fini que celle-là quant à son être et à sa perfection essentielle. Ainsi en serait-il d'un monde infini dans l'espace et dans le temps. Fussent-ils non seulement innombrables aux yeux de l'homme, mais encore en nombre vraiment infini, les astres du ciel ne seraient pas essentiellement plus parfaits que notre système planétaire ou même qu'une poignée de cendres. Ceux que l'infinité matérielle ou numérique écrase n'ont pas assez compris sa petitesse et la supériorité infinie de l'autre.

Il est une certaine infinité qu'on pourrait attribuer à la créature avec plus de raison que les précédentes, mais qui n'est pas meilleure en définitive : nous voulons parler de la puissance de recevoir une infinité de formes

et d'exercer une infinité d'actes. Par exemple les astres du ciel et les molécules des corps peuvent être disposés d'une infinité de manières et se mouvoir suivant une infinité de lignes ; les révolutions des planètes peuvent se multiplier à l'infini : de là une infinité de jours, de mois, d'années et de siècles ; les générations humaines peuvent se multiplier sans fin et chaque homme peut, en devenant immortel, vivre une infinité de jours et avoir une infinité de pensées. — Mais on voudra bien remarquer d'abord que cette prétendue infinité n'est en définitive que l'indéfini (*infinitum potentia*). En réalité le nombre des molécules et des astres et celui de leurs combinaisons existantes ou passées est compté ; le nombre de jours que le monde a vécu est parfaitement déterminé ; de même le nombre des générations et celui des hommes disparus ; enfin le nombre de nos pensées passées ou présentes n'est pas infini davantage.

Au reste, et c'est là le point essentiel de notre réponse, cette infinité fût-elle donnée, la créature n'en serait pas moins finie essentiellement et absolument. Eût-il une infinité de pensées successives ou même simultanées ; eût-il vécu non seulement depuis le commencement du monde, mais depuis une infinité de jours, d'années et de siècles, l'homme n'en serait pas moins l'homme, c'est-à-dire un être borné par nature, dépendant et créé.

L'infinité de Dieu est donc incomparable à toute autre infinité possible ou réelle : Dieu seul est simplement, absolument infini, de même que lui seul est absolument vrai, bon, parfait.

CHAPITRE LXIV

DES ATTRIBUTS DE DIEU EN GÉNÉRAL ET EN PARTICULIER DES ATTRIBUTS ABSOLUS OU MÉTAPHYSIQUES : IMMUTABILITÉ, ÉTERNITÉ, IMMENSITÉ.

1065. **Attributs de Dieu.** — Jusqu'ici nous avons parlé de la nature divine et de tout ce qui la constitue selon notre manière de concevoir : nous devons maintenant tourner notre attention vers les attributs ou perfections qui en découlent. Il est évident que cette distinction est logique plutôt que réelle ; en réalité les attributs divins sont Dieu même : Dieu est sa science, son intelligence, son éternité, son immutabilité. On ne s'étonnera donc point que telle perfection divine rapportée par tel auteur à la nature, soit rapportée par d'autres aux attributs. Nous-même nous avons déjà parlé de la vérité, de la bonté, de la justice de Dieu, que l'on peut compter avec quelque raison parmi les attributs.

D'une manière générale il faut entendre par les attributs divins les perfections que nous attribuons à Dieu comme découlant de sa nature parfaite. Ils sont de plusieurs sortes. Les uns sont positifs, c'est-à-dire exprimés par voie affirmative (p. ex. la toute-puissance) et les autres négatifs, c'est-à-dire exprimés par voie négative (p. ex. l'immutabilité). Les uns impliquent l'opération (l'intelligence, la puissance) et les autres ne l'impliquent pas (l'immensité, l'éternité). Les uns sont métaphysiques (l'immutabilité, l'éternité) et les autres moraux (la jus-

tice, la bonté). Nous connaissons ceux-ci en nous étudiant nous-mêmes, qui sommes à l'*image de Dieu ;* nous connaissons ceux-là, en considérant le monde, qui porte l'empreinte et comme le *vestige* de Dieu. Enfin, parmi les attributs divins, les uns sont absolus et les autres relatifs. Les attributs relatifs impliquent quelque rapport de la créature avec Dieu (p. ex. la Providence) ; les attributs absolus n'en impliquent aucun (p. ex. l'éternité). On confond quelquefois les attributs relatifs avec ceux qui impliquent quelque action, et les attributs absolus avec ceux qui n'en impliquent aucune.

Nous parlerons d'abord des attributs absolus ainsi compris, qui sont dits aussi attributs métaphysiques. Il y en a trois principaux : l'immutabilité, l'éternité et l'immensité. Ils feront l'objet de la thèse suivante. Mais auparavant nous résoudrons une question préliminaire, celle de la distinction des attributs entre eux et d'avec l'essence divine.

Thèse. — *Les attributs divins ne sont pas distincts entre eux ni d'avec l'essence divine d'une manière réelle, mais seulement d'une manière logique, fondée cependant en réalité. — En ce qui concerne les attributs métaphysiques, Dieu est absolument immuable, éternel, immense ; et son immutabilité, son éternité, son immensité sont incomparables.*

1066. **Question de la distinction des attributs et de l'essence divine.** — La première partie de cette thèse serait superflue, si nous n'avions affaire qu'aux nominalistes et aux cartésiens. Les nominalistes, en effet, prétendent que les universaux ne sont que des mots ou tout au plus des idées, si bien que, lorsque nous distinguons les universaux et, avec eux, les attributs divins, nous ne faisons que multiplier nos expressions, mais sans marquer dans les choses aucune distinction réelle. Quant aux cartésiens, sans pousser toujours le nominalisme à ce point, ils rejettent toute distinction réelle entre la substance et l'accident et par là même entre la nature et l'attribut ; ils

prétendent, par conséquent, que l'intelligence n'est que l'âme elle-même qui comprend, que la volonté n'est que l'âme elle-même qui veut, que l'extension d'un corps n'est que ce corps lui-même en tant qu'étendu. A plus forte raison diront-ils qu'il n'y a aucune distinction réelle entre la nature de Dieu et ses attributs.

Mais si les nominalistes et les cartésiens sont naturellement d'accord avec nous sur ce premier point, en vertu d'autres principes que les nôtres, il n'en est pas de même des réalistes. L'un d'eux, Gilbert de la Porrée, appliqua sa théorie des universaux aux attributs divins et prétendit par conséquent que l'intelligence, la volonté et les autres attributs de Dieu exprimaient des réalités distinctes entre elles : c'était introduire la division en Dieu, il fut condamné au concile de Reims (1148) et se soumit. La même erreur fut reprise plus tard par l'abbé Joachim, condamné sous Innocent III au IVe concile de Latran, et, au XIVe siècle, par l'évêque grec schismatique de Thessalonique Palamas, qui trouva des disciples et dont l'opinion a été adoptée plus tard par les sociniens.

Nous éviterons les erreurs des uns et des autres en affirmant, d'une part, qu'il n'y a pas de distinction réelle entre les attributs divins ni entre ces attributs divins et l'essence, et, d'autre part, qu'il y a une certaine distinction logique, qui n'est pas sans fondement réel. Sans cette seconde distinction, en effet, on ne pourrait rien affirmer de Dieu, puisque toutes les attributions seraient rigoureusement identiques.

1067. **Comment les attributs de Dieu et son essence sont indistincts.** — Et d'abord il n'y a pas ici de distinction réelle d'un attribut à l'autre ni entre les attributs et l'essence, parce que Dieu est simple. Il n'est composé ni de substance et d'accident, ni de puissance et d'acte, il n'a pas de parties, il est tout ce qu'il a. Mais si un attribut était réellement distinct de la nature divine, Dieu serait composé de substance et d'accident ; de plus, cet attri-

but déterminant sa nature, la perfectionnerait comme un acte perfectionne la puissance, et Dieu serait composé de puissance et d'acte ; enfin, si les attributs étaient réellement distincts entre eux, Dieu serait divisé lui-même puisqu'il est tout ce qu'il a, il aurait des parties ou des éléments. De quelque manière donc qu'on envisage les choses, toute distinction réelle est ici impossible. Les attributs divins sont l'essence divine elle-même, ils ne font qu'un avec elle et ne font qu'un entre eux ; ils ne s'opposent pas entre eux, ils ne s'excluent pas réciproquement (1), à les considérer dans leur fond : la justice de Dieu est bonne et sa bonté est juste ; sa force est belle et sa beauté est forte. Chacune de ces perfections sans doute est conçue par nous tantôt comme la substance divine elle-même et tantôt comme une pure qualité ; mais aucune n'est pure qualité, toutes sont l'essence même de Dieu. C'est ce que saint Augustin et tous les théologiens ont parfaitement expliqué.

D'ailleurs, que de fois, même en parlant des créatures, nous attribuons comme des qualités ce qui fait partie de l'essence même? Nous disons de l'homme qu'il a un corps et une âme, comme si cette âme et ce corps étaient des accidents, des propriétés ou des attributions, tandis qu'ils constituent l'homme même. Ainsi à plus forte raison en est-il de Dieu (2).

1068. **Distinction logique qu'il faut admettre.** — Il reste donc que les attributs divins soient distincts entre eux et d'avec l'essence divine d'une manière logique. On entend par distinction logique celle qui provient des opérations mêmes de l'esprit plutôt que de la nature des choses. C'est ainsi qu'il y a une distinction logique entre l'âme

(1) Ils ne s'excluent pas comme la *paternité*, la *filiation*, d'où résulte la sainte Trinité, mystère dont nous n'avons pas à parler dans dans un trait de philosophie.

(2) Cf. S. AUGUSTIN, *De Trinitate*, lib. XV, cp. v. n. 7-8.

raisonnable et l'âme sensible de l'homme. Sans doute l'homme n'a qu'une âme, l'âme raisonnable et l'âme sensible ne font qu'un en lui ; mais ces deux concepts d'une âme raisonnable et d'une âme sensible sont distincts (1). Or on ne peut nier qu'une distinction de ce genre existe entre les attributs divins. Chacun des concepts que nous formons pour nous exprimer la divinité nous la représente sous un aspect particulier, qui nous manifeste Dieu sans l'épuiser ; nous pensons à la justice de Dieu, ou à sa bonté, ou à sa providence : c'est toujours lui que nous connaissons, mais jamais totalement ni de la même manière. Tous nos concepts sont parfaitement distincts entre eux et les mots qui les expriment ne confondent point leurs significations. La distinction logique est donc évidente.

1069. **Cette distinction est fondée cependant en réalité.** — Mais cette distinction est-elle purement logique et subjective, toute relative à notre esprit? — Non ; car s'il est de la nature de notre esprit de se faire diverses idées de la divinité et de considérer Dieu, pour ainsi dire, sous divers aspects, on ne peut dire cependant que nos idées de Dieu ne diffèrent aucunement par leur objet, pas plus par exemple que l'idée d'*homme* et l'idée *d'animal raisonnable*. Nos idées de Dieu ne sont pas toutes les mêmes, tout en étant également justes ; les mots qui leur correspondent ne sont point synonymes. Par exemple ce que nous exprime le concept de la bonté divine n'est pas ce que nous exprime le concept de la justice. Que la bonté et la justice soient une même réalité en Dieu, il le faut bien ; mais il reste vrai que Dieu nous est connu d'une autre manière par l'idée de bonté que par l'idée de justice. Dieu est si grand que nous pouvons toujours

(1) Notons qu'il s'agit ici de l'âme raisonnable et de l'âme sensible, non de la raison et de la sensibilité ; car il est bien évident que la raison et la sensibilité sont distinctes entre elles réellement et d'avec l'âme comme étant des facultés diverses.

à nos concepts précédents en ajouter de nouveaux, qui nous permettent de mieux le connaître encore. Mais si nos concepts se multiplient et se distinguent entre eux, cela tient non seulement à la nature de notre esprit, mais encore à la perfection inépuisable de Dieu : elle peut toujours fournir un aliment nouveau à la science et à l'admiration humaines ; elle vérifie éminemment chacun de nos concepts les plus hauts, sans être mesurée par aucun ni par tous ensemble. La distinction des attributs est donc fondée en réalité ; elle est fondée sur la perfection et l'infinité divines elles-mêmes. Dieu est, pour ainsi dire, comme l'océan qui se laisse voir sous mille aspects, des rivages les plus distants et les plus opposés. Il est comme le ciel, que le regard sonde dans tous les sens et reconnaît toujours sans le traverser jamais.

Après ces considérations générales, venons à l'examen des attributs métaphysiques : l'immutabilité, l'éternité, l'immensité. Aussi bien que les perfections dont nous avons déjà traité, ils appartiennent à Dieu seul d'une manière absolue. Nous établirons donc d'abord la vérité suivante (1).

1070. **Dieu seul est absolument immuable** (2). — Qu'est-ce, en effet, que changer? C'est passer d'une manière d'être à une autre, d'un état à un autre état. Le changement est substantiel ou accidentel : substantiel, comme dans les transformations essentielles, la corruption, la génération, la destruction et l'anéantissement ; accidentel, comme dans le déplacement, l'acquisition ou la perte d'une qualité, l'exercice passager d'une action corporelle ou intellectuelle. Or il est facile de voir que Dieu ne peut changer d'aucune manière, tandis que la créature même la plus parfaite est sujette à mille changements.

1° D'abord comment Dieu changerait-il, lui qui est

(1) Cf. S. Th. In I libr. *Sentent.* dist. XXII, Quæst. I, a. 3.
(2) Cf. S. Th., Iᵃ, q. 9, a. 1.

un acte pur? Tout ce qui change passe de la puissance à l'acte et acquiert quelque chose qu'il n'avait pas. Ainsi l'enfant, dans le cours de son éducation, acquiert la science et l'expérience, il voit toutes ses forces s'accroître jusqu'à ce qu'il arrive enfin à l'âge d'homme. Mais Dieu, nous l'avons prouvé, n'a rien de potentiel ; tout ce qu'il peut avoir, il l'a et il l'est, il est tout en acte.

2° Ensuite tout ce qui change est composé ; et la preuve en est que ce qui change demeure quant à une partie de lui-même ou de ce qui lui appartient et passe ou finit quant à l'autre : ainsi le bois qui se consume et devient de la cendre perd son carbone, mais laisse certains sels qui composent la cendre. Mais Dieu est absolument simple et indivisible.

3° Enfin tout ce qui change acquiert ou perd quelque chose, s'agrandit ou diminue, devient meilleur ou pire. Mais Dieu étant parfait et infini ne peut rien acquérir ni rien perdre, il ne peut augmenter ni diminuer. Bref, l'infini absolu doit être immuable, car l'infini, comme tel, ne change pas. Or Dieu est infini absolument. Donc il n'est sujet à aucun changement.

4° Ajoutons encore cette considération. Nul changement, soit substantiel, soit accidentel, ne peut convenir à Dieu. Il ne peut changer substantiellement ; car il n'a pas de corps, il est incorruptible, il ne peut être engendré ni transformé ; de plus, étant l'être nécessaire, il ne peut être détruit ou anéanti. Il ne peut changer non plus accidentellement; car il n'a pas d'accident, il n'est pas composé de substance et d'accident, tout ce qu'il a il l'est.

1071. **Immutabilité de l'intelligence et de la volonté de Dieu.** — Dira-t-on que Dieu est muable du moins quant à l'intelligence et à la volonté? Mais, en Dieu, ces puissances ne sont pas imparfaites et distinctes de la substance, comme en nous. Notre intelligence est toujours en progrès ou du moins en mouvement, elle acquiert de

nouvelles connaissances ou s'exerce d'une nouvelle manière sur d'anciennes idées ; mais l'intelligence de Dieu est tout actuelle et subsiste sans changement, elle ne peut rien oublier, rien désapprendre ni rien découvrir qu'elle ignorât auparavant ; si elle changeait, elle ne serait pas infinie ni parfaite. De même pour la volonté divine : si elle change, elle est imparfaite, les conseils de Dieu ont changé, l'intelligence divine voit les choses autrement qu'elle ne les voyait ; car tout changement de la volonté implique une modification dans la manière de voir et dans l'intelligence. Donc la volonté de Dieu est immuable comme son intelligence, et toutes les deux sont immuables comme la nature divine avec laquelle elles ne font qu'un.

1072. **Mutabilité de la créature** (1). — Portons maintenant nos regards sur les créatures et nous verrons bien vite que toutes changent, la plupart sous bien des rapports et avec une incroyable rapidité. D'abord toutes les créatures sont sujettes à changer d'une manière extrinsèque, par le fait des causes d'où elles dépendent et tout au moins de la cause première : elles peuvent être détruites, corrompues, transformées ou du moins anéanties ; tout a été engendré ou fait, ou du moins créé.

Pour ce qui est des corps en particulier, ils sont composés de matière et de forme, ils peuvent être altérés, dissous, défaits ou renouvelés. Y eût-il des corps incorruptibles, comme le supposait l'ancienne physique, ils seraient susceptibles d'être déplacés, d'agir d'une manière ou de l'autre, d'avoir telle ou telle qualité.

Pour ce qui est des esprits, il est vrai qu'ils sont essentiellement incorruptibles, mais ils peuvent manquer de certaines perfections, de la science, de la sagesse, du bonheur, qui leur est destiné ; ils peuvent agir d'une manière ou de l'autre, changer de conseil, de volonté, modifier de mille manières leurs pensées, leur action et leur

(1) Cf. S. Th. *Ibid.*, a. 2.

vie. La vie intellectuelle et morale de la créature, son activité merveilleuse et sa liberté, plus admirable encore, impliquent une extrême mobilité.

Inutile d'insister. Tout passe ou tout change en quelque manière, Dieu excepté. Si la créature jouit de quelque immutabilité, elle est toute relative, et incomparable à l'immutabilité divine, qui est absolue. L'examen des objections suivantes le montrera mieux encore.

1073. **Objections.** — 1° Dieu se *meut* lui-même, au dire de S. Augustin, à qui la philosophie chrétienne emprunte souvent cette parole. Mais ce qui se meut n'est pas immuable. Donc Dieu n'est pas immuable, il est plutôt le mouvement même, le mouvement ou l'acte pur.

Rép. — Cette conclusion est juste, et c'est précisément parce que Dieu est un acte pur qu'il est immuable. Quand nous disons avec S. Augustin que Dieu se meut lui-même, nous voulons dire qu'il n'est pas mû, qu'il n'est pas mis en acte par personne ; il se meut, sans passer du repos au mouvement : c'est son mouvement même qui est immuable, qui ne peut être suspendu ni changé, et, à ce titre, on peut assimiler ce mouvement même à un repos. Dieu, en effet, se meut sans trouble, sans désordre ; sa vie est l'acte le plus fort et le plus constant, c'est la force infinie dans la paix absolue.

2° Dieu a créé le monde dans le temps ; de plus, il veut ou permet tout ce qui arrive et par conséquent une infinité de changements : il veut punir le coupable, puis le pardonner quand il se repent, etc. D'ailleurs Dieu est le plus libre des êtres. Or tous ces actes et particulièrement les actes libres impliquent autre chose que l'immutabilité, ils indiquent les plus grands changements. Donc Dieu n'est pas immuable.

Rép. — Tous ces changements affectent la créature et non pas la volonté divine. Elle veut immuablement, éternellement ce qui commence dans le temps; elle veut le changement, sans changer elle-même. Et quant à la

liberté divine, pour être la plus grande qu'on puisse concevoir, puisqu'elle s'étend à tous les possibles, elle n'en est pas moins immuable, car elle exclut les hésitations, les erreurs, les choix inconsidérés. De plus, son exercice n'ajoute rien à la divinité elle-même, car les changements qu'elle cause sont tout extérieurs à Dieu, ils ne se produisent que dans la créature (1).

1074. **Dieu est éternel** (2). — L'éternité est un attribut qui découle de l'immutabilité. L'éternel, en effet, est ce qui ne passe pas, ce qui ne change pas : il se déduit et se démontre par l'immuable. L'éternité est à l'immutabilité ce que le temps est au mouvement : le temps résulte du mouvement, c'est ce dont les mouvements se comptent et sont mesurés ; et l'éternité résulte de l'immutabilité, c'est ce qui n'admet le changement d'aucune manière. Le mouvement introduit nécessairement dans le temps, et l'immutabilité coïncide nécessairement avec l'éternité. D'où l'on voit déjà que cette partie de notre thèse est toute fondée sur la précédente. Mais nous devons entrer dans quelques explications.

Qu'est-ce bien, au fond, que l'éternité que nous attribuons ici à Dieu seul ? — On peut dire, avec Boëce et toute l'école, que l'éternité est la possession parfaite et indivisible d'une vie sans fin, qui par conséquent n'admet pas de distinction de passé, de présent et de futur (v. chap. XXVIII). On voit par là que l'étenité a toutes les perfections possibles du temps et infiniment plus encore. Car le temps, fût-il sans commencement ni fin, aurait toujours ce caractère de succession qui lui est essentiel ; il serait toujours composé d'*avant* et d'*après*. Celui qui vit dans le temps ne possède sa vie et ne se possède lui-même qu'imparfaitement et comme par fragments ; il possède le présent, mais non le passé ni l'avenir, il se sou-

(1) Cf. S. Th., Iᵃ, q. 19, a. 7. — Voir aussi la Cosmologie, n. 587, 591.
(2) Cf. S. Th., Iᵃ, q. 10, a. 2.

vient de l'un et espère l'autre. Ainsi le jeune homme se souvient de son enfance et il attend l'âge mûr, mais il n'a présentement que les joies et les espérances de la jeunesse. Celui qui vit dans l'éternité, au contraire, doit avoir le présent, le passé et l'avenir tout ensemble, ou plutôt il n'y a pour lui qu'un présent immuable, qui coexiste à tous les temps.

Pour expliquer cette présence de l'éternité à tous les temps, on a recours à une comparaison expressive : l'éternité est comme le centre d'un cercle ou d'une sphère dont tous les rayons sont toujours en mouvement. Tout se meut autour de ce centre immuable ; les points en nombre infini de la sphère et des cercles ne sont pas présents les uns aux autres, ils peuvent s'ignorer les uns les autres, ils peuvent changer de rapports entre eux et même se mouvoir en sens inverse ; mais ils sont toujours présents au centre et chacun d'eux garde avec lui les mêmes rapports. Ainsi Dieu immobile et éternel meut toutes les créatures autour de lui dans le temps, et l'avenir est devant lui comme le présent.

On comprend de quel prix sont ces considérations lorsqu'il s'agit d'expliquer la prescience divine et de la concilier avec la liberté humaine. Présentement il nous suffit de montrer que la définition de l'éternité s'applique parfaitement à Dieu. Or cela est facile.

1° En effet, Dieu existe sans aucune succession, sans aucun changement ; non seulement sa vie est sans commencement et sans fin, mais elle n'admet ni perte ni acquisition, il a tout ce qu'il avait et il a tout ce qu'il aura jamais ; en un mot, le passé et l'avenir nous mesurent seuls, ils ne le mesurent pas. Nous sommes obligés de parler de lui comme s'il était dans le temps, ou comme si son éternité était un temps sans limites ; mais, en réalité, son éternité n'a rien de commun avec le temps, elle n'est pas un temps indéfini ni même infini. Dieu est donc absolument éternel, et son éternité c'est lui-même, car elle est son existence, sa permanence, son acte sans limites, sa vie

sans terme. — Telle est la première démonstration de l'éternité de Dieu : on voit qu'elle est toute tirée, comme nous le disions, de l'immutabilité divine.

2° Mais on pourrait déduire l'éternité divine de tel autre des attributs divins, par exemple de la nécessité, comme l'a fait entre autres Hugues de Saint-Victor. Il est évident, en effet, que si Dieu est nécessaire par essence même, il n'a pas eu de commencement et n'aura pas de fin ; il possède pleinement toutes ses perfections, sans pouvoir jamais rien acquérir dans un avenir quel qu'il soit ni rien laisser dans un passé si récent ou si lointain soit-il. Or, cette plénitude d'existence et de perfection qui échappe à toutes les prises du temps n'est autre que l'éternité.

1075. **L'éternité de Dieu est incomparable.** — Maintenant que nous avons déterminé l'existence et les caractères de l'éternité, il nous est facile de constater que Dieu seul est absolument éternel. Si l'on peut attribuer à la créature une certaine éternité, elle n'a rien de comparable avec celle de Dieu. En supposant, par exemple, que telle créature eût existé de toute éternité (ce que nous n'accordons pas) et ne dût jamais périr, elle n'aurait point l'éternité proprement dite : elle vivrait seulement dans un temps infini, c'est-à-dire sans commencement ni fin ; mais nous avons vu que ce temps infini n'est pas l'éternité de Dieu. Ce que l'on peut accorder seulement avec raison à certaines créatures c'est la durée sans limites dans l'avenir, c'est l'*immortalité*. Mais cette immortalité elle-même ne saurait se confondre avec celle de Dieu, qui non seulement est certain de posséder l'avenir, mais qui déjà le possède ; sans compter que Dieu seul est absolument immortel, puisque toute immortalité dépend de la sienne.

Et cependant, malgré la distance infinie qui sépare l'éternité et l'immortalité de Dieu de l'immortalité de la créature, nous remarquerons ici que la grâce de Dieu a su, une fois de plus, combler, pour ainsi dire, l'abîme

qui nous sépare de lui. Par la vision intuitive, les esprits bienheureux entrent de quelque manière dans l'éternité ; car cette vision est un acte permanent, sans succession ; c'est une vie relativement parfaite, immuable ; le bienheureux possède à tout instant et sans variation aucune toute sa perfection propre. Il reste, il est vrai, que cette perfection est limitée, et qu'elle a été acquise, ce qui la laisse infiniment au-dessous de l'éternité de Dieu ; mais n'est-elle pas cependant une image admirable de cette insondable éternité (1) ?

1076. **L'immensité absolue.** — Passons au troisième attribut métaphysique de Dieu. Il y a entre eux des analogies remarquables : l'immutabilité est connue par le *mouvement*, et elle l'exclut ou plutôt elle le contient éminemment ; l'éternité est connue par le *temps* et elle l'exclut ou plutôt elle le contient de la même manière ; enfin l'immensité à son tour est connue par le lieu ou l'*espace* et, loin de l'exclure, elle le contient d'une manière supérieure.

Qu'est-ce en effet, que l'immensité ? A ne considérer que l'étymologie, l'immensité est ce qui est sans mesure, ce qui est ou plutôt paraît infini : ainsi l'Océan, le ciel et l'espace. En réalité cependant l'Océan est parfaitement mesurable ; il en est de même du ciel et de l'espace réel, puisqu'ils sont limités : c'est ce que nous avons essayé de démontrer en métaphysique (chap. XXVIII). D'ailleurs, alors même que l'espace et le ciel seraient vraiment infinis, ils n'auraient pas l'immensité absolue. Clarke et Newton se sont trompés : l'immensité de l'espace, fût-il infini, n'est pas l'immensité de Dieu. Nous entendons, en effet, par l'immensité divine cet attribut, ce droit de Dieu, pour ainsi dire, en vertu duquel son assistance est partout nécessaire. L'immensité divine ainsi comprise ne se confond même pas avec la présence de Dieu en tous lieux ou l'*ubiquité;* car celle-ci n'est qu'un effet, une conséquence

(1) Cf. S. Th., Iª, q. 10, a. 3.

de l'immensité. En supposant même que l'univers n'existât pas, Dieu serait immense, c'est-à-dire qu'il aurait la vertu inaliénable d'être présent à tous les mondes possibles. Cette notion de l'immensité étant ainsi établie et dégagée de toute autre, on verra bien vite qu'elle s'applique parfaitement à Dieu et à Dieu seul.

1077. **Dieu est immense** (1). — 1° Et d'abord *Dieu est en toutes choses.* En effet, il est de la nature de Dieu d'être la première cause par rapport à tous les effets : rien ne peut exister, ni dans le monde spirituel, ni dans le monde corporel, dont il ne soit la première cause efficiente, le premier auteur, le créateur et le conservateur, le modèle et la fin. Or ce rôle de cause souveraine qui appartient nécessairement à Dieu par rapport à tout ce qui existe ou peut exister, implique la présence la plus intime en toutes choses ; car on ne peut agir que là où l'on est, et, puisque tout doit se faire par Dieu et avec Dieu, il faut que tout se fasse en lui. Il est donc en toutes choses : non pas certes comme une partie dans un tout, comme un élément dans le composé, comme un accident dans la substance, mais comme l'auteur dans une œuvre qui relève nécessairement, immédiatement et tout entière de lui.

2° On voit par là même que *Dieu est partout, en tout lieu.* Car il est présent intimement à tout ce qui occupe le lieu et l'espace. Lui-même remplit l'espace, non certes à la manière d'un corps ou même d'un fluide subtil, mais en ce sens qu'il fait que tous les corps occupent l'espace, et que l'espace lui-même n'a de capacité et de réalité que par lui.

3° On voit enfin par les mêmes raisons que Dieu est présent partout, *par son essence, par sa présence et par sa puissance.* Il est présent par son essence ; car toute créature a reçu l'être de lui et ne le conserve que par lui, sans

(1) Cf. S. Th., Iª, q. 8, a. 1, 2, 3, 4.

que personne puisse servir d'intermédiaire à cette création ni à cette conservation intime, nul ne pouvant donner et conserver l'être que l'Etre même. Il est partout par sa *présence ;* car il connaît tout, il voit tout, il assiste à tout, puisque rien n'a été fait et ne se fait sans lui. Enfin il est partout par sa *puissance ;* car tout lui est soumis. En un mot rien n'échappe à Dieu, ni le bien ni le mal, il est présent à toutes choses et surtout à la créature raisonnable, où il opère ses plus grandes merveilles, si elle parvient à le connaître et consent à l'aimer.

1078. **L'immensité de Dieu est incomparable**. — Il est presque superflu d'ajouter maintenant que l'immensité que l'on peut attribuer à la créature est incomparable avec celle de Dieu. Ainsi que nous le disions plus haut, alors même que le monde et l'espace seraient infinis (ce que nous n'accordons pas), leur immensité ne serait pas celle de Dieu. Cette immensité de l'espace, en effet, serait divisible, elle aurait des parties : celle de Dieu n'en a pas. Y eût-il un corps infini dans un espace infini, ce corps ne serait pas présent partout par lui-même, mais seulement par ses diverses parties : Dieu, au contraire, est présent partout par lui-même et immédiatement ; il occupe l'espace, il le remplit, il le possède, sans être limité, sans être possédé, sans être divisé par lui. Les corps peuvent être dans un lieu, mais à la condition de n'être pas dans un autre : Dieu, au contraire, est essentiellement partout. Son immensité est donc incomparable, aussi bien que son éternité et son immutabilité.

1079. **Objections**. — 1° Dieu est infiniment au-dessus des choses ; sa transcendance a été maintes fois établie précédemment. Donc il n'est pas dans les choses ; sa transcendance exclut son immanence.

Rép. — La transcendance de Dieu exclut, sans doute, l'immanence, c'est-à-dire la présence de Dieu dans les choses à titre d'élément ou de principe constituant, ce qui est

l'erreur des panthéistes ; mais elle n'exclut point la présence intime que nous avons décrite.

2° On établit l'ubiquité de Dieu en démontrant qu'il agit partout ; mais Dieu, qui est tout-puissant, peut agir à distance. Cet argument ne prouve donc pas que Dieu soit partout.

Rép. — L'action à distance est impossible. Si Dieu n'agit pas à distance, cela ne provient pas d'un défaut de puissance, mais de la nature même de l'action. Une action à distance est en réalité une action médiate. Mais Dieu ne peut être suppléé par personne dans son rôle de créateur et de conservateur de toutes choses. L'action à distance peut bien démontrer parfois la puissance de la créature, qui trouve des ministres ou des instruments de ses volontés ; mais elle démontrerait plutôt une impuissance en Dieu.

3° Comment Dieu serait-il partout, c'est-à-dire dans tous les lieux, lui qui n'est pas dans un lieu, puisqu'il est incorporel?

Rép. — Dieu n'occupe pas le lieu à la manière d'un corps qui mesure le lieu où il se trouve et s'applique à lui partie à partie ; mais il occupe le lieu d'une manière spirituelle, par sa présence et son énergie.

4° Ce qui est tout entier quelque part n'est pas ailleurs. Or Dieu est tout entier dans tel lieu que l'on voudra. Donc il reste qu'il ne soit pas ailleurs.

Rép. — A ce compte il faudrait dire aussi, par exemple, que l'âme qui est tout entière dans tel organe du corps ne peut être dans les autres. Il faudrait dire plus encore : par exemple que le bleu parfait qui colore telle partie du ciel ne peut en colorer aucune autre. Donc il faut distinguer totalité et totalité : la totalité de *quantité* et la totalité d'*essence*. Une chose ne peut être tout entière quant à sa quantité dans un lieu et occuper un autre lieu, nous n'avons pas à le contester ici ; mais une chose peut être tout entière quant à son essence dans un lieu et tout entière

encore dans un autre. Il faut se défier ici, comme d'ailleurs dans toutes les questions de métaphysique, de l'imagination, qui donne à toute réalité un corps et des dimensions.

5° Il semble que l'immensité de Dieu est incompatible avec son immutabilité. Car celle-ci exclut tout changement. Mais, en vertu de son immensité, Dieu doit commencer à être présent dans tout lieu nouveau, si ce lieu est donné.

Rép. — Si un nouveau lieu ou un nouveau monde était donné, Dieu commencerait à y être présent, mais sans changer en lui-même ; il acquerrait une nouvelle relation extérieure, sans acquérir aucune perfection réelle ; ce changement serait tout entier du côté du lieu ou du monde occupé et nullement du côté de Dieu. D'ailleurs nous avons assez fait remarquer que l'immensité de Dieu ne consiste pas dans l'occupation actuelle de l'espace réel, mais plutôt dans la puissance et dans le droit inaliénable d'être présent à tous les espaces possibles.

6° Dieu n'est pas dans le temps : il ne sort pas de son éternité. Or Dieu doit se comporter par rapport au lieu et à l'espace comme par rapport au temps. Donc il n'est pas dans le lieu ni l'espace. Cette objection est de Saisset.

Rép. — Dieu n'est pas dans le temps, tandis qu'il est dans le lieu, parce que le temps s'écoule et ne coexiste pas dans toutes ses parties comme le lieu et l'espace. Il y a cette différence importante à observer ici entre l'espace et le temps, que le premier est simultané pour ainsi dire, tandis que le second est successif : d'où il suit que le temps ne peut avoir avec l'éternité tous les rapports de l'espace avec l'immensite. C'est pourquoi Dieu est dans le lieu, dans l'espace, bien qu'il ne soit pas dans le temps ; mais son éternité coexiste à tous les temps, aussi bien que son immensité remplit tous les espaces.

CHAPITRE LXV

DE LA SCIENCE DE DIEU ET EN PARTICULIER DE LA PRESCIENCE.

1080. **Attributs moraux de la divinité.** — Après avoir considéré les perfections métaphysiques de Dieu, c'est-à-dire celles dont le spectacle de la nature nous donne l'idée, il faut considérer les perfections morales, c'est-à-dire celles dont l'image se trouve en nous-mêmes. Elles sont plus remarquables encore que les premières ; car l'homme exprime mieux la Divinité que ne saurait le faire la nature, qui ne porte pas l'image, mais seulement les vestiges de son Auteur. Ces perfections plus hautes sont l'intelligence ou la science, la volonté, l'amour, la justice, la miséricorde, etc. C'est dire que pour les étudier nous devrons avoir sans cesse les yeux sur nous-mêmes, afin de transporter en Dieu tout ce qu'il y a de perfection en nous, en supprimant toutefois les limites, et en reconnaissant que les perfections de l'homme existent en Dieu sous une forme analogue et supérieure, c'est-à-dire transcendante.

Parlons d'abord de la science et particulièrement de la science de l'avenir. La question est fort étendue ; elle en implique plusieurs autres qui ont été l'objet de discussions subtiles et quelquefois de controverses interminables. On peut se demander, par exemple, comment Dieu connaît les futurs libres, ceux qui dépendent de la volonté et du choix de la créature, et, dans ce cas, comment concilier la prescience divine avec la liberté humaine. Comment Dieu peut-il connaître ces sortes de futurs sans faire vio-

lence à la volonté, sans la pousser fatalement vers une fin? Nous essaierons d'éclaircir ces doutes difficiles qui ont préoccupé tant de philosophes et de théologiens. Voici d'abord l'ensemble de la doctrine que nous devons développer.

THÈSE. — *On ne peut douter que Dieu ait une science très parfaite et absolue. — Il suit de là que Dieu se connaît lui-même et par lui-même, qu'il se comprend parfaitement, que son intelligence est sa substance même, qu'elle n'est pas faite de raisonnement, qu'elle est la cause et non pas l'effet des choses. — Il suit encore que l'objet principal de la science de Dieu c'est l'essence divine, et que l'objet secondaire est tout ce qui s'en distingue. Rien n'échappe donc au regard de Dieu. Il connaît très distinctement toutes les choses particulières ; il connaît le néant et le mal, tous les possibles, toutes les propositions et leur valeur, tous les futurs libres. — Il suit enfin que la science de Dieu est invariable et absolument une en elle-même, bien qu'elle comprenne une infinité d'idées, spéculatives et pratiques, qui sont les types et les règles des choses.*

1081. **La science de Dieu est parfaite et absolue.** — Qu'est-ce que la science, en effet? C'est la connaissance de la vérité. Prise dans son acte même, c'est-à-dire dans sa perfection, la science est ce regard de l'esprit sur toutes les vérités qui sont de son domaine : plus il y a de science, plus il y a de lumière ; et si la science est infinie, il n'y a plus de ténèbres, la lumière est sans ombre. Or telle est la science de Dieu.

1° En effet, n'est-il pas l'auteur intelligent de chaque chose et de la nature entière? N'est-ce pas lui qui a fixé à chaque être et à chaque espèce sa fin et la voie à parcourir? Il a construit, pour ainsi dire, et façonné chacune de ces merveilles vivantes ou inanimées dont l'ensemble compose l'univers : le minéral, que la chimie d'aujourd'hui compare à un édifice construit de la manière la plus géométrique ; le brin d'herbe, que l'on n'a pas encore achevé

d'étudier ; l'insecte, qui nous émerveille par ses instincts et sa fécondité ; l'homme enfin, plus admirable encore. C'est Dieu qui non seulement a formé toutes choses, mais qui les a réunies dans un ensemble harmonieux, où l'opposition et le contraste font mieux ressortir encore l'ordre général et les justes proportions. Or il est évident que l'Auteur du monde doit être doué d'une intelligence prodigieuse, d'une science dont nous ne pouvons sonder l'étendue ; car la moindre de ses œuvres tient en échec le génie humain et le dépassera éternellement.

Dira-t-on maintenant que le monde, quelque admirable qu'il soit dans ses détails et son ensemble, ne démontre pas que son Auteur ait une intelligence infinie, puisqu'il est fini lui-même dans ce que nous en connaissons? C'est l'objection de Kant. Mais on peut répondre qu'il n'est pas nécessaire que l'œuvre soit infinie en elle-même pour que la science et la sagesse qu'elle manifeste soient infinies : Dieu fait ce qui est fini avec une science et une sagesse infinies. Au reste, sans insister sur cette considération, nous dirons qu'une science finie suppose toujours une science plus haute, jusqu'à ce qu'on arrive enfin à une science infinie, absolue, transcendante et subsistante ; car nulle science finie ne se connaît elle-même absolument et ne s'éclaire de ses seules lumières : elle est donc éclairée d'en haut. Si le fini suppose toujours l'infini, la science finie supposera toujours une science infinie. Donc, en admettant que le monde tel qu'il est fût l'œuvre immédiate d'un esprit fini et d'une sagesse créée, il y aurait derrière cet auteur immédiat un auteur premier et absolument intelligent. Donc, en définitive, le spectacle du monde prouve la science infinie de Dieu.

2° D'ailleurs, comment douter de cette science, lorsque nous savons que Dieu possède absolument toutes les perfections? Parmi celles-ci la science ou la perfection de l'intelligence est la première à beaucoup d'égards. Elle mesure en quelque sorte toutes les autres : on ne peut aimer qu'autant que l'on connaît; on n'est maître de son ac-

tion et l'auteur de ses œuvres que dans la mesure où l'on agit avec connaissance ; le cœur ou la volonté suit toujours de quelque manière l'intelligence ou s'en fait précéder. En somme, si l'homme peut valoir beaucoup moins que son esprit, il ne peut valoir plus : il faut toujours qu'il ait connu et compris de quelque manière le bien qu'il a le mérite d'aimer et de pratiquer. D'où il suit que la première perfection est celle de l'intelligence, et que si nous devons attribuer à Dieu des perfections absolues, c'est par l'intelligence qu'il faut commencer. Or Dieu est parfait à tous égards. Donc sa science, toute la première, est parfaite et absolue.

3° A ces deux raisons il faut en joindre une troisième, d'un caractère plus subtil. Elle est la seule que donne S. Thomas dans la *Somme théologique*. La voici. Dieu est le plus immatériel des êtres ; on doit même dire que son immatérialité est absolue. Or la connaissance est proportionnée au degré d'immatérialité. L'intelligence de Dieu est donc absolue.

L'immatérialité de Dieu, disons-nous, est absolue ; car non seulement il n'a point de matière proprement dite, mais encore il n'a rien de potentiel, il est tout acte. D'autre part, il est évident que la connaissance est d'autant plus élevée que l'immatérialité augmente. Car plus une chose se dégage ou se distingue de la matière, plus elle est susceptible de recevoir les formes des êtres extérieurs, de se les assimiler, de se conformer à ce qui l'entoure et partant de connaître. C'est ainsi que l'animal est déjà susceptible de connaissance ; car le sens lui permet de recevoir les formes, les images d'une multitude d'objets. L'homme l'est bien davantage, lui dont l'intelligence, infiniment plus subtile que le sens, reçoit des formes abstraites, spirituelles ; il connaît tout de quelque manière, car, suivant le mot d'Aristote, il peut se conformer à tout par la connaissance. Que sera-ce maintenant des esprits purs, bien plus dégagés encore de la matière que l'âme humaine ?

Que sera-ce surtout de l'Esprit par excellence, qui est un acte pur, c'est-à-dire de Dieu ? Il exprime tout d'une manière parfaite et supérieure et avec une parfaite indépendance : c'est-à-dire que sa science est parfaite et que cette science est lui-même (1).

1082. **Objections.** — Toutes les objections que l'on peut élever contre l'infinité de la science divine sont fondées sur la confusion de cette science avec la science humaine. Pour les résoudre, il faut se souvenir que la science divine est absolue, qu'elle n'éprouve aucune intermittence, aucune des imperfections de la nôtre ; elle est toute pure et se laisse connaître par la science humaine sans se laisser définir autrement que par des analogies (2).

1° On objecte par exemple que la science est une habitude, c'est-à-dire quelque chose de potentiel, qui tient le milieu entre la *faculté* et l'*acte*, c'est-à-dire entre la faculté de connaître ou l'intelligence et l'acte de connaître ou d'intelligence ; or Dieu n'a rien de potentiel, d'imparfait, d'inachevé, mais il est tout acte.

Rép. — Il suit seulement de là que la science de Dieu n'est pas une habitude comme la science humaine, mais qu'elle est une connaissance active, une pure intelligence.

2° On objecte encore que la science a pour cause la connaissance des principes : elle est donc causée ; or rien de causé n'est en Dieu.

Rép. — La science humaine est causée par la connaissance des principes ; mais la science qui est en Dieu n'est

(1) Cf. S. Th., Iª, q. 14, a. 1.

(2) C'est ce qu'enseigne saint Augustin dans ce beau passage : « Cum dempsero de humana scientia mutabilitatem, et transitus quosdam a cogitatione in cogitationem... Cum hæc cuncta detraxero, et reliquero solam vivacitatem certæ atque inconcussæ veritatis, una, atque æterna contemplatione cuncta lustrantis ; imo non reliquero, non enim hoc habet humana scientia, sed pro viribus cogitavero, insinuatur mihi utcumque scientia Dei. » (De diversis Qq. ad Simplicianum, l. II, q. 2. n. 3.)

pas distincte de la connaissance des principes ; la science de Dieu est à la fois son intelligence, sa sagesse, son conseil, elle comprend toutes les perfections intellectuelles de Dieu et elle est Dieu même. Inutile d'insister. Essayons plutôt de tirer les nombreuses et importantes conséquences que renferme la thèse établie.

1083. **Dieu se connaît parfaitement lui-même et par lui-même** (1). — Et d'abord Dieu se connaît lui-même. S'il nous est permis de le connaître et de nous connaître nous-mêmes, malgré les obscurités et les lenteurs de notre intelligence, comment Dieu pourrait-il s'ignorer lui-même? Si c'est une perfection que de se connaître, si c'est le commencement et la fin de la sagesse, comment pourrions-nous la refuser à Dieu?

Il est parfaitement présent à lui-même. D'autre part il est souverainement intelligible, puisqu'il est l'Etre même, et il est souverainement intelligent. Donc il se connaît.

Donc aussi il se connaît par lui-même. Car Dieu est tout en acte, c'est-à-dire que son intelligence n'est pas en puissance comme la nôtre, ayant besoin d'être déterminée à comprendre par l'action de l'objet sur elle. L'intelligence de Dieu n'est pas distincte de son idée, ni de son objet, c'est-à-dire de son principe d'action ; elle est donc à elle-même sa propre idée et son propre objet ; elle se connaît directement elle-même par elle-même.

Est-il nécessaire de remarquer qu'il se comprend parfaitement lui-même, c'est-à-dire qu'il se connaît autant qu'il est connaissable? Si l'homme se connaît si peu lui-même et ne se comprend d'aucune manière, c'est qu'il est imparfaitement intelligible en soi, et imparfaitement intelligent. Mais l'être de Dieu est tout acte et son intelligence est toute clarté : comment donc Dieu serait-il un mystère à lui-même?

(1) Cf. S. Th., Ia, q. 14, a. 2 et 3.

1084. **La science de Dieu n'est pas discursive** (1). — Par les mêmes raisons on voit que la science de Dieu n'est pas discursive. Dieu n'a pas une pensée, puis une autre ; il ne découvre pas une conclusion après avoir considéré un principe et par le moyen de ce principe, mais il voit d'un même coup d'œil la conclusion et le principe , chaque vérité en particulier et tous ses rapports. Il le faut bien ; car si la science divine était faite de raisonnements elle serait imparfaite, elle serait susceptible comme la nôtre de progrès et de variation. Si nos pensées sont multiples, c'est que nulle d'entre elles n'est infinie et ne subsiste; si nos raisonnements se déroulent sans fin, c'est que nul ne fait le tour de la vérité. Mais la pensée de Dieu est grande comme le vrai ; elle le comprend et l'épuise.

1085. **La science de Dieu n'est pas l'effet des choses** (2). — Enfin la perfection de la science de Dieu demande encore qu'elle soit non pas l'effet mais la cause des choses. Car si elle était l'effet des choses, comme la nôtre est l'effet des objets qui agissent sur nos facultés, il s'ensuivrait que la science de Dieu serait déterminée par les choses, qu'elle ne serait pas à elle-même son acte et sa perfection. Mais il faut, au contraire, qu'elle se suffise pleinement et qu'elle soit la règle des choses, comme la pensée de l'artiste est la règle des œuvres dont l'artiste est l'auteur.

Par rapport à Dieu le monde entier est une œuvre d'art, pour ainsi dire : il procède tout entier de son intelligence, et c'est pourquoi celle-ci est vraiment la cause des choses. Toutefois il est bien évident que cette cause n'est pas seule ; il faut joindre à l'intelligence (cause exemplaire des choses) la volonté (cause efficiente) qui a réalisé les desseins de la Providence.

De cette vérité découle cette conclusion importante. Ce

(1) Cf. S. Th., *Ibid.*, a. 7.
(2) Cf. S. Th., *Ibid.*, a. 8.

n'est donc pas précisément parce que les choses existent que Dieu les connaît, mais c'est plutôt parce que Dieu les connaît que les choses existent. Mais nous nous expliquerons tout à l'heure sur la prescience de Dieu et sa conciliation avec la liberté humaine.

1086. **Objet principal et objet secondaire de la science divine.** — Il est encore évident, après ce qui a été dit, que l'objet principal de la science de Dieu c'est l'essence divine elle-même, et que l'objet secondaire c'est tout ce qui est exprimé par cette divine essence, tout ce qui s'en distingue. Il faut, en effet, que l'objet principal de la science divine soit un objet proportionné à cete science infinie. Or l'essence divine seule réalise cette condition : elle est l'objet le plus parfait, le plus actuel, le plus intelligible en soi, le mieux présent et le mieux offert. C'est donc sur sa propre essence que tombe principalement le regard de Dieu ; et c'est en elle qu'il connaît également toutes les choses distinctes de lui. Il ne saurait même les connaître différemment, sans se diminuer ; car, ainsi que nous l'avons vu, la science divine ne peut dépendre des choses, elle est leur cause plutôt que leur effet, elle n'est pas déterminée par elles, elle est déterminée par elle-même.

1087. **Dieu voit tout** (1). — Rien n'échappe cependant à la vue de Dieu. L'essence divine qu'elle comprend exprime tout et lui manifeste tout. Comment Dieu pourrait-il ignorer quelque chose, lui qui est la cause première et intelligente de tout ce qui existe? Comment connaîtrait-il

(1) Cf. S. Th., Iª, q. 14, a. 5. — D'après ARISTOTE (*Métaph.*, liv. XII) Dieu ne connaîtrait que lui-même, parce que toute autre connaissance mettrait Dieu sous la dépendance de l'objet connu. Avicenne, Averroès ont partagé la même erreur, qui entraîne la négation de la Providence. Mais cette erreur repose sur un faux supposé, savoir, que Dieu connaîtrait ce qui n'est pas lui autrement que par lui-même ou son essence.

sa puissance, sa sagesse, sa providence, s'il ignorait les œuvres de ces divins attributs? Tous les effets actuels ou possibles préexistent en Dieu de quelque manière, comme dans leur première cause ; donc Dieu les connaît en se comprenant lui-même.

1088. **Dieu connaît toutes les choses particulières** (1). —Il connaît donc très distinctement toutes les choses particulières ; sa connaissnce n'est pas générale et confuse, elle est précise et individuelle. Il connaît chaque homme, chaque plante en particulier : pas un grain de sable, pas un cheveu de notre tête n'échappe à sa connaissance, mais tout reste de quelque manière sous son regard et rentre dans les desseins de sa providence. Il le faut bien, puisque la science de Dieu est infinie et que la perfection de la science consiste à connaître les choses non seulement en général, mais en particulier, à voir tous les détails dans l'ensemble et dans leurs rapports avec lui.

Mais cette preuve indirecte n'est pas la seule. En voici une autre. Puisque Dieu connaît les choses par son essence, en tant que cette essence est leur principe et leur modèle, et que, d'autre part, les choses n'ont rien qu'elles ne tiennent de lui et qui n'imite de près ou de loin quelque perfection divine, il faut bien que le regard de Dieu pénètre les choses jusque dans leurs moindres détails et dans leurs moindres différences individuelles. Tout ce que l'homme, par exemple, a de réalité, tout ce qui le distingue des autres hommes, tout ce qui le caractérise à tel ou tel instant de sa vie provient de Dieu, exprime ou rappelle quelqu'une de ses perfections et partant doit être connu de lui.

1089. **Comment Dieu connaît le néant et le mal** (2). — Il n'y a que le néant que Dieu ne connaisse pas, ou plutôt

(1) Cf. S. Th., Iª, q. 14, a. 6 et 11.
(2) Cf. S. Th., *Ibid.*, a. 9 et 10.

il le connaît encore par l'être, auquel il est opposé. A son tour, le mal ne lui échappe point : il le connaît par le bien dont il est la négation et la privation. Le mal, en effet, est une limitation de l'être, c'est un défaut qui ne se rencontre que dans quelque bien : il n'y aurait pas de mal s'il n'y avait pas de bien. Or Dieu connaît parfaitement tous les êtres et tous les biens, tout ce que chaque chose devrait être et tout ce qui lui manque.

1090. **Dieu connaît tous les possibles** (1). — Tous les possibles lui sont connus distinctement malgré leur infinité ; car il connaît parfaitement tout ce qu'il peut faire lui-même et tout ce qui est au pouvoir des êtres créés. Il ne peut s'ignorer lui-même d'aucune manière, ni rien ignorer de sa créature ; or ce serait ignorer leur puissance ou la sienne que de ne pas connaître tous les effets possibles : il les connaît donc très bien et dans leur ensemble et dans leurs détails.

1091. **Dieu connaît toutes les propositions** (2). — Pour les mêmes raisons Dieu connaît toutes les propositions possibles que l'esprit humain peut énoncer ou concevoir, tout ce qu'on a dit, tout ce qu'on dira et tout ce qui peut être dit. Car toutes ces propositions, tous ces jugements, toutes ces idées, en nombre infini, expriment quelque réalité ou quelque possibilité, elles sont dans la puissance de l'esprit humain ; or Dieu connaît tout ce qui est au pouvoir de la créature, tout ce qu'elle fait ou pourrait faire.

Il va sans dire que ces propositions ne sont pas connues de Dieu par les formes multiples que nous leur donnons : cela impliquerait les imperfections du raisonnement ; or la connaissance de Dieu est parfaite. Mais de même, en quelque sorte, que celui qui comprend la nature de l'homme

(2) Cf. S. Th., *Ibid.*, a. 12.
(2) Cf. S. Th., *Ibid.*, a. 14.

connaît toutes les propositions qu'on peut faire sur l'homme, ainsi Dieu connaît toutes propositions possibles sur n'importe quel sujet.

1092. **Dieu connaît les futurs libres.** — Maintenant connaît-il la vérité de toutes ces propositions, même de celles qui expriment les événements futurs et libres, par exemple de celle-ci : Judas trahira son maître à tel moment et dans telles circonstances? — Cela n'est pas douteux. Dieu connaît tous les futurs libres. Ces futurs, en effet, dépendent de sa volonté ou de celle de la créature ; or il comprend parfaitement l'une et l'autre. Il est vrai que, pour connaître avec certitude les futurs libres, il ne suffit pas de les connaître dans leurs causes, car il n'y a pas ici de lien nécessaire entre la cause et l'effet, mais il faut encore les connaître en eux-mêmes. Mais Dieu les connaît de cette manière (1), car ils sont toujours présents devant lui, parce qu'il est éternel. Il les connaît donc, et avec eux toutes les déterminations libres de la créature, non seulement d'une manière conjecturale, comme peuvent les connaître les moralistes, mais avec une pleine certitude. Et cependant l'infaillibilité de la prescience divine n'empêche pas les actes futurs d'être libres, car ils demeurent contingents, par rapport à leurs causes prochaines.

1093. **La prescience de Dieu est expliquée surtout par l'éternité.** — D'où l'on voit que la prescience de Dieu, au moins en ce qui concerne les futurs libres, est expliquée en définitive par l'éternité, qui est présente à tout. Nous ne croyons pas qu'elle soit expliquée suffisamment par la causalité divine telle quelle, car la pure causalité ne donne,

(1) « Prout unumquodque eorum est actu in seipso » (S. Th. Ia, q. XIV, a. 13). Il faudrait citer tout cet article, si important en cette matière et si élevé au-dessus de tous les commentaires et de toutes les controverses, qui ne nous paraissent pas y avoir rien ajouté. (V. n. 1095 note.)

en ce qui concerne les futurs libres, qu'une connaissance conjecturale. Mais si cette causalité est considérée dans l'éternité, elle est actuelle sous ce rapport, et se trouve infaillible sans contraindre pour cela la créature. Le regard de Dieu qui voit éternellement les hommes agir de telle ou telle manière n'empêche pas leur liberté, pas plus que le regard d'un spectateur n'empêche la liberté de l'acte dont il est le témoin. Dieu connaît dans l'éternité, au-dessus du temps ; il voit simultanément le passé, le présent et le futur, comme le spectateur placé sur une éminence voit simultanément tous les voyageurs qui cheminent sur la même route, ceux qui la commencent, ceux qui la continuent et ceux qui l'achèvent.

1094. **Deux vérités certaines : la prescience de Dieu et la liberté de l'homme.** — Cette prescience universelle de Dieu, surtout en ce qui concerne les futurs libres ou contingents, a été niée par plusieurs ou regardée comme incompatible avec la liberté de l'homme (1) : les uns ont nié celle-ci ; les autres, celle-là. Mais chacune est indéniable. Comment refuser à Dieu la prescience , à lui qui est éternel et dont la science n'est pas moins infinie que l'existence? Qui osera dire qu'une vérité lui échappe, que l'avenir est pour lui comme pour nous plein de mystères? Comment pourrait-il administrer la créature raisonnable, si la prescience de nos libres déterminations lui était refusée et s'il était soumis à une sorte de fatalité ou de destin?

Tous les peuples ont regardé la science de l'avenir comme un attribut propre de la divinité. Les païens consultaient les oracles. La prédiction des événements futurs, la divination, ou plutôt la prophétie, a été toujours regardée comme le privilège de la divinité et le signe évident

(1) Par exemple, le « sage » Damiron n'hésite pas à sacrifier la prescience de Dieu pour sauver la liberté humaine.

de son intervention. Et cette conviction est justement fondée, on vient de le voir, puisque la prescience ne peut se concilier avec la liberté qu'autant qu'elle est éternelle, c'est-à-dire divine.

D'autre part, cependant, comment nier la liberté de l'homme, attestée par la conscience et exigée absolument par la morale tout entière? Gardons-nous donc d'imiter la témérité de ceux qui sacrifient les attributs de Dieu ou ceux de l'homme : affirmons la prescience de Dieu, puisqu'elle s'impose ; affirmons aussi la liberté, qui n'est pas moins évidente et nécessaire. Tenons fermement les deux bouts de la chaîne, selon la belle comparaison de Bossuet, bien que nous ne voyions pas de quelle manière ni à quel point précis ils communiquent entre eux. La chaîne est une : c'est certain, et la prescience de Dieu coexiste avec la liberté humaine.

1095. **Objections.** — Sans nous arrêter longtemps aux objections que l'on peut multiplier sans fin sur ce sujet, nous nous attacherons aux principales :

1° La science de Dieu est nécessaire et elle est en même temps, avons-nous dit, la cause des choses. Mais si la cause est nécessaire, il faut que les effets le soient également. Donc les effets prévus par la science de Dieu, et par conséquent toutes les actions humaines, sont nécessaires.

Rép. — Il est vrai que la science de Dieu est la cause des choses, mais à la condition cependant qu'elle soit accompagnée de la volonté de les produire, de même que le savoir de l'artiste est la cause de ses œuvres, mais à la condition qu'il veuille se servir de son talent. Ensuite la science et la volonté de Dieu ne sont pas la cause unique de toutes choses, mais seulement la cause première. Pour ce qui est des effets libres attribués à la créature, ils ont encore pour cause la volonté créée, et c'est par rapport à cette cause immédiate qu'ils sont libres. Quant à la prescience de Dieu, cause première, infaillible ou nécessaire des choses, elle n'est vraiment telle, au moins par rapport

aux actes libres de la créature, qu'autant qu'elle est éternelle. Mais en tant qu'éternelle elle envisage les choses comme présentes, et ne les rend pas plus nécessaires en elles-mêmes que la vue actuelle et infaillible d'un acte libre ne rend cet acte nécessaire (1).

D'ailleurs pourquoi chercher dans la causalité divine un empêchement de la liberté humaine, alors que c'est précisément la causalité divine qui est la cause de cette liberté? Dieu est si puissant, remarque à ce sujet S. Thomas, que non seulement il meut toute créature, mais encore qu'il la meut de la manière qu'il veut : il meut les causes physiques fatalement et les causes libres librement. La créature raisonnable est d'autant plus libre qu'elle est plus dépendante et d'autant plus dépendante qu'elle est plus libre (2).

2° Dans cette proposition : « Si Dieu a prévu tel acte futur et libre, cet acte s'accomplira », l'antécédent est absolument nécessaire, savoir : « Dieu a prévu tel acte fu-

(1) « Unde manifestum est quod contingentia infallibiliter a Deo cognoscuntur in quantum subduntur divino conspectui secundum suam præsentialitatem, et tamen sunt futura contingentia, suis causis proximis comparata. » (S. Th. Iª, q. 14, a. 13.) — C'est la même solution que propose S. Thomas dans une lettre à l'abbé du Mont-Cassin : « Ex hoc quod video aliquem sedere nulla ingeritur ei necessitas sessionis. Impossibile est hæc duo simul esse vera, quod videam aliquem sedentem, et ipse non sedeat, et similiter non est possible quod Deus præsciat aliquid esse futurum, et illud non sit : nec tamen propter hoc futura ex necessitate eveniunt. »

(2) « Cum enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam, non tantum secundum id quod fit, sed etiam secundum modum fiendi. Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod eo modo fiant quo Deus ea fieri vult... Vult autem quædam fieri Deus necessario, quædam contingenter ; ut sit ordo in rebus ad complementum universi. Et ideo quibusdam effectibus aptavit causas necessarias... ; quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter eveniunt. Non igitur propterea effectus voliti

tur et libre. » Donc le conséquent n'est pas moins nécessaire, savoir : « cet acte s'accomplira ».

Rép. — Nous répondrons toujours que les actes libres sont nécessaires en tant qu'on les considère comme soumis à la prescience de Dieu, qui coexiste au présent, au passé et au futur ; mais ils demeurent libres en eux-mêmes, si on les compare à leurs causes propres.

3° Tout ce que Dieu prévoit doit être nécessairement. Mais les futurs libres ne doivent pas être nécessairement. Donc Dieu ne les prévoit pas ou bien ils ne sont pas libres.

Rép. — Tout ce que Dieu prévoit doit être nécessairement, c'est-à-dire est l'objet nécessaire de la science de Dieu, tombe par sa nature même sous la science éternelle de Dieu ; mais ce que Dieu prévoit peut n'être pas nécessaire, si on le considère en soi-même et par rapport à ses causes prochaines. Et tels sont les actes libres de l'homme. De même que la pierre connue par notre esprit n'est immatérielle qu'en lui et demeure matérielle en elle-même, ainsi les futurs libres demeurent libres en eux-mêmes, bien qu'ils soient des objets éternels et nécessaires de la science de Dieu.

Nous devons entrer maintenant dans quelques explications sur la division de la science divine et sur le moyen

a Deo eveniunt contingenter quia causæ proximæ sunt contingentes ; sed propterea quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos præparavit. » (Iª, q. 19, a. 8) — Bossuet a traduit ainsi la même doctrine : « Cette efficace (de la volonté de Dieu) est si grande que non seulement les choses sont absolument, dès là que Dieu veut qu'elles soient, mais encore qu'elles ont une telle suite et un tel ordre, dès que Dieu veut qu'elles l'aient. Car il ne veut pas les choses en général seulement ; il les veut dans leur état, dans toutes leurs propriétés, dans tout leur ordre. Comme donc un homme est, dès là que Dieu veut qu'il soit ; il est libre, dès là que Dieu veut qu'il soit libre, et il agit librement, dès là que Dieu veut qu'il agisse librement ; et il fait librement telle action, dès là que Dieu le veut ainsi... Dieu étant maître souverain de tout ce qui est ou libre ou non libre, tout ce qu'il veut est comme il le veut. » (*Traité du libre arbitre*, chap. VIII.)

ou le milieu par lequel nous concevons qu'elle atteint son objet.

1096. **La science moyenne**. — Et d'abord on distingue deux sciences en Dieu : la science de *vision* et la science de *pure intelligence* (1). Il va sans dire que l'unité et la simplicité de la science divine est ici hors de cause : la division de la science de Dieu est tout empruntée à son objet. La science de vision a pour objet les choses réelles, c'est-à-dire qui ont été, qui sont ou qui seront ; la science de pure intelligence a pour objet des possibles, qui n'ont aucune réalité distincte de l'intelligence de Dieu. Jusqu'ici aucun dissentiment entre les théologiens. Mais cette division est-elle adéquate? — Oui, affirment les thomistes. — Non, répondent un grand nombre d'autres scolastiques. Il y a, en outre, disent-ils, la science *moyenne*, qui a pour objet les futurs conditionnels, par exemple celle-ci : Si Pierre entre chez le grand-prêtre, il reniera son maître.

Cette science moyenne a été introduite pour mieux expliquer la prescience divine, la providence, et concilier l'efficacité de la grâce avec la liberté humaine. Pour la rejeter on invoque entre plusieurs raisons, les suivantes. Cette science, dit-on, n'a pas d'objet distinct des deux autres sciences, c'est donc une superfétation. En effet, les futurs conditionnels qui sont l'objet de cette science sont purement possibles, ou ne le sont pas. S'ils ne sont pas purement possibles, c'est-à-dire s'ils existent, ou s'ils ont existé, ou s'ils doivent exister, ils appartiennent à la science de vision ; sinon, ils appartiennent à la science d'intelligence. En d'autres termes, la condition d'où ils dépendent sera posée ou ne le sera pas ; si elle doit l'être, le futur conditionnel tombe sous la science de vision ; si elle ne doit pas l'être, il reste sous la science de pure intelligence.

Et si l'on objecte ici que leur existence dépend d'une condition et que cette dépendance les distingue soit des

(1) Cf. S. Th. Ia, q. 14, a. 9.

objets de la science de vision, soit des objets de la science de pure intelligence, on peut répondre que cette dépendance d'une condition ne peut pas faire des futurs conditionnels un objet spécial de la science divine. En effet, la science divine ne peut pas voir ces futurs dans leur condition, par leur condition, avec laquelle ils n'ont aucun lien nécessaire et essentiel. Soit, par exemple le futur conditionnel cité plus haut : « Si Pierre entre chez le grand-prêtre, il reniera le Christ », le reniement de Pierre n'a pas de connexion intrinsèque et nécessaire avec l'entrée de Pierre chez le grand-prêtre. Au reste, personne ne nie que la science de pure intelligence, en atteignant tous les possibles, atteigne toutes les manières dont ils peuvent se réaliser, et par conséquent toutes leurs conditions possibles ; mais celles-ci ne sont pas des moyens de connaissance infaillible pour les futurs libres. Cependant les partisans de la science moyenne maintiennent leur distinction, et prétendent même que S. Thomas est favorable à leur opinion.

1097. **Moyen ou milieu de la science divine. Opinions diverses.** — Quoi qu'il en soit, voici maintenant comment, d'après les diverses écoles, Dieu connaît les futurs libres et par conséquent en dispose dans sa providence. Les autres objets de la science divine ne sauraient offrir ici aucune difficulté. Il est évident, en effet, après ce qui a été dit, que Dieu connaît les possibles, objet de sa science de pure intelligence, par la vue de son essence, qui est imitable à l'infini. Il est évident aussi que Dieu voit les futurs absolus dans sa volonté ou son décret de créer le monde. Pour ce qui est des futurs libres, selon certains théologiens Dieu les connaît parce qu'il comprend éminemment la volonté humaine et par conséquent ce dont elle est capable et tout ce qu'elle fera. — Mais cette opinion paraît peu satisfaisante ; car si Dieu voit les actes libres dans leurs causes libres, il paraît s'ensuivre qu'il y a un lien nécessaire entre la cause et l'acte et partant que la cause n'est pas libre.

Selon d'autres théologiens, Dieu verrait ces futurs parce que sa perspicacité est infinie et que nulle vérité, nulle proposition vraie ne lui échappe. — Mais cette explication paraît encore insuffisante ; car il s'agit précisément d'expliquer cette perspicacité de Dieu, cette connaissance qu'il a de toute vérité, de toute proposition, même se rapportant aux événements futurs et libres.

Selon d'autres, il faut recourir en définitive à l'éternité de Dieu pour expliquer la prescience et l'infaillibilité de la Providence. Dieu voit les futurs libres en tant qu'ils sont éternellement présents à sa connaissance. Comment expliquer, en effet, en dernière analyse la prescience (*præ*, avant) et la providence (*pro*, d'avance ; *videre*, voir), sans recourir à l'éternité divine, pour laquelle il n'y a pas d'avenir proprement dit? Il faudrait donc dire que Dieu prévoit les actes futurs et libres parce qu'ils seront, plutôt que de dire qu'ils seront parce qu'il les prévoit. Ce n'est pas que l'on doive rejeter absolument cette seconde expression : on la trouve également dans les écrits des Pères et l'on peut l'expliquer très correctement ; mais la première offre plus de vérité, tout en pouvant elle aussi être mal interprétée. Dieu prévoit les choses parce qu'elles seront , non pas que sa science dépende des choses ; mais il les prévoit comme cause éternelle, parce qu'elles lui sont déjà présentes et que leur avenir est pour lui un présent.

1098. **Opinion des thomistes. Observations critiques.** — Maintenant que faut-il penser de l'opinion thomiste d'après laquelle Dieu verrait les futurs libres dans un libre décret de sa volonté? On essaie d'établir cette opinion par le raisonnement suivant : Dieu voit ces futurs libres ou bien dans la cause libre qui les produit, — ou bien dans la proposition qui les exprime, — ou bien dans leur existence, actuelle déjà par rapport à Dieu. Or il ne peut les voir d'aucune de ces manières. Il ne les voit pas dans leurs causes libres, car ils n'y sont pas; ces causes sont indéterminées, il n'y a pas de lien nécessaire entre ces causes et

leurs effets. Il ne les voit pas dans les propositions qui les expriment ; car ces propositions sont postérieures de leur nature à ce qu'elles expriment : si Dieu connaît la vérité de toute proposition, c'est qu'il connaît les choses elles-mêmes. Enfin il ne les voit pas dans leur existence actuelle déjà par rapport à Dieu ; car il s'agit précisément de savoir comment cette existence, future par elle-même, est déjà actuelle par rapport à Dieu. C'est donc faire une pétition de principe que de s'arrêter à cette troisième explication.

Mais on nie que ce soit là une pétition de principe, quand il s'agit d'expliquer la prescience de Dieu. S'il s'agissait d'expliquer la prescience humaine, ce serait une pétition de principe : l'homme, en effet, ne prévoit pas, en définitive, tels actes futurs parce qu'ils lui sont présents ; mais ils lui sont présents parce qu'il les prévoit dans leurs causes actuelles, certaines et déterminées. Mais pour Dieu, qui est éternel, la prévision, la prescience, la providence doit être expliquée en définitive par son éternité, qui possède le futur comme le présent.

Quoi qu'il en soit, les thomistes, après avoir essayé de réfuter toutes les opinions possibles en dehors de la leur, concluent qu'elle est vraie : Dieu verrait donc les futurs libres dans un libre décret de sa volonté. Mais on ne saurait accepter telle quelle cette conclusion ; car il n'y a pas de lien suffisant entre ce libre décret et l'acte libre de la créature. Il faudrait ajouter tout au moins que Dieu voit les futurs libres dans le concours qu'il leur prête, concours qui leur est simultané et par lequel ces actes sont tout ce qu'ils sont. Seulement cette explication favorise l'opinion précédente, parce que si Dieu voit les choses futures dans le concours simultané qu'il leur prête, ce n'est que parce que ce concours de la part de Dieu est *éternel*.

Mais les thomistes introduisent deux concours : l'un simultané et l'autre antécédent. Ce dernier devient dans leur système la *prémotion physique*, la *prédétermination* et la grâce efficace par elle-même, s'il s'agit des actes surna-

turels. De là des difficultés inextricables pour concilier la prescience de Dieu et l'efficacité de la grâce avec la liberté (1). Car si l'acte de la créature dépend infailliblement d'un acte antérieur de Dieu auquel la créature n'a aucune part, comment l'acte de la créature serait-il libre? Sans doute Dieu est le premier moteur de toutes choses et il faut concevoir son action comme antérieure à toutes les actions de la créature. Sans doute encore Dieu est si puissant qu'il meut toute créature et de la manière qu'il le veut, en sorte que s'il veut qu'elle soit mue librement, elle sera mue de cette manière. Mais si la créature libre est mue par Dieu, elle se meut elle-même ; c'est pourquoi, dans les actes libres, l'action de Dieu et l'action de la créature doivent être considérées comme simultanées sous peine de sacrifier la liberté de la créature. Si Dieu garde une antériorité, c'est par rapport aux conditions préliminaires de l'acte libre ; mais l'acte libre lui-même procède *simultanément* et *totalement* de Dieu et de la créature.

1099. **Invariabilité et unité de la science de Dieu. Les idées divines.** — Enfin il nous reste à conclure que la science de Dieu est invariable et absolument une en elle-même, bien qu'elle comprenne une infinité d'idées, spéculatives et pratiques, qui sont les types et les règles des choses.

Il n'est pas difficile d'établir, après les considérations précédentes, l'invariabilité de la science divine. Puisque cette science est infinie, parfaite, en quoi pourrait-elle changer? L'infini et le parfait ne peuvent rien acquérir ni rien perdre. Pour les mêmes raisons, la science de Dieu est absolument une et indivisible en elle-même.

Ce qui est moins facile à établir, c'est que, malgré cette

(1) Le cardinal Pecci ne pense pas que saint Thomas ait enseigné le double concours des thomistes, et il n'admet pas non plus la science moyenne des molinistes (Cf. *La Prédétermination physique et la science moyenne. Sentiment de saint Thomas*).

unité, elle comprend toutes les idées possibles. Cependant nous n'en serons pas étonnés, si nous considérons que les idées divines se multiplient non pas à cause de la science de Dieu elle-même, mais seulement à cause de leurs objets. Les idées se multiplient comme les choses dont elles sont le type intellectuel ; or ces choses, nous l'avons vu, sont infinies en nombre ; elles comprennent tout ce qui a été, tout ce qui est, tout ce qui sera, tout ce qui est possible. D'autre part, comme Dieu est cause première, toute-puissante et parfaitement intelligente, son intelligence va aussi loin que son action effective et aussi loin que son action possible. Il a donc des idées distinctes de toutes les œuvres qu'il a faites ou qu'il pourrait faire. De même que l'artiste a des idées distinctes des œuvres qu'il médite et qu'il pourrait accomplir immédiatement, ainsi Dieu a des idées distinctes de tout.

1100. **Les idées divines et les idées humaines.** — Il est bien évident ensuite que ces idées en Dieu ne sont pas, comme en nous, le principe de la connaissance des choses : elles sont seulement des modèles selon lesquels Dieu réalise ou peut réaliser toutes choses. En Dieu l'idée n'est pas ce par quoi il comprend : ce par quoi il comprend c'est son essence même ; mais, en Dieu, les idées sont ce qu'il comprend secondairement, c'est-à-dire son essence divine en tant qu'imitable à l'infini et inépuisable dans ses œuvres. On voit, dès lors, comment on peut dire et que Dieu n'a qu'une idée et que Dieu a une infinité d'idées. Il n'a qu'une idée, en tant qu'il voit tout par son essence et que cette essence est l'objet principal de sa connaissance ; mais il a une infinité d'idées en tant qu'il connaît distinctement toutes les manières dont cette essence est imitable.

1101. **Les idées dans la théorie de Platon.** — Ces idées, ces archétypes que la philosophie chrétienne nous fait voir en Dieu nous rappellent les idées de Platon. Le phi-

losophe grec avait compris que l'Auteur des choses devait connaître par avance toutes ses œuvres et former toutes choses sur les archétypes qu'il portait en lui. Seulement Platon n'a peut-être pas vu que ces idées éternelles subsistent en Dieu et ne font qu'un avec la science infinie. De plus il ne paraît pas avoir compris que Dieu a des idées non seulement des choses générales mais encore des choses particulières. Cette connaissance infinie, à laquelle rien de grand et rien de petit n'échappe, est impliquée dans la providence, que Platon d'ailleurs a su reconnaître et célébrer mieux que ne devait le faire Aristote.

Mais ce qui reste absolument vrai dans la doctrine platonicienne, c'est qu'il y a des idées des choses ; c'est que ces idées sont immuables, éternelles, incorruptibles ; c'est que les essences des choses ne sont que leur réalisation ; c'est que, en connaissant les essences réelles des choses nous connaissons un monde immatériel, invisible, éternel, monde abstrait, il est vrai, à le considérer formellement, mais qui nous fait connaître d'une manière saisissante, quoique très imparfaite, l'Absolu, qui renferme d'une manière supérieure toutes les réalités et toutes les perfections.

CHAPITRE LXVI

DE LA VOLONTÉ ET DE L'AMOUR DE DIEU ; DE SA JUSTICE ET DE SA MISÉRICORDE

1102. **Questions à résoudre.** — Nous sommes obligés, pour étudier les attributs divins, de les considérer séparément, comme s'ils étaient réellement distincts : notre esprit est ainsi fait qu'il suppose toujours que Dieu est semblable à nous-mêmes. C'est pourquoi, après avoir considéré l'intelligence et la science de Dieu, nous considérerons sa volonté et son amour. Dans notre manière de concevoir, l'amour est l'acte de la volonté, comme le savoir ou la science est l'acte de l'intelligence ; mais il est évident que ces distinctions sont purement logiques lorsqu'il s'agit de Dieu, elles nous aident à seulement à parler de lui. A la volonté et à l'amour nous joindrons la justice et la miséricorde, que nous concevons comme des vertus divines, qui se rapportent spécialement à la volonté. Les questions à traiter maintenant sont donc les suivantes : Y a-t-il une volonté divine et quel est son objet? Cette volonté est-elle nécessaire ou libre et sous quels rapports? Est-elle la cause des choses, et elle-même dépend-elle d'une cause? Est-elle immuable et invincible, et alors comment la concilier avec la liberté de la créature? Enfin cette volonté est-elle amour? Est-elle à la fois juste et miséricordieuse? Voici la réponse :

THÈSE. — *Il y a en Dieu une volonté très parfaite et très sainte — qui a pour objet premier et nécessaire la bonté divine ou le Bien absolu, et pour objet secondaire et libre*

tous les biens distincts de la divine essence. — C'est elle, plutôt que la nature divine, qui doit être regardée comme la cause des choses. — Elle ne dépend elle-même d'aucune cause proprement dite ; — elle est immuable ; elle s'accomplit toujours sans empêcher la liberté de la créature ; — elle est un amour très parfait, et Dieu aime tout ce qui est aimable. — Enfin la volonté de Dieu est absolument juste et miséricordieuse dans toutes ses œuvres.

1103. **Il y a en Dieu une volonté** (1). — Ayant à démontrer cette première affirmation, S. Thomas ne recourt pas, dans sa *Somme théologique*, à d'autres considérations qu'à la suivante. La volonté est inséparable de la nature intelligente ou, en d'autres termes, il n'y a pas d'intelligence sans une volonté en acte ou en puissance. Car il est essentiel à toute nature d'agir, de rechercher sa perfection et de s'y attacher dès qu'elle la rencontre ; et si cette nature est intelligente, elle ne recherchera pas sa perfection d'une manière instinctive, aveugle, mais elle la recherchera avec connaissance et conscience, ce qui constitue précisément la volonté. Celle-ci, en effet, n'est que la recherche du parfait ou du bien connu par l'intelligence. Dieu a donc une volonté, par là même qu'il est intelligent.

D'ailleurs comment pourrions-nous lui refuser un attribut indispensable à l'homme lui-même, un attribut sans lequel l'empire souverain de Dieu sur toute créature ne se conçoit pas, car on ne gouverne, en définitive, que par la volonté ; un attribut sans lequel il n'y a pas de bonheur, car c'est par la volonté principalement que l'on jouit ? Etre heureux, c'est posséder tout ce que l'on veut et comme on le veut ; et si l'intelligence, la vue, la science rendent heureux, ce n'est qu'autant que l'on aime ce que l'on voit et que l'on possède ce que l'on aime. La science sans la volonté et sans l'amour, est plutôt un tourment qu'une perfection ; c'est une source d'afflictions, de regrets et de misère : mieux vaudrait l'oubli, le sommeil ou l'ignorance.

(1) Cf. S. Th. Ia, q. 19, a. 1.

Ajoutons encore que sans la volonté il n'y a pas de justice, ni de miséricorde, ni de bonté, ni de libéralité, etc. Refuser la volonté à Dieu, ce serait lui refuser toutes les perfections morales que nous concevons nécessairement comme inséparables de cet attribut. Dieu a donc une volonté.

1104. **La volonté divine est très parfaite et très sainte.** — Nous la connaissons par la nôtre, mais elle est infiniment plus parfaite que la nôtre, car elle n'est pas un accident, elle n'est pas un acte transitoire ni une faculté : elle est la substance même de Dieu, en tant qu'agissante et s'attachant au bien par un acte constant, unique, très pur et très fort. Le nombre de nos actes de volonté est incalculable ; ils sont d'autant plus nombreux que chacun d'eux est plus insuffisant ; il en est d'eux comme de nos pensées : leur multiplication et leur mobilité accuse la faiblesse de notre esprit et de notre cœur. Mais en Dieu l'acte de la volonté est un seul acte parfait, et cet acte est la volonté même, et cette volonté c'est la nature même de Dieu.

De plus, notre volonté n'est point parvenue encore à sa fin : elle la recherche avec plus ou moins d'inquiétude, de constance et de succès. De là ses désirs et ses craintes, ses peines, ses tristesses et ses découragements, ses joies passagères et ses regrets, ses fautes et ses remords. Mais la volonté divine est maîtresse de son objet, elle le possède et s'y attache avec une force infinie ; et cet objet digne d'elle est le bien absolu avec tout ce qui s'y rapporte, c'est la vérité sans ombre avec tous ses rayonnements.

Dieu n'aime que la vérité et le bien, et il aime toute vérité et tout bien. De là sa perfection et sa sainteté absolues : il est le Dieu des vertus. La sainteté des bienheureux parvenus à leur fin dernière et celle des justes qui vivent sur la terre ne sont que la copie et une faible image de la sienne.

1105. **Objet premier et nécessaire de la volonté divine.** — La volonté divine a pour objet premier et nécessaire la bonté divine ou le bien absolu et pour objet secondaire tous les biens distincts de la divine essence.

En effet, l'objet formel et nécessaire de toute volonté, c'est le bien, c'est la bonté. La volonté divine doit donc s'attacher au bien, et, puisqu'elle est très parfaite, elle doit s'y attacher dans la mesure où le bien est tel. Or, parmi tous les biens, il en est un qui est la source de tous les autres et les contient éminemment : c'est le bien absolu, c'est l'essence divine elle-même. La volonté divine ne peut donc que s'y attacher et l'aimer infiniment. Elle l'aime comme notre âme aime sa fin dernière en général ou le bonheur. De même que c'est pour atteindre une fin dernière que l'homme s'applique à tout ce qu'il fait, en sorte que toutes ses volontés sont inspirées et réglées par le désir de la fin dernière, de même Dieu aime toutes choses pour le Bien absolu. Celui-ci est donc l'objet premier, principal et nécessaire de sa divine volonté.

Cette doctrine est d'ailleurs confirmée encore et expliquée par ce qui a été dit de l'intelligence divine. L'objet premier et principal de cette intelligence, avons-nous dit, c'est l'essence divine ; l'objet secondaire et accessoire, ce sont toutes les choses distinctes de Dieu, en tant qu'elles sont faites à son image ou à son imitation. De même maintenant, l'objet premier et principal de la volonté divine, c'est l'essence divine ; et l'objet secondaire et accessoire, ce sont tous les êtres en tant qu'ils participent de la bonté de l'essence divine. Car la volonté suit l'intelligence, elle correspond du moins à l'intelligence : *Dieu veut* donc *comme il connaît.*

1106. **Dieu veut comme il connaît. Objection.** — Toutefois, il ne serait pas juste de s'appuyer sur ce principe pour prétendre que Dieu veut nécessairement les objets distincts de lui, de même qu'il les connaît nécessairement. Il y a, en effet, une différence capitale à observer entre la

science et la volonté de Dieu ou plutôt entre les objets connus et les objets voulus de Dieu : ils sont connus de Dieu en tant qu'ils sont en lui, en tant qu'ils lui sont présents ; mais ils sont voulus de lui ou créés en tant qu'ils sont en eux. Il est donc de la perfection de Dieu de tout connaître ; mais il n'est pas de la perfection de Dieu de tout vouloir, de tout créer. Que les choses soient connues de Dieu, c'est une perfection de Dieu, et c'est pourquoi elles sont nécessairement connues de lui ; mais que les choses existent, c'est une perfection des choses et non de Dieu, et c'est pourquoi Dieu ne les veut pas nécessairement, elles demeurent contingentes en elles-mêmes quoique nécessairement connues.

1107. **Dieu est libre** (1). — Cette considération prouve déjà la liberté divine. On ne saurait contester que Dieu soit libre par rapport à tous les biens créés, contingents, particuliers. Car il est bien évident que la divinité se suffit à elle-même ; Dieu est le bien absolu, il se possède pleinement et connaît toutes choses sans recourir à la création, sans employer le ministère d'aucune créature. De même que l'âme humaine en possession du bonheur, qui est sa fin dernière, est libre sur toute autre chose ; de même encore que l'homme est libre sur les différents moyens qu'il regarde comme pouvant le conduire également à sa perfection, ainsi Dieu est libre en ce qui concerne la création : il peut créer ou ne pas créer, et choisir une création plutôt qu'une autre.

Sa liberté est aussi étendue que sa sagesse et sa puissance. Tandis que l'homme ne voit qu'un petit nombre de fins à réaliser, ne dispose que de faibles moyens et se perd bien vite dans ses propres combinaisons, Dieu voit toutes les fins possibles, il dispose d'une infinité de moyens et s'éclaire d'une sagesse et de conseils que rien ne peut sur-

(1) Cf. S. Th. Ia, q. 19, a. 3 et 10.

prendre. Aucune limite, si ce n'est le néant absolu, le contradictoire, ne restreint la liberté de son action ; il n'est lié, si ce mot pouvait être exact en parlant de lui, que par ses promesses et la nécessité naturelle des choses. Mais ces promesses ne sauraient jamais lui être à charge, puisqu'il les a faites avec une connaissance infinie ; et la nécessité naturelle des choses ne saurait l'affaiblir ni le contrarier, puisqu'elle découle de sa perfection et de sa vérité.

Dieu est donc libre autant qu'il est possible, et, sous ce rapport, à ne considérer que la création, qui est son œuvre, on peut dire qu'il est absolument libre, qu'il est la liberté même. Il est sans doute nécessaire en lui-même ; mais c'est librement qu'il a fait surgir du néant tous les êtres contingents : une seule loi s'imposait à sa perfection, celle d'agir avec une sagesse et une science infinies, et par conséquent de subordonner tous les êtres créés au souverain Bien c'est-à-dire à lui-même (1).

1108. **La liberté de Dieu et le pessimisme**. — En maintenant absolument la liberté de Dieu, nous accorderons cependant qu'il convenait que Dieu créât le monde et

(1) Voir la Cosmologie, n. 587 et suiv. — On peut dire que la liberté de Dieu est infinie, puisqu'elle s'étend à une infinité de possibles. Mais faire porter cette liberté sur la nature divine elle-même ou sur ses perfections, ce serait détruire la Divinité elle-même. C'est ce qu'ont paru faire des philosophes modernes : Secrétan, Renouvier, Hamelin. Celui-ci a écrit : « Dieu s'est fait Dieu, et... il faut lui rendre grâce de s'être fait Dieu... Sans doute Dieu ne pouvait pas ne pas être l'Esprit absolu. Mais il n'était pas, il ne pouvait pas être nécessaire que l'Esprit absolu se fît bonté absolue... Dans le champ des possibles s'offrait à l'Esprit, à côté de la bonté absolue, la perspective de quelque perversité énorme comme celles que l'imagination du pessimisme se tourmente à rêver. C'est donc aux faits seuls qu'il faut demander la preuve que l'Esprit absolu a choisi d'être Dieu. »(*Essai sur les éléments principaux de la représentation*, 1907, p. 460.) — Pareilles déclarations dénaturent la vraie notion de Dieu, qui est un Etre nécessaire avec toutes ses perfections, parmi lesquelles la sainteté. Il est libre sur la création ; mais il agit toujours conformément à sa sagesse, à sa justice et à sa bonté infinies.

en particulier les êtres raisonnables capables de le connaître, de l'aimer et de le servir. Il convenait, disons-nous; car l'existence est par elle-même un bien pour la créature. Mais cette convenance ne saurait créer un devoir pour le Créateur.

Nous en serons moins surpris, si nous considérons que la création entraîne indirectement une multitude de maux. Ils sont si nombreux et si cuisants, que les pessimistes ont cédé à la tentation de regarder l'existence comme un malheur et regretté que Dieu eût créé le monde. Cette opinion est injurieuse à la bonté de Dieu ; mais elle nous explique de quelque manière comment Dieu, infiniment bon, n'est pas contraint par sa bonté à l'œuvre de la création. Il eût été infiniment parfait, même en laissant le monde dans le néant : sa bonté s'est manifestée sur nous, mais sans pouvoir acquérir en elle-même aucun accroissement.

1109. **Objection**. — Quelque bien établie que soit cette conclusion, elle n'en demeure pas moins mystérieuse ; elle fait naître dans l'esprit de graves objections, que nous avons présentées et résolues déjà en cosmologie (v. n° 591). En voici une particulièrement difficile que nous représentons ici. Elle est tirée de ce que la liberté paraît incompatible avec la nécessité qui caractérise l'Etre divin. Dieu est un être absolument nécessaire : en lui il n'y a rien de contingent, de potentiel et d'indifférent. Mais la liberté est essentiellement une indifférence, une contingence : c'est le pouvoir de faire ou de ne pas faire, de faire une chose ou l'autre. Donc Dieu n'est pas libre.

Rép. — On répond que la liberté n'est pas en Dieu, comme en nous, une indifférence, un simple pouvoir, une simple faculté d'agir ou de s'abstenir, d'agir ainsi ou autrement : elle est un acte pur, c'est Dieu même, c'est sa volonté en tant qu'elle a pour objet des êtres *contingents*. Ceux-ci peuvent exister ou ne pas exister, exister d'une manière ou de l'autre : en un mot, ils sont ou ne sont pas

les objets secondaires de la volonté divine. Celle-ci n'en est pas changée pour cela, son acte ne se multiplie pas, il ne varie point ; car son objet propre, formel, direct, essentiel, adéquat, est toujours le même.

Qu'importe au point de vue absolu, qu'importe à la perfection divine, de vouloir le bien infini seul, ou le bien infini et, en lui, par lui et avec lui, les biens contingents dont se compose l'univers? Ces considérations peuvent humilier la créature, mais elles grandissent d'autant la Divinité. Si l'on prétend que la création est nécessaire, on ouvre la porte au panthéisme ; elle devient dès lors, en effet, l'acte nécessaire de Dieu, le complément de son existence, la forme essentielle de son activité. Mais entre cette absurdité et le mystère de la liberté divine le philosophe ne doit pas balancer.

1110. **Dieu a-t-il créé par sa volonté ou par sa nature ?** — C'est la volonté de Dieu plutôt que sa nature qui doit être regardée comme la cause des choses.

Cette proposition découle de la précédente ; car, si Dieu est la cause des choses en tant qu'il est libre, il est bien évident qu'il n'a pas créé les choses par nature, mais seulement par sa volonté. Les œuvres de la nature sont nécessaires et déterminées : ainsi le mouvement des astres, l'accroissement des plantes. Les œuvres de la volonté, au contraire, en tant que la volonté se distingue de la nature, sont contingentes et déterminables. Or telle est la création.

Mais nous pouvons appuyer notre proposition sur d'autres considérations. 1° Et d'abord la première cause de l'univers doit être une cause intelligente, clairvoyante ; car les causes aveugles sont toujours subordonnées en définitive à quelque cause intelligente. Une balle frappe un homme au front : cette cause est aveugle, elle agit fatalement ; mais cette balle a été lancée par une cause intelligente. Ainsi en est-il toujours dans la nature : les forces aveugles atteignent leur fin, mais sous la direction

d'une cause plus élevée qui prévoit et prépare tous les résultats. Or Dieu est la cause première de l'univers : il ne l'a donc pas produit à la façon d'une cause aveugle et infinie, comme le voudraient certains panthéistes, mais il l'a produit avec intelligence et volonté.

2° Ensuite si Dieu avait créé le monde en agissant à la manière d'une force aveugle et infinie, il n'aurait produit aucun effet déterminé ; car une force aveugle et infinie ne saurait choisir entre une infinité d'effets, qu'elle peut tous également produire et simultanément. On ne voit donc pas pourquoi ni comment elle aurait produit cet univers plutôt que tout autre.

3° Enfin la créature doit procéder de Dieu à la manière d'un effet connu et voulu ; car Dieu c'est l'intelligence même, c'est la vérité ; en lui, il n'y a pas d'ombre, il est tout lumière et tout amour : d'où il suit qu'il ne peut agir qu'avec connaissance de cause et avec un but déterminé (1).

1111. **La volonté divine est absolument indépendante** (2). — La volonté de Dieu ne dépend elle-même d'aucune cause proprement dite. On ne peut en douter, si l'on se souvient que la volonté de Dieu est la première cause des choses. La volonté de Dieu se comporte ici comme l'intelligence. Ce n'est point parce que les choses existent que Dieu les connaît, sa science ne dépend pas des choses ; mais c'est plutôt parce que Dieu les connaît qu'elles peuvent exister et qu'elles existent : si Dieu ne les connaissait pas, elles seraient impossibles. De même, en ce qui concerne la volonté, ce n'est point parce que les choses existent et sont bonnes que Dieu les veut, sa volonté ne dépend pas des choses ; mais c'est parce que Dieu les veut que les choses existent et qu'elles ont toutes leurs perfections.

(1) Cf. S. Th. Ia, q. 19, a. 4 : et *Cg.*, lib. II, cp. 23.
(2) Cf. S. Th. Ia, q. 19, a. 5.

— Mais du moins, dira-t-on, Dieu peut vouloir une chose parce qu'il en veut une autre. — Nullement, cette cette expression n'est pas exacte : Dieu veut qu'une chose soit pour l'autre plutôt qu'il ne veut une chose parce qu'il en veut une autre. Sa volonté est sans cause proprement dite : s'il en était autrement, elle ne serait pas la première absolument.

Est-ce à dire qu'elle ne soit pas raisonnable ? Loin de là. Elle est comme l'intelligence dont elle est l'accompagnement : Dieu ne voit pas précisément les conséquences *par* leurs principes, c'est-à-dire *à cause* de leurs principes ; mais il les voit *dans* leurs principes, par un seul et même acte qui exclut tout raisonnement et qui est souverainement intelligent. De même il veut les choses dans tous les rapports légitimes qu'elles ont entre elles, sans les vouloir les unes par les autres. Sa volonté est donc souverainement sage ; il veut toutes les choses les unes pour les autres et toutes ensemble pour la perfection et pour lui-même.

1112. **La volonté de Dieu est immuable** (1). — L'immutabilité de la volonté de Dieu se prouve comme l'immutabilité de sa science et de sa nature ; elle tient elle aussi à la perfection essentielle de Dieu. Si Dieu avait une volonté nouvelle, c'est qu'il changerait de conseil, il n'aurait pas tout prévu et reviendrait sur ses décisions. Mais cela est impossible : Dieu connaît tout, rien de nouveau ne peut lui être découvert ; sa nature est immuable, étant parfaite elle ne peut rien perdre ni rien acquérir, elle ne peut donc varier dans ses desseins. Dieu ne change donc pas de volonté, bien qu'il veuille le changement ; ce qu'il veut, il le veut une fois pour toutes et éternellement. Il veut que les choses passent par certaines phases et suivent leur développement ; mais il le veut d'une manière immuable : le

(1) Cf. S. Th. Ia, q. 19, a. 7.

miracle lui-même et les moindres exceptions, comme aussi tous les effets légitimes de la prière, sont prévus de toute éternité et n'impliquent aucun changement dans la volonté divine.

1113. **Elle s'accomplit toujours** (1). — Ensuite la volonté de Dieu s'accomplit toujours. Il le faut bien, puisqu'elle est la cause première de tout ce qui existe : toutes les causes secondes, aveugles ou libres, qui se combattent ou s'unissent et se contre-balancent dans l'univers procèdent d'elle ; elles n'ont rien qu'elles n'aient reçu : d'où il suit que tout ce qui arrive est conforme d'une manière ou de l'autre à la volonté de Dieu. La créature n'échappe à une influence particulière de la cause première que pour obéir à une autre ; elle n'échappe à la miséricorde divine que pour tomber sous la justice. Rien ne se fait qui ne dérive de telle ou telle loi de la nature ou de la grâce ; l'exception elle-même a ses règles ou du moins sa cause. Or tous les genres de cause relèvent, en définitive, de la cause première, c'est-à-dire de la volonté de Dieu.

1114. **Objections**. — C'est par ces considérations que nous réfuterons les objections suivantes :

1° Dieu, nous dit-on, veut que tous les hommes soient justes et sauvés. Cependant, malgré cette volonté, plusieurs sont méchants et se perdent. La volonté de Dieu n'est donc pas toujours accomplie.

Rép. — Dieu veut que l'homme soit juste par le bon usage de la liberté. Cette volonté du bien implique donc la permission du mal. C'est de la même manière que Dieu veut le salut de tous les hommes : il ne veut pas les sauver sans eux, car ils sont libres et il convenait qu'il les créât dans cette liberté. Dieu veut donc d'une volonté *antécédente* le salut universel des hommes ; mais il veut d'une

(1) Cf. S. Th. Ia, q. 19, a. 6.

volonté *conséquente* que chacun goûte le fruit doux ou amer de ses propres œuvres.

2° La volonté de Dieu n'est pas la cause unique ; il y a une multitude de causes secondes, dont plusieurs sont libres. Or l'effet de la cause première peut être empêché par les causes secondes, particulièrement par les causes libres. Donc la volonté de Dieu peut être frustrée.

Rép. — L'effet de la cause absolument première ne peut pas être empêché, à proprement parler ; car rien ne se fait que par elle, par son influence. De même, pour ainsi dire, que le navire ne peut avancer que par la force du vent, bien qu'il puisse choisir plusieurs directions, ainsi la créature libre ne peut se mouvoir que par la cause première, alors même qu'elle paraît lui résister ; elle ne sort de l'une des voies de la Providence que pour entrer dans une autre, et si elle se soustrait, par exemple, à la miséricorde, ce n'est que pour tomber sous les coups de la justice. Personne ne peut tromper le Tout-Puissant, et la créature qui paraît échapper à une de ses mains tombe nécessairement dans l'autre.

Ces mêmes raisons nous expliquent donc comment la volonté de Dieu peut s'accomplir toujours sans violenter les créatures libres. Dieu est si puissant, sa volonté est si efficace, que non seulement il arrive ce qu'il veut, mais encore comme il le veut. Or il veut que certains effets soient produits fatalement, aveuglément, et d'autres librement. C'est pourquoi il a fait dépendre les uns de causes nécessaires, et les autres de causes libres.

1115. **L'amour de Dieu**. — Cette volonté de Dieu est un amour très parfait et Dieu aime tout ce qui est aimable.

Et d'abord que la volonté de Dieu soit un amour très parfait, cela résulte de la perfection même de cette divine volonté. Elle n'est pas, comme la nôtre, une puissance, une faculté, qui peut suspendre son activité, languir dans l'indifférence, mais elle est un acte pur ; or l'acte essentiel de la volonté c'est l'amour. La volonté aime nécessairement le bien ; elle ne se détourne du mal que par amour du bien ; ses désirs, ses tristesses, ses joies, ses douleurs, tous ses mouvements impliquent l'amour. Dieu aime donc. Et parce que sa volonté possède le bien infini, qui lui est adéquat, elle n'est pas, comme la nôtre, sujette aux imperfections précédentes : désirs, tristesses, regrets ; elle est sans passion, bien qu'elle ait éminemment toutes les énergies de la passion ; elle est amour pur, très parfait et toujours rempli.

Ensuite Dieu aime tout ce qui est aimable. Son amour a pour objet principal et essentiel le bien infini, qui est la divinité même ; il a pour objet secondaire tous les biens finis, toutes les perfections de ses créatures. Elles sont bonnes et parfaites dans la mesure où il les aime. Car l'amour de Dieu n'est pas comme celui des créatures, qui résulte de la bonté vraie ou apparente des personnes ou des choses : l'amour de Dieu est la cause et non l'effet de la bonté et de l'amabilité véritable des créatures.

Cet amour a des degrés, si l'on considère les différences des objets qu'il embrasse, la variété des perfections qu'il crée autour de lui ; mais il est infini en lui-même, Dieu aime toutes ses créatures par un seul et même acte. A cet égard on peut dire qu'il aime infiniment la dernière de ses créatures raisonnables qui accepte son amitié, aussi bien qu'il aime le plus élevé et le plus brillant des esprits (1).

1116. **La justice et la miséricorde de Dieu** (2). — La justice et la miséricorde infinies de Dieu découlent de sa sainteté et en général de sa perfection. Cette justice n'est pas celle d'un inférieur avec ses supérieurs, ni d'un égal avec son égal, mais celle d'un maître très puissant et très sage avec son serviteur et sa créature. En vertu de cette justice *distributive*, pour ainsi dire, Dieu dispense à chaque espèce et à chaque créature ce qui lui convient, ce

(1) Cf. S. Th. Ia, q. 20, a. 1-4.
(2) Cf. S. Th. Ia, q. 21, a. 1 et suiv.

que comportent sa nature et sa vocation. En ce qui concerne la créature raisonnable, il la traite selon ses mérites et ses œuvres ; il ne permet pas qu'aucun des actes libres qu'elle accomplit demeure sans effet, sans réparation ou sans récompense.

Dieu est en même temps infiniment miséricordieux, non pas que sa miséricorde implique, à la manière de la nôtre, une pitié proprement dite, une véritable tristesse. Jésus-Christ, qui est Dieu, s'est attristé de nos malheurs jusqu'à la mort, il est vrai, mais non la Divinité. Aussi bien que la justice, la miséricorde de Dieu n'inclut aucune imperfection. Mais la divine miséricorde a cela de commun ou plutôt d'analogue avec la nôtre, qu'elle repousse le mal d'autrui. Si tant de malheurs sont réparables, si même tous les malheurs, tant que nous sommes en ce monde, peuvent être réparés, si l'espérance luit toujours pour les infortunés, si après cette vie il y a une vie meilleure, si le pardon est toujours accordé au repentir, c'est grâce à l'infinie miséricorde de Dieu, à laquelle nul n'échappe complètement, malgré sa résistance et sa malice.

1117. **Dieu est juste et miséricordieux dans toutes ses œuvres.** — Enfin, toutes les œuvres de Dieu sont à la fois justes et miséricordieuses. Cela résulte de la perfection et de l'universalité tant de la justice que de la miséricorde. Toutes les œuvres de Dieu sont justes, c'est-à-dire telles que les demandent la divine sagesse et la nature des choses. Toutes les œuvres de Dieu sont bonnes, miséricordieuses, c'est-à-dire que Dieu n'agit que pour le bien, pour le produire, l'accroître, et restreindre le mal. Cette justice et cette miséricorde se distinguent l'une de l'autre, mais sans se séparer ; elles sont si bien liées qu'elles triomphent par les mêmes effets ; et c'est une grande miséricorde que Dieu fait à sa créature de la traiter avec justice et une apparente sévérité, comme aussi, c'est une grande justice que Dieu fait à sa créature en paraissant la traiter avec trop de longanimité et de miséricorde. S'il diffère le soulagement, c'est pour que le mérite ait mieux sa récompense ; s'il diffère de punir, c'est que la justice aura sûrement son tour. Toujours la miséricorde triomphe dans la justice et celle-ci dans la miséricorde.

Toutefois, s'il était permis de dire qu'un attribut l'emporte ici sur l'autre, il faudrait se prononcer pour la miséricorde, qui, sans diminuer la justice, allège ses coups, quand elle ne les détourne pas tout à fait par le pardon et le repentir (1).

(1) S. Thomas va jusqu'à dire que la miséricorde a quelque effet même dans les enfers : « Et tamen in damnatione reproborum apparet misericordia ; non quidem totaliter relaxans, sed aliqualiter allevians ; dum punit citra condignum. » (1ª,q.XXI, a. 4, ad 1.)

CHAPITRE LXVII

DE LA PUISSANCE DE DIEU ; DE LA CRÉATION ET DE LA CONSERVATION DES CHOSES ; DU CONCOURS DIVIN

A l'intelligence et à la volonté succède la puissance, qui exécute les ordres de la seconde et les plans de la première. Elle ne saurait manquer à Dieu, puisqu'elle est une perfection simple, et l'une des plus remarquables de la créature. Seulement nous devons retrancher de cet attribut, comme nous l'avons fait pour les autres, toutes les imperfections qu'il rencontre dans l'homme où nous l'étudions d'abord.

1118. **La puissance dans la créature et la puissance en Dieu.** — La puissance que nous trouvons dans la créature est de deux sortes, l'une active et l'autre passive. Or il est bien évident que nous ne pouvons attribuer à Dieu que la première. L'autre implique l'imperfection, une dépendance vis-à-vis d'un principe extérieur. Quant à la puissance active qui est en nous, elle est à la fois le principe actif de l'effet et le principe de l'action. Or il est évident que la puissance de Dieu doit être le principe actif de l'effet, mais qu'elle ne saurait être le principe de l'action, c'est-à-dire quelque chose de distinct de l'action, de déterminé et de perfectionné par l'action. Dieu est tout acte, et sa puissance est un acte suprême, principe de tous les effets.

Sous le bénéfice de ces explications, il nous sera facile de démontrer la puissance de Dieu et d'en déterminer les caractères. Elle seule est vraiment créatrice. C'est à elle

qu'il appartient de conserver les choses après les avoir créées, et de concourir à tous les actes de la créature. C'est ce que nous affirmons dans la thèse suivante.

THÈSE. — *Il y a en Dieu une puissance infinie ou la toute-puissance — qui seule est vraiment créatrice. — Elle conserve directement et positivement les choses, après les avoir créées — et prête à toutes les actions de la créature un concours immédiat et nécessaire.*

1119. **Puissance infinie de Dieu.** — Et d'abord il y a en Dieu une puissance infinie ou la toute-puissance. Nous venons de voir que le propre de la puissance, ce qu'il y a en elle de plus excellent et peut seul convenir à Dieu, c'est d'être le principe actif de l'effet. Or on ne peut nier que Dieu soit ce principe. N'est-il pas un acte pur, une activité sans mélange d'inertie? Il possède donc la puissance et dans ce qu'elle a de meilleur, de plus élevé et de parfait.

Pour les mêmes raisons, cette puissance est infinie. La puissance, en effet, est d'autant plus grande qu'elle est plus active et que ses limites sont plus étendues. Or la puissance de Dieu est un acte pur, elle est tout agissante ; son activité est donc sans limites ; on ne conçoit pas que cette activité puisse s'accroître en elle-même ; en d'autres termes, il n'est pas possible que Dieu soit plus puissant qu'il ne l'est. Sa puissance c'est son acte, c'est son être même ; or celui-ci est infini; il ne peut être reçu dans aucun sujet qui le limite. Si la chaleur subsistait, elle serait infinie comme chaleur, elle pourrait tout réchauffer, tout enflammer. Or l'être divin subsiste, et sa puissance c'est son être ; elle est donc sans limites (1).

1120. **Dieu a la toute-puissance. En quoi elle consiste** (2). — Pour tout dire, en un mot, Dieu est tout-puissant.

(1) Cf. S. Th. Ia, q. 25, a. 1 et 2.
(2) Cf. S. Th., *ibid.*, a. 3 et suiv.

Est-ce à dire qu'il peut réaliser même les contradictoires? — Non. — Est-ce à dire seulement qu'il peut réaliser tout ce qui est au pouvoir de la vertu divine? — Non. Cette seconde hypothèse est trop timide et la première est trop hardie. Dieu est tout-puissant, c'est-à-dire qu'il peut réaliser tout ce qui est absolument possible, tout ce qui ne répugne pas en soi, tout ce qui n'implique pas contradiction. Le contradictoire, c'est le néant absolu, c'est ce qui manque de vérité, et Dieu se détruirait lui-même plutôt que de le produire.

Pour bien connaître et bien définir la toute-puissance, il faut donc connaître et définir le possible. Qu'est-ce que le possible? Sans doute le possible relatif, c'est ce que telle créature peut faire, et le possible absolu, c'est ce qui est au pouvoir de Dieu. Cette définition d'Occam est vraie ; mais elle n'est qu'indirecte et secondaire et partant insuffisante : il faut chercher une définition essentielle. Car, si le possible ne se définit que par la puissance, par quoi définira-t-on la puissance? — Par le possible? — Alors c'est un cercle vicieux et nous tombons dans la tautologie de tout à l'heure, qui consiste à dire que Dieu est tout-puissant parce qu'il peut faire tout ce qui est au pouvoir divin, c'est-à-dire parce qu'il peut faire tout ce qu'il peut faire. Donc il faut dire que le possible absolu c'est avant tout et en dernière analyse ce qui est intelligible, ce qui est vrai, ce qui se conçoit et peut se vérifier. Et ainsi la Toute-Puissance de Dieu est déclarée par la vérité et l'intelligence divines. (V. métaphysique, chap. XXII.)

Or il est évident que Dieu peut faire tout ce qui est intelligible, tout ce qu'il connaît, tout ce qui se conçoit, tout ce qui n'implique pas contradiction, tout ce qui n'est pas néant absolu. Car sa puissance est égale à sa vérité, à sa science, à son être, dont elle ne se distingue pas en réalité. Dieu est donc tout-puissant.

On ne saurait opposer ici qu'il ne peut pas changer le passé et faire que ce qui a été n'ait pas été ; car il ne peut le contradictoire, il ne peut détruire sa propre vérité

et avec elle sa toute-puissance. Mais il peut créer une infinité de choses qui ne sont pas. Car la créature peut imiter de mille manières nouvelles la perfection divine. Celle-ci est inépuisable dans ses manifestations ; d'où il suit que la toute-puissance ne l'est pas moins dans son efficacité. Dieu pourrait donc créer un monde plus parfait que celui-ci ; car il n'y a pas de limites à l'indéfini, à la perfection possible des mondes, on peut toujours concevoir un monde supérieur à l'autre. Cependant Dieu ne pouvait créer le monde avec plus ni avec moins de sagesse et d'intelligence (1).

1121. **Seule la Puissance de Dieu est créatrice** (2). — Ce qui distingue la puissance de Dieu de celle des créatures, c'est qu'elle atteint ses œuvres dans leur premier fond même. Dieu seul est capable de créer. Dieu seul aussi peut conserver dans l'existence les êtres réels et prêter à toutes leurs opérations ce concours supérieur et constant qui leur est indispensable. Nous n'avons pas à redire ici sur la création elle-même, sa nature, sa possibilité intrinsèque, ce que nous avons dit ailleurs (chap. XXXIII). Nous insisterons seulement sur cette vérité, savoir que la création est propre à Dieu : nul être fini ne peut suppléer ici la Puissance divine ni même lui servir d'instrument.

En effet, nous ne voyons pas que les forces et les agents finis, qui produisent cependant tant de merveilles sous nos yeux dans la nature, soient capables de créer quoi que ce soit. *Rien ne se crée et rien ne se perd :* c'est là un fait devenu incontestable dans la science. Créer et anéantir dépassent les forces de la nature. Les forces aveugles et immenses qui emportent dans un mouvement sans fin le ciel et la terre sont incapables de créer un atome, et tout

(1) Voir la critique de l'optimisme chap. XXXII, n. 588, etc.
(2) Cf. S. Th., Ia, q. 45, a. 5.

le génie humain ne peut ajouter un seul rayon de lumière et de chaleur à ceux qui lui sont donnés et dont il excelle à se servir.

On peut objecter, il est vrai, que ce n'est là qu'un fait, et que dans certaines circonstances la nature pourrait peut-être devenir créatrice. Mais, sans compter que la constance du fait est une marque fort peu équivoque de l'impuissance de la nature, cette création est métaphysiquement impossible. Créer, en effet, c'est produire tout l'être, c'est donner la matière et la forme ; le créateur est donc absolument indépendant dans son œuvre créatrice, il ne relève que de lui-même et son œuvre n'appartient qu'à lui. Mais ces conditions ne peuvent se vérifier que de Dieu. Lui seul donc est créateur.

On peut dire encore qu'entre le néant et l'existence il y a comme un intervalle infini. Or il n'y a qu'une puissance infinie qui puisse le combler, en quelque sorte, et tirer du néant l'être nouveau.

Remarquons enfin que créer c'est produire non pas l'être tel ou tel mais l'être même ; car l'action créatrice donne à l'effet créé tout ce qui le constitue, non seulement ses accidents, ses qualités, mais encore sa substance, sa réalité, ce qu'il a de premier et de plus universel, l'être en un mot. Mais Dieu seul, qui est la cause la plus universelle et absolument première, peut produire cet effet premier. Cet effet ne peut être le second d'aucun autre, mais tous les autres le supposent. Quelle que soit donc l'activité de la créature ou sa vertu, son action suppose toujours la création. Un être créé peut en produire un autre de mille manières, par transformation, par génération ou autrement ; mais il ne peut le produire en le créant, à proprement parler ; car il créerait ce qu'il a reçu, et ceci n'est pas possible.

On voit, par les mêmes raisons, que la créature ne peut pas même servir d'instrument au Créateur dans l'œuvre de la création. Car il faut que la cause instrumentale, pour mériter ce nom, contribue pour une part à la production

de l'effet. Or la créature ne peut servir d'aucune manière à créer, puisque l'effet de la création est le premier et par conséquent toujours antérieur, de sa nature, à toute action particulière, instrumentale ou autre, de la créature. Le pouvoir et l'acte créateurs, aussi bien que la toute-puissance, sont donc réservés à Dieu, qui ne peut les communiquer d'aucune manière (v. n. 585).

Il en est de même de l'acte conservateur par lequel Dieu soutient toute créature dans l'existence, et dont nous avons à parler maintenant : il appartient à Dieu et ne peut appartenir qu'à lui seul.

1122. **Dieu conserve positivement et directement les choses.** — Il nous faut d'abord déterminer la nature de cet acte conservateur. Quelques-uns ont pensé que Dieu ne conservait les choses que d'une manière indirecte et négative, c'est-à-dire en ne les détruisant pas : ainsi Durand, surnommé *le téméraire*. Mais cette opinion est incorrecte.

Pour la réfuter, remarquons d'abord ce qu'est la conservation en elle-même et quelles sont ses espèces. Conserver une chose c'est faire qu'elle subsiste ou persévère dans son être. Une chose peut être conservée de deux manières : directement ou indirectement. On la conserve indirectement en ne la détruisant pas (conservation négative) ou en empêchant les causes de destruction (conservation positive) : ainsi l'architecte conserve un édifice en ne le détruisant pas ou même en le réparant ; ainsi encore Dieu conservera et rendra immortels les corps ressuscités; celui qui sauve la vie à un malheureux qui est sur le point de la perdre, la lui conserve de la même manière. On peut dire que tout l'effort de la médecine et tout son succès consistent simplement à éloigner momentanément les causes de mort ou à les empêcher d'agir.

Mais la conservation directe est plus intime : elle consiste à conserver l'être ou l'effet, en continuant à le donner ou à le produire. C'est ainsi que le soleil conserve cons-

tamment la clarté du jour et celle de l'atmosphère ; c'est ainsi encore que l'homme qui marche ou se tient debout conserve la position verticale par un effort positif et continu (1). — Or il est facile de voir que les choses doivent être conservées par Dieu de cette manière excellente. En voici les raisons.

1123. **Preuve générale**. — L'effet dépend de sa cause selon la manière dont il est causé. Si l'effet produit consiste seulement dans une modification, un changement d'état ou une autre détermination reçue dans un sujet antérieur à l'action et d'une façon plus ou moins stable, il est évident qu'il persistera même après que la cause aura cessé d'agir ; il suffira, pour le conserver, de ne pas le détruire. La maison reste bâtie après que l'architecte et les ouvriers ont fini de la construire, ils peuvent mourir et elle subsiste. Telles sont, en général, les œuvres des hommes ; ils ne font que modifier les choses, les disposer d'une manière artificielle. Mais si l'effet produit n'est plus telle ou telle modification, tel accident, ou même tel être engendré ou transformé, mais l'être même dans son fond, il est évident qu'alors l'effet produit dépendra tout entier et constamment de sa cause, et qu'il ne subsistera qu'autant que celle-ci continuera d'agir directement et positivement. Comment se suffirait-il pour continuer à exister? Il n'existe point par lui-même ; l'existence lui est communiquée, mais, à proprement parler, il n'a pu la recevoir pour l'avenir, il ne la reçoit que dans le moment présent.

(1) L'auteur de la *Summa philosophica*, dont nous aimons à nous inspirer si souvent, donne pour exemple de conservation directe celle de la chaleur dans l'eau au moyen du feu. Mais cet exemple ne paraît pas juste. Le feu conserve la chaleur de l'eau en donnant une chaleur nouvelle à la place de celle qui est soustraite. De sa nature l'eau une fois chauffée resterait indéfiniment telle ; l'action continue du feu accroîtrait sa chaleur plutôt qu'elle ne la conserverait. Aussi saint Thomas rejette-t-il cet exemple, qu'il oppose à celui de l'atmosphère éclairée par le soleil. (Ia, q. 104. a. 1.)]

En quoi l'aurait-il reçue et comment pouvait-il la recevoir une fois pour toutes, puisqu'il n'était pas et qu'il n'existe qu'en la recevant? Il faut donc que Dieu lui conserve l'être positivement et le crée, pour ainsi dire, à tout instant (1). Car l'existence est le premier don, remarquons-le bien ; elle ne nous est jamais essentielle, elle nous est prêtée plutôt que donnée en propre. Mais si elle n'est que prêtée, il faut que Dieu la conserve constamment. Quelques considérations rendront plus manifeste cette vérité.

1124. **Autres preuves ou explications**. — La créature dépend de Dieu autant que chose peut dépendre de sa cause. Donc elle en dépend à ce point qu'elle ne puisse subsister sans la conservation positive et directe de Dieu. Il faut que la créature dépende de Dieu, quant à l'existence, au moins autant que le jour qui luit sur la terre dépend du soleil, ou que la position d'un objet que nous tenons suspendu en l'air dépend de notre effort.

Ensuite, si la chose qui souffre une modification dépend directement et positivement de la cause de cette modification, au moment où cette modification est exercée, par exemple si la statue dépend directement et positivement du statuaire au moment où celui-ci la taille et la façonne, il faut que la chose qui reçoit non plus une modification, mais l'existence même, dépende de son auteur directement et positivement dans toute la mesure où elle est, c'est-à-dire à tout instant. Or Dieu a donné à toute chose l'existence même, tout ce qui la constitue ; tout dépend de lui, comme la statue dépend de l'ouvrier au moment où son ciseau la façonne. Le changement du marbre en statue, le *devenir* du marbre, pour ainsi dire, ne se conçoit pas sans l'action de l'artiste, il n'a lieu que sous

(1) Néanmoins, comme on le dira tout à l'heure (n. 1125), la conservation n'est pas précisément une « création continuée ».

l'action de l'artiste. Or Dieu est la cause de l'existence du marbre de la statue et de toutes choses, comme l'artiste est la cause du *devenir* du marbre, de son changement en statue. Donc le monde existant ne se conçoit pas sans la conservation positive et directe de Dieu. Si Dieu cessait de soutenir le monde, celui-ci tomberait dans le néant. La création n'empêche pas la créature de rester contingente, d'être incapable d'exister par elle-même ; elle n'a pas reçu l'existence comme l'eau reçoit la chaleur, comme la sphère et la roue reçoivent le mouvement qui leur est imprimé ; l'existence ne lui est pas un accident, une modification, une qualité ; elle l'a bien reçue, sans doute, mais dans sa contingence et sans pouvoir s'en emparer. Autrement elle existerait désormais par elle-même, elle serait indépendante de Dieu, comme la statue est indépendante désormais de son auteur, à cause du marbre, qui ne dépend pas de l'artiste, bien qu'il ait reçu la forme donnée par l'artiste.

Cette vérité est si profonde, si chrétienne et si certaine que les Pères et les philosophes spiritualistes l'ont développée à l'envi : les Descartes après les Augustin, les Cyrille et les Anselme.

Les mêmes raisons sur lesquelles s'appuie cette vérité montrent qu'une créature ne peut se conserver elle-même ni conserver les autres positivement et directement quant à l'existence : le pouvoir de conservation est inaliénable et propre à Dieu, comme le pouvoir de création. Mais rien n'empêche qu'une créature se conserve elle-même indirectement ou conserve les autres créatures. Il est évident que ces conservations secondaires supposent toujours l'acte conservateur de Dieu comme leur fondement.

1125. **La conservation est-elle une création continuée ?** — On voit encore en quel sens on peut dire avec Descartes que la conservation des choses est une *création continuée*. Certes la conservation n'est pas la création : celle-ci donne l'existence initiale, tandis que la conservation la

prolonge ; la créatior nous tire du néant, tandis que la conservation nous maintient dans l'existence ; la création ne suppose rien et donne tout, tandis que la conservation suppose tout et ne retranche rien ; mais par l'une et l'autre nous vivons, nous jouissons de l'existence, la conservation continue le bienfait de la création. Cette expression de *création continuée* ne doit pas être entendue d'une répétition incessante d'actes créateurs, mais d'un seul et même acte, postérieur à l'acte créateur et dont l'objet est la permanence de la créature dans l'existence.

1126. **Objection**. — Après toutes ces considérations, on résoudra facilement l'objection suivante et autres semblables. La causalité de Dieu ne le cède pas à celle de l'homme. Or, c'est le triomphe de la puissance humaine de produire des effets durables qui se suffisent à eux-mêmes et défient les siècles : ainsi les monuments de toutes sortes qui attestent la grandeur des civilisations disparues.

Rép. — Les œuvres de Dieu sont plus durables encore, car il n'anéantit rien ; tous les monuments bâtis de main d'homme sont éphémères et mesquins, malgré leur caractère grandiose, devant l'œuvre de la création ; ils sont comme s'ils n'étaient pas. D'autre part, la dépendance étroite et continuelle de la créature vis-à-vis du Créateur n'atteste pas une impuissance dans celui-ci, mais seulement l'indigence de celle-là. Au contraire, l'indépendance des œuvres de l'homme vis-à-vis de leur auteur atteste la faiblesse de celui-ci, mieux encore que leur durée n'atteste sa grandeur.

1127. **Le concours ou l'influx divin**. — Il ne suffit pas de reconnaître que Dieu a créé et conserve toutes choses : il faut affirmer encore qu'il prête à toutes les actions de la créature un concours immédiat et nécessaire.

Avant de signaler les controverses interminables qu'a fait naître cette question du concours divin, de même que

celle de la prescience et de la providence, il convient d'établir d'abord les vérités incontestables et incontestées.

Nous entendons par le concours ou par l'influx divin (1) l'acte de la divine volonté en vertu duquel la créature peut agir. Si l'action de la créature est de l'ordre surnaturel, le secours de Dieu s'appelle la *grâce*.

On conçoit que Dieu puisse concourir avec la créature, ou plutôt influer sur son action de plusieurs manières : 1° en tant qu'il a donné la puissance d'agir ; 2° en tant qu'il la conserve ; 3° en tant qu'il l'applique à l'opération ; 4° en tant que toute puissance agit par la sienne. D'une manière plus générale, le concours divin est *médiat* (1° et 2°), ou *immédiat* (3° et 4°),selon qu'il affecte indirectement ou directement l'action de la créature. Sans pousser plus loin cette division, nous pouvons déjà justifier notre thèse.

1° Elle suit nécessairement de la conservation directe et positive dont tout *effet* et toute *cause seconde* sont l'objet de la part de Dieu. Et d'abord, si les effets ne subsistent qu'en vertu de l'acte conservateur de Dieu, il est évident qu'ils ne peuvent se produire qu'en vertu de l'acte de concours ; si l'effet ne peut subsister sans Dieu, à plus forte raison ne peut-il être donné sans lui.

Au point de vue de la cause seconde, qui agit et produit l'effet, le concours divin n'est pas moins nécessaire. Puisque cette cause seconde ne peut subsister sans être conservée de Dieu, comment agirait-elle sans le concours divin? Il semble que la créature a encore plus besoin de Dieu pour agir que pour exister ; car ses actions marquent précisément les points principaux de son existence.

2° Raisonnons d'une manière plus générale. L'être créé,

(1) Le mot de concours est bien imparfait ; car il peut faire supposer que Dieu et la créature ont chacun une part distincte, tandis que l'action de la créature provient tout entière de Dieu et tout entière de la créature, mais à titre différent. Le mot d'*influx* est donc plus exact.

quel qu'il soit, dépend immédiatement de Dieu et dans toute la mesure où il mérite le nom d'être ; car Dieu est le premier être, il est la cause universelle. Or tous les effets produits par la créature et toutes les actions qu'elle exerce sont des êtres, substantiels ou accidentels, peu importe. Donc tous ces effets, toutes ces actions relèvent essentiellement et immédiatement de Dieu et de sa causalité, c'est-à-dire de son concours.

3° Ajoutons que, si le concours divin n'était pas immédiat, les effets dépendraient des causes secondes beaucoup plus que de Dieu ; car ce serait en vertu de l'action immédiate de la créature seule que ces effets seraient produits. De plus, si la créature se suffisait avec ses facultés pour agir, elle se perfectionnerait d'elle-même et par elle seule ; le progrès, la perfection serait donc l'œuvre propre de la créature. Mais Dieu est l'auteur principal de tout bien. Enfin, si le concours de Dieu n'était pas immédiat, les effets produits par la créature sans le concours immédiat de Dieu subsisteraient également sans ce concours ; ils ne seraient donc pas annihilables par la seule suspension de ce concours conservateur. Cependant tous les philosophes avouent généralement que, si Dieu cessait de conserver les choses, elles seraient par là même anéanties.

1128. **Opinions sur le concours.** — Jusqu'ici tous les philosophes scolastiques s'accordent ; mais ils se divisent quand il s'agit d'expliquer la nature de ce concours immédiat ou influx. Plusieurs (ce sont les thomistes) distinguent deux concours : l'un *antécédent* et l'autre *simultané*. Au premier on rapporte la *prémotion* et la *prédétermination physique*. Faut-il admettre ces deux concours? Plusieurs n'admettent que le concours simultané, parce que le concours antécédent, tel du moins qu'il est défini par les thomistes, leur paraît inconciliable avec la liberté humaine. Selon leur opinion, l'application de la puissance créée à l'opération par la vertu divine dont il a

été question plus haut, rentrerait dans le concours simultané ; car cette application ne se fait pas sans que la puissance créée s'applique elle-même et se détermine à l'opération.

Les thomistes, au contraire, regardent cette application de la puissance créée à l'opération par la vertu divine comme quelque chose d'antécédent et la désignent sous le nom de concours antécédent, de prémotion et de prédétermination physique. Plus d'un thomiste cherche à se rapprocher de ses adversaires, en disant que le concours divin est à la fois antécédent et simultané, c'est-à-dire antérieur à l'action de la créature libre et coexistant, et que le concours simultané n'est que la continuation de l'autre. En désignant le concours sous le nom d'*influx*, le rapprochement des deux opinions adverses serait moins difficile. Quoi qu'il en soit, les voici l'une et l'autre avec les raisons principales sur lesquelles elles s'appuient.

1129. **Opinion qui rejette le concours antécédent et la prédétermination physique.** — D'après la première opinin, disions-nous, le concours de Dieu ne serait pas antécédent, mais seulement simultané. Cette opinion s'appuie sur ce que le concours de Dieu est immédiat, c'est-à-dire qu'il coïncide avec l'action. La motion de Dieu n'est donc pas une prémotion, une prédétermination ; elle n'a aucune priorité réelle sur la détermination de la créature : c'est un concours ou, si l'on veut, un influx simultané.

En d'autres termes, on ne conçoit pas un concours qui soit à la fois immédiat et antécédent ; car, s'il était antécédent, il aurait pour terme quelque chose de distinct de l'action de la créature ; mais alors l'action de la créature ne procéderait pas immédiatement de Dieu. Il n'y a qu'un concours simultané qui puisse expliquer la dépendance immédiate et totale de la créature par rapport au Créateur.

1130. **Réponse des thomistes.** — On répond en faisant observer que le concours antécédent n'exclut pas le concours simultané et que celui-ci continue le premier. On ajoute que si le concours simultané est nécessaire pour expliquer l'action immédiate de Dieu sur la créature, le concours antécédent ne l'est pas moins pour expliquer que toute l'action de la créature est attribuée à Dieu. Aussi les molinistes emploient-ils le mot d'*influx* plutôt que celui de concours, afin de signifier que l'action tout entière de la créature dépend de Dieu. Ils admettent donc l'antériorité de l'action de Dieu par rapport à l'action de la créature. Or cette antériorité n'est autre chose que le concours antécédent des thomistes.

Jusqu'ici on ne pourrait guère que souscrire à ces observations des thomistes et corriger ou compléter suivant leurs indications le système de leurs adversaires. Mais ils essaient d'établir l'opinion suivante.

1131. **Opinion des thomistes.** — Toutes les causes secondes, disent-ils, même les causes libres, agissent en vertu d'une prémotion et d'une prédétermination physique. Car il faut que toutes les causes secondes soient subordonnées à la première. Or le concours simultané ne suffit pas à expliquer cette subordination; car le concours simultané est extrinsèque et comme parallèle à l'action de la créature, il s'y ajoute et ne la gouverne pas. Il faut donc admettre un concours antécédent ou une prédétermination.

Ensuite les causes secondes, particulièrement les causes libres, sont indéterminées. Il faut donc qu'elles reçoivent de la cause première la détermination, c'est-à-dire qu'elles soient prédéterminées.

En d'autres termes, rien ne passe de la puissance à l'acte sans y être déterminé ; or la volonté libre est en simple puissance d'agir, elle est indifférente, et l'on ne voit pas que rien puisse l'appliquer à l'action si ce n'est Dieu.

Si on leur objecte que c'en est fait alors de la liberté hu-

maine, puisque l'homme agit toujours selon la prédétermination qu'il a reçue de Dieu, les thomistes répondent que l'homme agit infailliblement mais non pas nécessairement. Si l'homme agit nécessairement, ce n'est qu'autant qu'on le considère au moment même où il agit sous la prédétermination physique ; mais cette nécessité (*in sensu composito*) n'exclut pas la liberté. De même que celui qui s'assied n'est pas libre de s'asseoir au moment même où il s'assied (*in sensu composito*), mais s'assied pourtant librement, si l'on a égard à la volonté d'où procède son action (*in sensu diviso*), ainsi en est-il pour tous les actes libres et prédéterminés de la créature.

1132. **Réponse de leurs adversaires.** — Cette réponse ne satisfait point leurs adversaires, qui n'y voient qu'une vaine subtilité. Qu'importe, disent-ils, que l'action humaine paraisse être libre comparée à la volonté humaine, si elle ne peut plus l'être sous une prédétermination divine? Il semble que les thomistes excèdent la mesure en cherchant à établir par de semblables raisons le souverain domaine de Dieu sur la créature. Au reste, ajoutent-ils, nous admettons tout ce qu'il y a de plausible dans les raisons alléguées. Dieu meut la créature libre, mais en même temps la créature se meut ; Dieu applique, si l'on veut, les puissances libres de la créature à l'opération, mais en même temps la créature les applique elle-même. Mais si Dieu prédétermine la créature libre, comment pourra-t-elle se déterminer elle-même, et alors que devient sa liberté? La liberté humaine consiste essentiellement dans une indétermination : une prédétermination quelconque la supprime. On peut et l'on doit admettre un *influx*, une excitation antérieure, une *prémotion* même, mais générale et flexible, si bien que la créature, en n'agissant que par la vertu que Dieu lui a donnée et lui conserve se détermine cependant elle-même.

Quoi qu'il en soit, les uns et les autres se préoccupent

de conserver la liberté humaine et de l'expliquer (1). Dieu offre à la créature libre, disent les uns, un concours indifférent, en vertu duquel la créature agit selon ses propres volontés. Si ce concours est de l'ordre surnaturel, c'est la grâce suffisante, qui peut devenir efficace, avec la libre coopération de la créature. — Dieu, disent les autres, prédétermine comme cause première toutes les causes secondes, et, dans l'ordre surnaturel il dispense des grâces efficaces par elles-mêmes ; mais les causes secondes n'en agissent pas moins chacune selon sa nature sous l'influx divin : les causes nécessaires agissent nécessairement, et les causes libres librement. Dieu n'est pas une cause qui agisse à la manière des causes secondes qui sont à son image, et la créature raisonnable ne perd point sa liberté propre en passant sous sa main toute-puissante ; la causalité de Dieu est sans proportion avec la nôtre, de même que sa science, sa sagesse, sa bonté sont sans proportion avec les qualités humaines correspondantes qui en sont les pâles expressions.

1133. **Objection.** — Parmi les objections que l'on élève contre le concours immédiat est celle-ci : Si Dieu concourt immédiatement à toutes les actions humaines, il est la cause du mal comme du bien, du péché comme de la vertu.

Rép. — Dieu n'est pas la cause du mal : il n'est que la cause du bien. Le mal est une privation, et celle-ci vient toute de la cause seconde, nullement de la cause première. Seulement cette privation se rencontre dans un bien limité, et celui-ci vient de Dieu comme les autres, non pas en tant que limité indûment, mais en tant que bien.

Si l'on insiste en disant que Dieu devrait du moins ne

(1) Il n'en est pas de même de certains hérétiques, Luther et Calvin les premiers, qui sacrifient tout à fait la liberté humaine, en maintenant le dogme des peines éternelles, qu'ils rendent ainsi odieux et incompréhensible.

pas coopérer aux actes coupables de sa créature, on répond que Dieu ne coopère qu'à ce qu'il y a de bien dans l'acte de la créature. D'ailleurs le concours divin ne doit pas être assimilé à une simple coopération. Et puis les devoirs de la cause première ne sont point ceux de la cause seconde. Que deviendrait l'ordre universel lui-même si la cause première était mise ainsi sous la dépendance de la cause seconde, et si les biens ultérieurs et généraux qu'elle poursuit étaient sans cesse et de mille manières empêchés par la malice de ses propres créatures (1)?

(1) Sur les controverses entre les thomistes et leurs adversaires, au sujet du concours divin, on peut voir : GAYRAUD, *Providence et libre arbitre selon S. Thomas. Exposition du thomisme* 1892 ; *S. Thomas et le prédéterminisme* 1895. — Frins, S. J. *S. Thomæ Aquinatis doctrina de cooperatione Dei cum omni natura creata, præsertim libera*, 1893. — DUMMERMUTH, *Defensio doctrinæ S. Thomæ de præmotione physica seu responsio ad R. P. Frins*, 1896.

CHAPITRE LXVIII

DE LA PROVIDENCE ET DU GOUVERNEMENT DIVIN DE LA VIE ET DE LA BÉATITUDE DIVINES

Parmi les attributs divins, il en est qui paraissent correspondre spécialement aux vertus morales : la *prudence*, la *justice*, la *force*, la *tempérance*. Nous avons parlé de la justice de Dieu et de sa miséricorde, que nous concevons comme une sorte de tempérance dans la justice même ; nous avons parlé aussi de la force de Dieu ou de la toute-puissance et des œuvres qui s'y rapportent : il nous reste à parler maintenant de la Providence, dont la prudence humaine est la faible image. Nous terminerons cette étude des divins attributs par quelques considérations sur la vie divine et le bonheur divin.

1134. **La Providence de Dieu et la prudence humaine.** — La Providence (*providere*, prévoir, pourvoir) est comme la prudence de Dieu : c'est dire que le meilleur moyen de la connaître c'est d'étudier la prudence humaine et de la transporter de quelque manière en Dieu, en éliminant toute imperfection. Or la prudence humaine renferme deux éléments principaux : la connaissance et l'exécution ou le gouvernement.

Et d'abord l'homme prudent n'ignore rien de ce qui peut diriger sa conduite et motiver ses résolutions : ses conseils sont éclairés, ses informations sont sûres, rien ne peut le surprendre et mettre sa vigilance en défaut ; il a conçu parfaitement son plan et il connaît les meilleurs

moyens de l'exécuter. Telle doit être et infiniment mieux la Providence divine, dont les vues embrassent l'univers, le présent, le passé et l'avenir, et qui, par sa nature même, doit être exempte de toutes les hésitations, de toutes les obscurités inséparables de la prudence humaine. En second lieu l'homme prudent exécute avec méthode et fermeté tout ce qu'il a conçu ; il n'est pas seulement homme de conseil, mais encore homme de gouvernement ; sa direction est forte, invariable, autant que sûre et éclairée. Telle doit être aussi, à plus forte raison, la Providence divine. Nous établirons donc la thèse suivante :

THÈSE. — *Il y a une Providence qui veille sur tout l'univers, sur les moindres détails comme sur l'ensemble, et qui dirige toute chose vers sa fin. — Cette Providence veille particulièrement sur l'homme.*

1135. **Erreurs sur la Providence.** — Ces vérités, pourtant si incontestables sur la Providence, ont rencontré plus d'un contradicteur dans l'antiquité, même parmi les philosophes qui ont le mieux écrit des choses divines. Sans parler des Epicuriens, qui regardaient comme impossible que la Divinité, qui est heureuse, s'occupât du gouvernement de l'univers, Aristote et même Platon ne paraissent pas avoir compris que la Providence dût s'étendre sur toutes les créatures. Dieu ne gouvernerait que l'ensemble de l'univers, pour ainsi dire, par des lois générales, sans veiller par lui-même sur les individualités et les détails. C'est à peu près l'erreur d'Averroès et de Maimonide, qui soumettent seulement les êtres incorruptibles et les espèces corruptibles à la direction de la Providence, et abandonnent au hasard les êtres éphémères qui ne font qu'apparaître sur le globe, animaux et plantes. Maimonide ne fait une exception que pour l'homme, qui mérite, à cause de son intelligence et de son âme immortelle, une attention spéciale de la Providence.

Les mêmes erreurs ont été plus ou moins reproduites par les rationalistes modernes : Jules Simon, Saisset, etc.

Eux aussi n'admettent, en fait de Providence, que le gouvernement par les lois générales. De là à nier le miracle, acte providentiel entre tous, il n'y a qu'un pas, et on l'a franchi.

Mais toutes ces négations et toutes ces restrictions sont vaines. La Providence de Dieu est universelle ; elle veille sur l'ensemble et sur les détails ; elle dirige chaque groupe de créatures et chaque créature en particulier vers leur fin.

1136. **Il y a une Providence. Preuves générales** (1). — — 1° Comment nier ou restreindre, en effet, les vues et l'action de la Providence? Dieu est la première cause de l'univers, considéré soit dans son ensemble, soit dans ses détails ; rien ne se fait qui ne procède de lui en quelque manière. Il faut donc que l'univers tienne toutes ses perfections de Dieu, sa grandeur, son harmonie, l'ordre qui règne dans chacune de ses parties, le mouvement qui emporte chaque chose vers sa fin. Nous avons insisté ailleurs sur l'ordre qui éclate dans l'univers et particulièrement dans chaque créature animée, pour démontrer l'existence de Dieu. Les mêmes considérations prouvent maintenant l'existence de la Providence. Celle-ci consiste, en effet, à ordonner et à diriger, à concevoir l'ordre des choses et à le réaliser, à déterminer pour chaque créature et pour l'univers tout entier une fin à poursuivre avec tous les moyens pour l'atteindre.

2° Les considérations précédentes démontrent qu'il y a une Providence par là même que l'univers est ordonné d'une façon admirable. Mais on peut démontrer la Providence d'une autre manière, c'est-à-dire non plus par l'effet, mais par la cause. L'univers procède d'une première cause qui est souverainement intelligente et sage, puisqu'elle est l'intelligence et la sagesse subsistante. Nous

(1) Cf. S. Th. Ia, q. 22, a. 1 et suiv.

avons même démontré ailleurs que Dieu n'a pas créé l'univers par nature et nécessité, mais plutôt par intelligence et libre volonté. Donc l'univers est tout entier l'œuvre de l'intelligence ; donc il est parfaitement ordonné et administré dans son ensemble et dans ses détails, c'est-à-dire qu'il est l'œuvre de la Providence. « Là où la sagesse est infinie, dit Bossuet, il n'y a point de place pour le hasard. » Or la sagesse de Dieu est infinie, rien ne lui échappe. Donc l'univers qui est son œuvre est parfaitement ordonné ; rien ne se fait au hasard, bien que nous ne voyions pas toujours les causes de ce qui arrive ; la prévoyance de Dieu ne laisse rien en dehors de ses calculs très sages et très sûrs. S'il est vrai que la prudence humaine est d'autant plus parfaite qu'elle laisse moins de prise à l'imprévu, au hasard, il faut bien que la Providence de Dieu, qui est comme une prudence infinie, réduise le hasard à rien, c'est-à-dire qu'elle prévoie tout, ordonne tout, dispose de tout de la manière la plus sage.

3° Nous pourrions insister aussi sur d'autres attributs de Dieu pour montrer qu'on ne peut douter de sa Providence. La bonté suprême, la justice absolue, la sainteté parfaite, la perfection sans limites, tous les attributs divins, en un mot, impliquent la Providence et seraient sans elle impossibles ou imparfaits.

4° Ajoutons encore que tous les peuples ont cru à l'existence d'une Providence plus ou moins parfaite, c'est-à-dire qu'ils ont cru à la prévoyance, à la sagesse et au gouvernement divins. De là les prières, les vœux, les sacrifices, en un mot toutes les pratiques du culte : si l'on enlève toute Providence, il n'y a plus de religion. Mais si l'on accorde qu'il y a une Providence, pourquoi la restreindre?

1137. **La Providence veille sur chaque créature.** — Plusieurs des raisons précédentes démontrent déjà que la Providence veille sur chaque créature en particulier aussi bien que sur l'ensemble. Ajoutons cependant quelques remarques.

Il faut que la Providence ne s'étende pas moins que la causalité divine ; car Dieu a créé avec intelligence : en lui la sagesse qui ordonne et la puissance qui produit sont identiques. Or rien n'échappe à la causalité divine : pas un brin d'herbe, pas un cheveu de notre tête.

En d'autres termes, Dieu est l'Ouvrier parfait de ce monde. Or il n'est rien que l'ouvrier ne connaisse et ne dispose convenablement dans son œuvre, au moins dans la mesure où il possède son art. Donc il n'est rien que n'atteigne la Providence divine.

En outre, Dieu connaît tout, sa science est infinie, absolument rien ne lui échappe. D'autre part, comme cette science n'est pas moins parfaite qu'étendue, elle est à la fois spéculative et pratique ; elle est donc une providence.

1138. **Le gouvernement divin.** — Elle est aussi un art, c'est-à-dire que la Providence divine est aussi un gouvernement. On ne peut le nier après ce qui précède. La sagesse parfaite consiste à tout connaître et à se servir de toutes ses connaissances pour arriver à ses fins. Or Dieu est parfaitement sage. Sa providence n'est donc pas une science stérile : elle gouverne donc, elle administre l'ensemble et les détails.

En tant que *connaissance*, la Providence de Dieu est éternelle ; en tant que *gouvernement*, elle est temporelle. En tant que connaissance, la Providence est immédiate : Dieu veille par lui-même sur chaque créature ; en tant que gouvernement, la Providence peut être médiate, non pas qu'elle ait besoin d'auxiliaires, mais parce qu'il est sage et bon qu'elle en emploie. Dieu gouverne donc les créatures les unes par les autres, les enfants par le père, les sujets par le prince, les citoyens par les magistrats, les fidèles par les évêques et le Vicaire de J.-C., etc. Il honore ainsi toutes les créatures par divers ministères, sans en avilir aucune ; chacune a sa place dans la hiérarchie universelle, où elle coopère à sa propre perfection en même temps qu'à celle de l'ensemble.

1139. **Dieu veille spécialement sur l'homme.** — Tout ce que nous avons dit des vues et du gouvernement de la Providence s'applique spécialement à chaque homme et à l'humanité tout entière. Nous ne prétendons pas ici que la Providence de Dieu soit plus ou moins parfaite en elle-même selon les créatures qui lui sont soumises ; car la Providence est infiniment sage et toujours égale à elle-même : mais les fins qu'elle propose à l'homme et les moyens qu'elle lui prodigue sont de l'ordre le plus élevé, ainsi que les lois par lesquelles elle le gouverne.

L'homme a le privilège entre toutes les créatures sensibles d'atteindre le souverain bien par l'intelligence et l'amour ; lui-même est une fin pour les êtres qui lui sont inférieurs : il est l'anneau vivant qui les relie à la Fin suprême, au bien moral et absolu ; seul entre tous les êtres sensibles, il est gouverné par la loi morale et il obéit librement aux intentions de la Providence ; enfin sa destinée est éternelle, son âme est impérissable. Ajoutons que par la grâce il a été élevé à la dignité d'enfant de Dieu; le Verbe lui-même n'a pas dédaigné de prendre un corps et une âme pour élever la destinée déjà si grande de l'humanité. Il est donc vrai de dire que la Providence a pour chaque homme et pour l'humanité tout entière, considérée dans ses origines, ses développements et toute son histoire, des attentions et des soins particulièrement infinis(1).

1140. **La prédestination** (2). — Appliquée à la destinée surnaturelle de l'homme, la Providence prend le nom de *prédestination*. Ce mot n'offre rien qui doive nous faire craindre pour notre liberté. La prédestination n'est qu'une conséquence de la prescience divine à laquelle tout l'avenir est ouvert. En même temps que Dieu connaît l'avenir bienheureux de sa créature, il le prépare, c'est-à-dire

(1) Cf. Philosophie de l'histoire, ch. LXXXV.
(2) Cf. S. Th. Iª, q. 23.

qu'il la prédestine. Cette prédestination est toute en Dieu, elle n'affecte pas le prédestiné.

A la prédestination est opposée la *réprobation*, qui est la permission du mal suprême de la créature. Ce mal a pour cause l'obstination dans le péché ; et celui-ci n'est point l'effet de la réprobation, mais uniquement de la volonté libre : *Perditio tua ex te, Israel.*

Toute cette doctrine appartient à la théologie sacrée plutôt qu'à la théologie naturelle. C'est pourquoi, sans nous résigner à l'omettre, nous l'exposons d'une manière abrégée.

1141. **Objections.** — Parmi les objections nombreuses que l'on peut soulever ici nous résoudrons les suivantes :

1° Si la Providence gouvernait toutes choses, il n'y aurait point de place pour le hasard. Mais il ne paraît pas qu'on puisse nier la réalité de celui-ci.

Rép. — Nous répétons qu'il n'y a pas de hasard pour Dieu, mais seulement pour l'homme, dont la science, les calculs et les prévisions sont si souvent en défaut ; notre surprise vient de notre ignorance. En réalité le hasard n'est qu'une des voies particulièrement obscures pour nous de la Providence.

2° Le bonheur parfait consiste dans la tranquillité et le repos. Mais le repos est incompatible avec le soin minutieux de toutes les créatures. Donc la Providence n'est pas de la perfection de Dieu.

Rép. — Les anciens qui se sont laissé arrêter par cette difficulté, ont appliqué à Dieu la mesure de l'homme. Les soins, l'administration, le gouvernement ne nous sont à charge que parce que notre esprit et nos forces sont bornés. Mais rien ne pèse au Tout-Puissant, rien ne coûte à sa force, de même que rien n'échappe à sa sagesse.

3° Du moins il paraît indigne de la Providence de veiller sur tant de créatures infimes. Un prince, voire même le dernier des hommes, ne daignerait pas s'y abaisser.

Rép. — Les moindres choses peuvent être gouvernées avec une sagesse infinie, et sous ce rapport, rien n'est indigne de Dieu. D'ailleurs nulle créature n'est méprisable en soi, considérée à la place où Dieu l'a mise. Si l'homme dédaigne d'accorder aux moindres créatures des soins minutieux, c'est que son attention est bornée et qu'il doit la réserver pour des œuvres meilleures. S'il ne convient pas que les princes de la terre gouvernent tout par eux-mêmes, c'est qu'ils sont incapables de le faire et qu'ils doivent, dans cette impossibilité, ne retenir que la part d'administration générale qui leur incombe nécessairement. Mais Dieu suffit à tout. D'ailleurs il se sert des créatures supérieures pour administrer les inférieures, non par insuffisance ou dédain, mais pour honorer ses créatures par ce ministère et les faire concourir à l'exécution de ses desseins et au maintien de l'ordre universel.

4° Si tout arrivait par les dispositions de la Providence, la prudence humaine serait superflue, la créature raisonnable n'aurait qu'à se livrer à la direction qui lui serait imprimée.

Rép. — Loin de là. L'action de Dieu n'exclut pas celle des créatures et la Providence se sert de la prudence des hommes aussi bien et mieux encore, à certains égards, que de leur folie. Il nous appartient donc de seconder les vues de la Providence, qui *atteint ses fins avec force et dispose tout avec douceur*. Les volontés de Dieu sont invincibles, mais les moyens sont doux : aussi notre liberté n'est pas douteuse et notre prudence n'est point inutile. Ce serait donc une erreur de s'abandonner soi-même et de tout attendre du Ciel : *Aide-toi, le Ciel t'aidera*. Ce serait une autre erreur de prétendre s'opposer en définitive aux desseins de la Providence : *L'homme propose et Dieu dispose*. Il se sert du mal et des obstacles mêmes pour arriver à ses fins. Les entreprises qu'il n'a pas bénies, même les mieux conduites, échouent misérablement ; mais il n'est pas d'humble origine qui ne soit, s'il le veut, le point de départ d'un avenir glorieux. Il fait germer le gland et il foudroie le chêne ; au moment qu'il a marqué, les princes tombent, les empires s'écroulent, et il choisit déjà l'homme obscur et le peuple nouveau qui les remplacera.

5° Rien n'est plus injuste que la distribution des biens et des maux telle qu'elle est faite sur la terre : le juste est pauvre et vit dans l'oppression, tandis que l'impie jouit de tous les biens et triomphe insolemment. Comment considérer ce révoltant spectacle et ne pas douter de la Providence?

Rép. — Il n'est pas vrai d'abord que le bonheur temporel s'attache obstinément à l'impiété et le malheur à la vertu. Le juste est d'ordinaire plus heureux que le pécheur, car il jouit du moins de la paix d'une bonne conscience ; le méchant, au contraire, est livré à ses remords, ou, s'il est parvenu à les assoupir, à ses passions tyranniques et désordonnées. Voudrait-on, par hasard, que l'homme fût puni ou récompensé sur l'heure, après chacune de ses actions? Mais où seraient alors la foi, l'espérance, le mérite et la vertu? Singulière providence, qui ne se réserverait pas l'avenir et traiterait l'homme comme l'animal privé de raison ou comme le dernier des mercenaires !

Au reste, nous convenons que la Providence de Dieu ne s'explique et ne se justifie pleinement qu'autant que l'on ne perd pas de vue la vie future.Un drame se joue sur la terre, mais le dénouement est au ciel. Elevons nos cœurs au-dessus des biens et des maux d'ici-bas, et, suivant la belle pensée de S. Augustin, ne désirons pas trop ces biens dont les méchants se repaissent et ne craignons pas trop ces maux dont les plus justes des hommes sont souvent abreuvés. Il est des biens supérieurs qui n'appartiennent qu'au juste, et il est des maux sans remède réservés au méchant. Ne craignons que ceux-ci et ne soyons envieux que de ceux-là.

6° Mais c'est là précisément ce qu'il y a de plus incom-

préhensible, que la Providence de Dieu permette la perdition du méchant.

Rép. — La Providence de Dieu est à la fois douce et forte, miséricordieuse et juste. Elle ne serait plus douce, mais faible, si elle cessait d'être forte ; elle ne serait plus miséricordieuse, mais incapable, si elle cessait d'être juste. Veut-on qu'elle traite le méchant qui s'obstine comme le juste qui persévère, ou qu'elle ravisse la liberté aussitôt qu'on en abuse? Déjà nous avons montré comment la présence du mal en ce monde accuse la malice de la créature, sans diminuer en rien la bonté de Dieu. Le mal physique résulte d'abord de la nature même des choses ; le mal moral et le mal physique particulier qui en découle résultent de la liberté de la créature. Dieu a permis ces différents maux pour de plus grands biens. Il n'y aurait pas ces belles vertus, ces grands dévouements, ces magnifiques réparations qui remplissent les annales de l'humanité, si la vie présente n'était semée d'épreuves et marquée par des chutes. Et si l'on insiste encore, nous rappellerons que la Providence de Dieu est à la fois une vérité évidente et un mystère. Son existence est plus claire que le soleil et sa mesure nous échappe absolument : nous ne trouverons jamais cette mesure en nous-mêmes. Nul ne peut entrer dans les conseils de Dieu. « O homme, qui es-tu, dit à ce propos l'Apôtre, pour contester avec Dieu? » Celui qui regarde fixement le soleil en sera aveuglé et « celui qui veut sonder la majesté divine sera accablé de sa gloire » (1).

1142. **Vie et béatitudes divines** (2). — Tous les attributs de Dieu dont nous avons parlé jusqu'ici, toutes les opérations de son intelligence, de sa volonté, de sa puissance nous ont fait connaître quelque chose de la vie et de la

(1) Prov. xxv, 27.
(2) Cf. S. Th. Ia, q. 26.

béatitude divines. Ce n'est pas certes que la vie et la béatitude de Dieu consistent dans les effets extérieurs que nous avons dû considérer. La vie et la grandeur de Dieu, en effet, sont tout intérieures ; mais nous ne connaissons Dieu que par ses œuvres, et c'est toujours vers celles-ci qu'il faut porter nos regards, lorsque nous voulons parler de lui.

Pour ce qui est d'abord de la vie divine, on ne peut douter de sa perfection. La vie consiste, en effet, à être à soi-même le principe de son mouvement, et, s'il y a lieu, de son développement. Le vivant est celui qui se meut. Or Dieu tient incontestablement la première place parmi les êtres vivants, et sa vie est sans comparaison avec celle des créatures (v. n° 702). Nous ne parlerons pas ici des vies inférieures des plantes et des animaux, qui se meuvent sans connaître leurs fins particulières ou du moins sans les choisir : elles sont bien au-dessous de la vie intellectuelle et morale de l'homme, qui connaît sa destinée, et l'accomplit librement.

Pour ne parler que de celle-ci, elle admet des degrés de perfection très nombreux, depuis la vie de l'âme grossière et plongée dans les plaisirs des sens ou dans l'égoïsme de l'esprit jusqu'à l'âme supérieure, ennoblie de tous les dons de la nature et de la grâce. Et cependant cette vie du sage, si belle et si intense soit-elle, est encore très imparfaite. Elle n'est pas meilleure que l'intelligence et la volonté dont elle est l'exercice et la perfection. Or l'intelligence ne peut comprendre qu'à la lumière des vérités premières, qui sont indépendantes d'elle ; elle ne peut s'exercer qu'au moyen d'une multitude de pensées successives, de raisonnements et d'objets. Même imperfection dans la volonté, qui n'est pas à elle-même son principe et sa fin et qui produit successivement une multitude d'actes dans lesquels elle se consume autant qu'elle se perfectionne. Pour toutes ces raisons, la vie intellectuelle et morale de l'homme, si remarquable soit-elle, est bornée de toutes parts et in-

complète comme vie. Ajoutons que, sur la terre au moins, cette vie est inégale ; un rien la suspend ou l'entrave, jamais l'homme n'exerce à la fois toutes les forces de son intelligence et de son cœur.

Mais en Dieu il n'est rien de tel : l'intelligence est sans bornes et c'est la vérité même ; la volonté est toute-puissante, c'est l'amour même et c'est le bien. Dieu est un acte pur, c'est-à-dire un mouvement infini ; c'est dire qu'il possède la vie dans la plénitude la plus absolue.

C'est ce qui fait sa béatitude. Celle-ci n'est au fond qu'une vie parfaite. Etre heureux, c'est comprendre et aimer et posséder tout ce que l'on connaît et tout ce que l'on aime. Or Dieu connaît toute vérité, il aime et possède tout bien. Quel bonheur pouvons-nous concevoir qu'il n'ait pas? Si c'est un bonheur de goûter la vérité pour elle-même, si la vie contemplative offre les jouissances les plus pures, songeons que Dieu contemple éternellement et épuise toute vérité. Si c'est un bonheur d'être puissant et d'agir, si la vie active et le gouvernement ont parfois tant d'attraits, songeons que Dieu a créé le monde et qu'il ne cesse de le conserver et de le gouverner par sa Providence. Enfin s'il y a quelque bonheur à posséder des richesses, à porter un nom glorieux et aimé, songeons que Dieu possède tout ce qui existe, et surtout qu'il se possède lui-même, que sa dignité est telle qu'il ne peut y avoir qu'un seul Dieu, que l'univers ne fait que manifester sa gloire, et que toute créature intelligente et juste l'adore en lui offrant perpétuellement le double tribut de l'admiration et de l'amour.

CHAPITRE LXIX

DE LA CONNAISSANCE ET DES NOMS DE DIEU

Nous ne pouvons mieux achever ce traité qu'en tirant quelques conséquences générales de tout ce qui a été dit. Elles se rapportent à la connaissance même que nous avons de Dieu et à la valeur des noms employés lorsque nous parlons de lui.

1143. **Nous connaissons Dieu comme cause transcendante de l'univers.** — Et d'abord il est évident, après tout ce qui précède, que nous connaissons Dieu par le raisonnement comme étant la *cause* de l'univers, cause distincte et analogue à son effet quoique *très supérieure* à lui et *absolument différente*, c'est-à-dire transcendante (1).

(1) « Deum autem, ut Dionysius dicit, cognoscimus ut causam, et per excessum, et per remotionem » (S. Th. Iª, q. 84, a. 7, ad 3). — S. Thomas ne fait que développer cette pensée dans un passage de son Commentaire de S. Paul dont voici la traduction d'après le Père Gratry (*La Connaissance de Dieu*, t. II, p. 325) : « Ce n'est pas que, sous un rapport, Dieu ne soit inconnu à l'homme en cette vie, selon l'inscription mystérieuse rencontrée par saint Paul : *Ignoto Deo*. On ne sait *ce qu'est Dieu*. En effet, notre connaissance de Dieu commence par le spectacle de la nature où nous vivons, par la vue de ces créatures sensibles dont les proportions bornées ne peuvent représenter l'essence divine. D'un autre côté, cependant, la vue des créatures nous fait connaître Dieu de trois manières, comme l'enseigne Denys dans son livre des *Noms divins*. D'abord par voie de *causalité*. Car toutes les créatures étant changeantes et défectibles, il est nécessaire de les rapporter à un principe immuable et parfait. Et ceci nous apprend que Dieu est. — En second lieu par la voie d'*excellence*. Car lorsque

En effet, toutes nos connaissances partent de quelque manière des sens, qui nous fournissent les données sur lesquelles s'exerce la raison. Or les effets sensibles peuvent bien nous instruire de l'existence d'une première cause, qui continue de quelque manière toutes les perfections sensibles, mais ils ne peuvent exprimer la nature même de cette cause telle qu'elle est (1).

D'ailleurs, nous fût-il donné de contempler intuitivement et de connaître à fond notre âme ou quelque autre esprit, nous procéderions encore dans notre connaissance de Dieu par voie d'analogie ; car il ne peut y avoir de similitude proprement dite entre l'être créé, fût-il pur esprit, et l'être existant par lui-même. Nous connaissons donc que Dieu existe, qu'il n'est ni corps, ni âme, ni ange, et qu'il a cependant toutes leurs perfections sous une forme transcendante qui lui est propre. Ceci nous explique comment S. Augustin et S. Thomas ont pu dire que nous savons de Dieu plutôt ce qu'il n'est pas que ce qu'il est (2). Cependant notre connaissance de Dieu n'est pas négative, elle est vraiment positive, mais analogue.

La connaissance que nous avons de Dieu étant bien dé-

nous rapportons les créatures à leur principe et à leur cause, c'est un principe qu'elles ne contiennent pas et une cause qui les dépasse absolument, et nous savons par là non seulement que Dieu est, mais encore qu'il est au-dessus de tout. — En troisième lieu par voie de *négation*. Car cette cause dépasse tous ses effets, il en faut nier en un sens ce qu'on voit dans les créatures ; et c'est ainsi qu'on dit de Dieu qu'il est *immuable, infini*, les créatures étant finies et variables. »

(1) Cf. S. Th. 1ª, q. 12, a. 12.

(2) Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit ; non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit » (S. Th. Iª, q. 3, præmium). — De son côté, S. Augustin écrit : « Facilius dicimus quid Deus non sit, quam quid sit. Terram cogitas, non est hoc Deus ; mare cogitas, non est hoc Deus ; omnia quæ sunt in terra..., non est hoc Deus ; omnia quæ sunt in mari, quæ volant per aerem, non est hoc Deus ; quidquid lucet in cœlo..., ipsum cœlum, non est Deus. Angelos cogitas..., non est hoc Deus. Et quid est. Hoc solum potui dicere, quid non sit? » (*Enarr. in ps.* 85, n. 12.)

terminée, il nous sera possible d'assigner leur véritable valeur aux noms que nous employons en parlant de lui.

1144. **Dieu n'a pas de nom adéquat. Ses noms abstraits et ses noms concrets.** — Et d'abord il n'y a pas de nom qui exprime adéquatement l'essence de Dieu. La raison en est que notre langage n'est pas moins infirme que nos idées : nous nommons la Divinité comme nous la connaissons ; notre parole n'exprime pas plus ni mieux que notre pensée. Or notre connaissance de Dieu est imparfaite, elle procède par analogie et comparaison ; cependant elle n'est pas équivoque, nous connaissons Dieu lui-même, et non pas un autre ou quelque apparence. De même, donc, nous pouvons le nommer sans équivoque, bien que tous les noms que nous lui attribuons, même le nom d'être, pris chacun en particulier, soient imparfaits et demandent ou supposent quelque explication (1).

Parmi les noms divins, les uns sont abstraits : par ex. l'Eternité, la Justice, la Providence, la Miséricorde, la Bonté ; d'autres sont concrets : par ex. le Tout-Puissant, l'Eternel, le Très-Haut. Les uns et les autres sont vrais et particulièrement expressifs, mais imparfaits ; ils peuvent être une occasion d'erreur. Les noms abstraits offrent cet avantage de mieux exprimer la simplicité et la perfection de Dieu ; car les abstraits sont uns et parfaits. Mais les noms concrets offrent l'avantage de mieux exprimer la réalité, la subsistance et la personnalité divines. En réalité cependant, l'Eternité c'est l'Eternel, la Bonté c'est le Bien, etc. C'est ce que nous ne pouvons pas exprimer par un seul nom ; et c'est ce que ne veulent pas comprendre les panthéistes, ni les athées, ni les païens d'aujourd'hui comme ceux d'autrefois, qui font de Dieu une abstraction, ou qui le confondent avec des personnalités finies.

(1) Cf. S. Th. Iª, q. 13, a. 1.

1145. **Valeur des noms divins absolus et affirmatifs.** — Les noms absolus et affirmatifs que nous appliquons à Dieu, comme lorsque nous disons qu'il est la Bonté, la Justice, la Puissance, désignent la substance même des Dieu. Il n'en est pas de même des noms *relatifs* et des noms *négatifs*, qui désignent plutôt ce que Dieu n'est pas (p. e., *Incréé*), ou la relation de la créature avec lui (p. e., *Créateur*).

Nous avons ici pour contradicteurs ceux qui ont prétendu que tous les noms divins étaient négatifs en réalité, si bien que lorsque nous disons que « Dieu est vivant » nous signifierions seulement que « Dieu n'est pas mort »; et lorsque nous disons que « Dieu est bon » nous signifierions seulement que « Dieu n'est pas mauvais ». D'autres se sont également trompés en prétendant que les noms affirmatifs attribués à Dieu signifient seulement que Dieu est la cause des perfections exprimées par ces noms, si bien que ces propositions par ex. : « Dieu est bon, Dieu est vivant », signifieraient simplement que Dieu est la cause de la bonté et de la vie que nous observons dans les créatures.

Mais tout cela est inexact. Car autrement, on pourrait aussi bien dire que Dieu est corps, plante, pierre ou feu, puisqu'il est la cause de toute créature. Or on ne peut appliquer ces noms à Dieu que d'une manière métaphorique.

Ensuite, s'il en était ainsi, les noms de perfections, comme la Bonté, la Justice, la Miséricorde, s'appliqueraient d'abord aux créatures, puis à Dieu, tandis qu'ils se disent d'abord et absolument de Dieu, secondement des créatures, bien que les attributs de Dieu ne nous soient connus que par ceux des créatures.

Enfin chacun a conscience qu'en attribuant à Dieu les noms précédents, il signifie non seulement que Dieu est la cause des perfections des créatures, mais encore qu'il possède ces perfections. Sans doute Dieu ne possède pas ces perfections de la même manière que l'homme ; mais il les possède infiniment mieux que l'homme : il est ces perfections elles-mêmes subsistant dans une même nature infinie (1).

1146. **Les mêmes noms conviennent, par analogie, à Dieu et à la créature.** — La vérité capitale à retenir en cette matière et toutes les fois qu'il s'agit de Dieu, c'est qu'il ne nous est connu que par voie de comparaison et de transcendance, et que partant nous lui attribuons les mêmes perfections qu'à la créature, d'une manière qui n'est pas *univoque* ni *équivoque*, mais *analogue*. Lorsque nous disons que tel et tel administrateur sont sages, nous attribuons la sagesse à l'un et à l'autre d'une manière univoque, bien que la sagesse puisse être plus grande dans l'un que dans l'autre. Mais lorsque nous attribuons la sagesse à Dieu et à la créature, nous attribuons à Dieu une sagesse analogue à celle de la créature et infiniment plus parfaite. Et cela est évident, puisque la sagesse de Dieu est infinie et subsistante, tandis que celle de la créature est finie et n'est qu'un accident.

D'ailleurs, en traitant de l'absolue simplicité de Dieu, nous avons montré qu'il est au-dessus de tout genre ; d'où il suit que la raison ne peut le connaître que par analogie, et qu'elle ne peut parler de lui qu'en recourant à la même voie.

Cette analogie n'est pas l'analogie d'*attribution*, car les choses analogues de cette manière le sont par rapport à une troisième ; mais il n'y a pas ici de moyen terme entre Dieu et les créatures. Cette analogie est donc l'analogie de *proportion*. De plus, il n'y a pas ici de proportion proprement dite ; car la créature est sans proportion avec Dieu ; sous ce rapport, Dieu est incomparable. Cette analogie est donc celle d'un effet à sa cause qui lui est supérieure et d'où il procède tout entier (2).

(1) Cf. S. Th. Ia, q. 13, a. 2 et suiv.
(2) Cf. S. Th. Ia, q. 13, a 5. — Voir aussi Vocab. Analogie.

1147. **Les noms relatifs de Dieu** (1). — On peut se demander maintenant si certains noms qui impliquent une relation de la créature à Dieu ne lui sont applicables que dans le temps ou à partir d'un certain temps. La réponse affirmative n'est pas douteuse. Ces noms, en effet, signifient des relations, réelles du côté de la créature, logiques du côté de Dieu ; et puisque ces relations ont commencé, les noms qui les signifient n'ont été applicables que dans le temps ou à partir d'un certain temps. Ces noms sont tels que les suivants : le *Créateur*, le *Seigneur*, le *Sauveur*, le *Juge* des vivants et des morts. Il ne suit pas de là que Dieu change alors qu'on peut lui appliquer un nom nouveau : toute la réalité du changement est du côté de la créature.

Pour nous servir d'une comparaison de S. Thomas, si nous disons qu'une colonne est à notre droite, c'est que nous la trouvons sur notre droite, c'est que nous sommes avec elle dans telle relation ; mais cette relation réelle de notre part, ne place dans la colonne ni gauche ni droite. Ainsi en est-il de Dieu par rapport à la créature. D'ailleurs, nous nous sommes expliqué sur ce point en traitant de la liberé de Dieu ; elle vient toute de la contingence de la créature et n'en suppose aucune dans la Divinité elle-même.

1148. **Dieu et Jéhovah** (2). — Parmi les noms divins, il en est deux plus importants, sur lesquels nous entrerons dans quelques explications : ce sont les noms de *Dieu* et de *Jéhovah*. Le premier (en latin *Deus*, en grec Θεός et Δίος, en sanscrit *Dyaus*) est le nom même de la nature divine. D'autres peuvent désigner plus spécialement tel ou tel attribut divin: la justice, la miséricorde, la toute-puissance ; mais le nom de Dieu, quel que soit d'ailleurs le sens de son étymologie, désigne Celui que nous concevons comme

(1) Cf. S. Th., *ibid.*, a. 7.
(2) Cf. S. Th. Iᵃ, q. 13, a. 8 et suiv.

possédant tous ces attributs. Il est évident que ce nom est incommunicable de droit, puisqu'il n'y a qu'un seul Dieu ; mais il peut se faire que par erreur l'homme l'applique à plusieurs dieux. C'est ce qui est arrivé dans le paganisme (1).

Il est également évident qu'on peut appliquer le nom de Dieu, par métaphore, à des êtres supérieurs à l'homme ou qui paraissent par leur génie au-dessus de l'humanité. Mais il est à remarquer que le nom de Dieu appliqué ainsi au vrai Dieu, puis aux faux dieux, puis aux êtres supérieurs, n'a plus le même sens dans les trois cas: il n'est pas appliqué d'une manière *univoque*, ni d'une manière *équivoque*, mais d'une manière *analogue*.

Quant au nom de *Jéhovah*, il est incommunicable à tous égards ; car il désigne non seulement le vrai Dieu, mais encore le vrai Dieu que les Juifs adoraient. Ainsi particularisé, ce nom divin n'a jamais été confondu avec ceux des fausses divinités. De plus, le nom de *Jéhovah* (en hébreu, *Celui qui est*) a cet avantage sur le nom de *Dieu*, qu'il désigne la Divinité par son essence logique (v. nº 1024), c'est-à-dire par son être absolu, subsistant, ou son existence par lui-même.

Ces quelques réflexions sur les noms divins nous démontrent encore une fois que, si Dieu est simple en lui-même, l'idée que nous nous en faisons ne l'est point ; elle résulte de plusieurs éléments, de la composition de tous les attributs et de toutes les perfections que nous concevons comme propres à la Divinité. De là cette infinité de pensées et de propositions que l'on peut toujours concevoir

(1) La notion du vrai Dieu a été altérée par les philosophes non moins que par les peuples. Ceux-ci du moins ne sont jamais descendus jusqu'à l'athéisme. L'idée de Dieu garde cependant une certaine unité fondamentale, malgré toutes les erreurs dont la divinité est l'objet. C'est ce qu'a paru nier M. Gustave Belot, dans un mémoire présenté au Congrès d'Heidelberg. Ce mémoire a paru dans la *Revue phil.* 1908 déc. et il a été critiqué dans la *Pensée contemp.* 1909 février. Il a pour titre : *La triple origine de l'idée de Dieu.*

et former sur Dieu, ses attributs et ses opérations. Il est toujours *ineffable*, alors même qu'il est le mieux connu et le mieux célébré.

1148 *bis*. **Les négations ou les doutes de l'agnosticisme contemporain. La transcendance de Dieu.** — Cette question de la connaissance naturelle que nous avons de Dieu a été vivement discutée dans ces dernières années. Elle rentre dans la question plus générale de l'agnosticisme ou du positivisme (V. ces mots dans le Vocab.). Si l'on prétend, avec les agnostiques et les positivistes, que les essences, les natures, le fond des choses et de nous-même échappe toujours et absolument à l'esprit humain, il faut en conclure que nous ne pouvons rien savoir ni rien dire sur Dieu. Il est alors le grand Inconnaissable. On n'a même plus le droit de le distinguer de l'inconnaissable qui est dans la nature et en nous-mêmes. De là un monisme panthéistique irréfutable, qui s'accorde fort bien avec l'évolutionnisme absolu. A cet agnosticisme se rattachent aussi bien le subjectivisme, le phénoménisme, le relativisme, le symbolo-fidéisme : ces erreurs nient ou détruisent toute connaissance sérieuse de la Divinité. Elles sont visées par l'Encyclique *Pascendi* (8 sept. 1907), qui les a condamnées.

Au point de vue philosophique, elles sont réfutées en logique (scepticisme), en psychologie (théorie de la connaissance ou de l'origine des idées), en cosmologie (panthéisme, etc.). Ici, nous voulons seulement insister sur la valeur de notre connaissance naturelle de Dieu ; car elle a été diminuée outre mesure, même par des philosophes catholiques.

On a dit, par exemple, que notre connaissance de Dieu est purement symbolique ; et cette opinion n'est pas acceptable. Car le symbole ne nous apprendrait rien sans une idée qu'il réveille ; par exemple les mots avec lesquels nous parlons et qui sont de purs symboles ne signifieraient rien et ne nous apprendraient rien sans les idées dont ils

sont l'expression et le corps. Sans doute, les créatures plus ou moins parfaites par lesquelles nous connaissons Dieu, sont des symboles de la divinité ; mais elles sont, en outre, ses *vestiges*, pour ainsi dire, parfois même ses *images* (s'il s'agit des créatures raisonnables), et c'est ainsi qu'elles nous font connaître la Divinité.

D'autres ont paru soutenir que nous ne connaissons Dieu que par des comparaisons, des allégories, des paraboles ; et c'est encore insuffisant. Sans doute la comparaison, l'allégorie, la parabole nous servent à connaître Dieu et surtout à en parler, à expliquer les attributs divins : par exemple la parabole de l'Enfant prodigue traduit merveilleusement la miséricorde paternelle et infinie de Dieu pour le pécheur repentant. Mais elle est fondée elle-même sur une connaissance antérieure, savoir, que les perfections qui sont en l'homme (paternité, bonté, miséricorde, prévoyance, sagesse, etc.) sont éminemment en Dieu. L'Evangile le rappelle en maints endroits. Ce que l'on appelle l'*analogie de proportionnalité* suppose donc l'analogie dite de *proportion* ; elle doit s'en éclairer (V. n. 52, Analogie).

D'autres ont paru abuser de ce principe scolastique, savoir, que toutes nos idées nous viennent de quelque manière par les sens ; ils en tireraient cette conclusion, que nous n'avons des choses immatérielles, en général, et, à plus forte raison de Dieu, qu'une connaissance négative et analogique (1). On se demande, alors, à quoi se réduirait notre connaissance de Dieu ; ne serait-ce pas comme l'ombre d'une ombre, ou, si l'on préfère, le reflet d'un reflet ? — Sans doute, toutes nos connaissances viennent des sens et portent toujours la marque de cette humble ori-

(1) C'est ce que paraît dire l'auteur de la *Théodicée* (*Traité élém. de phil.* de Louvain 1909), dans les passages suivants : « Nous ne pouvons... nous former sur les êtres immatériels, sur Dieu en particulier, de notion *positive*, qu'en leur appliquant les concepts préalablement extraits du monde sensible. Il suit de là que les connaissances que nous possédons sur l'immatériel sont *analogiques*. Les notions *uniquement*

gine ; à la suite de S. Thomas, nous avons souvent insisté sur cette vérité (v. par ex. le n. 1143). Mais le saint Docteur a dit, d'autre part, que l'intelligence humaine se connaît elle-même : *Intellectus intelligit seipsum* ; elle connaît sa pensée, son amour, ses actes les plus nobles, les mieux délibérés et les plus conscients, qui sont essentiellement spirituels, quoiqu'ils s'accompagnent d'images sensibles ; elle connaît le bien moral, l'honnête, le devoir, qui, certes, n'a rien de matériel et de sensible. Or c'est par ces perfections que l'âme est à l'image de Dieu et c'est en partant de ces perfections surtout qu'elle s'élève à la connaissance de la Divinité, qui est leur cause suréminente en nous-mêmes et dans toutes les créatures raisonnables.

D'ailleurs, si l'ordre physique et sensible nous fait connaître Dieu, ce n'est qu'autant qu'il est pensé et devient ce monde intelligible qui est en nous. Et puis, mieux encore que cet ordre physique ainsi pensé, l'ordre moral nous introduit dans la connaissance de Dieu.

En définitive, aucune prétention des agnostiques n'est fondée. Sans doute, Dieu est toujours le plus incompréhensible des êtres et l'on doit se garder, en particulier, de l'assimiler à l'homme : ce serait de l'anthropomorphisme. Mais, puisque tous les êtres nous sont incompréhensibles de quelque manière, il n'est pas étonnant que le plus grand soit plus incompréhensible que tous les autres. A d'autres égards, il est le plus connaissable et le plus connu, ou du moins il peut le devenir à qui sait le chercher et vivre sous son regard ; c'est de lui que nous connaissons le plus de vérités ; c'est à lui que nous attribuons toutes les perfections et dans le sens le plus absolu.

applicables aux êtres spirituels et à Dieu ne peuvent donc être que *négatives*. » (p. 7). — « Nous ne pouvons avoir du spirituel qu'une connaissance négative et analogique. » (p. 11). — Mais l'auteur corrige, semble-t-il, ce qu'il y a d'excessif dans ces affirmations quand il écrit : « Cette notion de Dieu, nous pouvons la saisir tout d'abord dans la *conscience individuelle spontanée*. » (p. 9). Voir aussi la note 2 du n. 1000.

On objecte qu'il est transcendant. — Eh ! sans doute. Mais le transcendant n'est pas l'inconnaissable. Et puis il y a transcendant et transcendant : on les confond trop souvent. Il y a d'abord les transcendants de la logique et de la métaphysique générale : l'être en général, l'unité, la vérité, la bonté, avec les idées dont ils sont les objets. Ces notions et ces réalités sont transcendantes, en ce sens qu'elles sont supérieures à tout genre, n'étant circonscrites par aucun : tout être est un, vrai, bon. Dira-t-on que ces transcendants sont inconnaissables? Dira-t-on même qu'ils ne sont connus que par analogie? Mais c'est par eux, au contraire, que nous connaissons tout ce que peut atteindre notre intelligence. Ils sont ce qu'il y a de plus intelligible pour nous et ce qu'il y a de mieux connu. Or, c'est par eux surtout que nous connaissons Dieu, qui est de nouveau transcendant par rapport à eux comme par rapport à tout ce qui n'est pas lui. Ils n'en sont pas moins ses images très expressives ; et, en se combinant, ils donnent beaucoup plus de clarté ensemble que chacun d'eux en particulier. Dispersés, ils ne sont que des abstraits ; en se combinant ils expriment la Réalité suprême, qui concentre tous leurs rayons.

La transcendance de Dieu ne fait donc point qu'il soit inconnaissable. Cause de tout ce qui existe, du monde de la nature et du monde intelligible qui est en nous, père de tous les esprits et en particulier des âmes grandes et saintes qui ont laissé leur trace dans l'histoire ou qui vivent encore au milieu de nous, Dieu se livre à notre connaissance par tous ces moyens inépuisables ; en sorte qu'on peut dire qu'il est le plus connaissable des êtres, alors même qu'il est essentiellement le plus incompréhensible (1).

(1) Voir, outre les ouvrages déjà cités : MICHELET, *Dieu et l'agnosticisme contemporain* 1909 ; divers articles de MM. GARDAIR, SERTILLANGES, etc. publiés dans la *Revue de philosophie*, *la Pensée contemporaine* et autres périodiques ; BIARD, *De l'analogie en théologie*, 1909.

MORALE

CHAPITRE LXX

DE LA MORALE EN GÉNÉRAL ET, EN PARTICULIER, DU BONHEUR OU DE LA FIN DERNIÈRE

1149. **La morale, son importance. Elle couronne la philosophie.** — Nous touchons à la troisième et dernière partie de la philosophie, la morale, qui, à certains égards, est de beaucoup la plus importante. La morale, en effet, assigne à l'homme sa dernière fin, qu'elle distingue de tous les biens faux ou imparfaits, et détermine les moyens de l'obtenir. C'est une philosophie éminemment pratique, sans laquelle toutes les autres manqueraient de leur complément essentiel. A quoi bon disserter sur la nature et son Auteur, si notre connaissance ne doit pas nous éclairer sur notre rôle en ce monde, sur notre destinée et nos devoirs? A quoi bon scruter notre propre nature, analyser nos pensées et tous nos sentiments, si ce n'est pour les diriger, pour exercer un véritable empire sur nous-mêmes et faire converger toutes nos forces vers le bien? La fin de la philosophie tout entière est donc la morale, c'est-à-dire la connaissance pratique et le gouvernement de soi-même.

Sans la morale, la philosophie n'est qu'une vaine curiosité, qui remplit l'homme d'orgueil et le déprave. Ainsi l'ont compris tous les vrais philosophes et plusieurs

même de ceux qui d'ailleurs se sont trompés sur la vraie fin dernière de l'homme et sur les règles essentielles des mœurs. Socrate n'emploie sa dialectique contre les sophistes que pour fonder la morale ; chez lui, le culte du vrai n'est que le prélude du culte du bien. L'école de Platon et celle d'Aristote ne se divisent pas sur ce point. Les stoïciens partagent les mêmes vues généreuses. Ici nous n'avons pour adversaires que des sceptiques : aucun de ceux qui ont cru de quelque manière à la vérité n'a douté qu'elle dût être cherchée pour le bien. Les positivistes, par exemple, à l'exemple de Comte, ne se livrent à leurs spéculations philosophiques qu'avec l'intention de réformer à leur manière les mœurs publiques et les mœurs privées ; leur philosophie aboutit à un système moral complet, qui embrasse l'individu, la famille et la société. Tous ceux qui ont prétendu renouveler les idées et les doctrines ont dû tôt ou tard accuser leur dessein de changer les mœurs. Ainsi l'exige la logique la plus impérieuse. C'est dire par là même l'importance de la morale et son étroite union avec toutes les autres sciences philosophiques.

1150. **Définition de la morale.** — On peut définir la morale : une science pratique qui permet à l'homme d'user bien de sa liberté pour atteindre sa dernière fin.

C'est une *science*, et, à ce titre, elle consiste en raisonnements et en déductions ; elle se distingue du sens moral, qui prononce immédiatement sur l'honnêteté des actes avec plus ou moins de probabilité ou de certitude. Le sens moral ou la conscience morale est une source d'information, un point d'appui dont la philosophie morale doit se servir, mais il ne constitue pas la science, pas plus que le bon sens ne constitue la logique.

Ensuite la morale est une science essentiellement *pratique ;* car elle a pour objet les actes, les volontés, les intentions, en un mot l'action. La morale n'exclut point pour cela les théories, les systèmes abstraits, les spéculations les plus hautes : toute science, par là même qu'elle

est science, a un caractère spéculatif, d'autant mieux prononcé qu'elle est plus générale. Mais alors même que la morale s'élève aux plus hautes généralités, aux premières causes, aux suprêmes lois, elle a en vue l'action, la formation et la perfection de l'homme ; elle ne s'attache à la vérité que pour procurer le bien ; elle ne se borne pas, comme d'autres sciences, à pénétrer son objet, elle en fait un principe de conduite, une règle d'action, un but à obtenir ou un moyen à employer. Sans se confondre aucunement avec la casuistique, même la plus sage, la morale a toujours un caractère hautement pratique.

En troisième lieu, la morale s'applique aux *actes libres* de l'homme, c'est-à-dire qu'elle étudie l'homme en tant qu'il est tel, en tant qu'il est raisonnable et le maître de ses actions. Mais elle ne saurait se borner, dans l'appréciation et la direction des actes humains, au but plus ou moins prochain à obtenir ; elle doit toujours considérer le but suprême, la *fin dernière*, vers laquelle doivent aspirer toutes les bonnes volontés. Si le moraliste refuse de s'élever jusque-là, il n'est plus qu'un peintre de mœurs, ou moins encore, un sophiste et un habile, qui enseigne peut-être l'art de parvenir, mais non pas celui d'être homme.

1151. **Rapports de la morale avec la psychologie, la logique, la théodicée.** — On voit maintenant quels sont les rapports que la morale soutient avec les autres connaissances philosophiques : psychologie, logique, théodicée, comme aussi les différences qui l'en séparent. La psychologie a pour objet la nature humaine : c'est une connaissance spéculative des actes, des facultés, des passions, des habitudes qui composent cet être complexe entre tous qui s'appelle l'homme. Dès lors elle précède et fonde de quelque manière la morale ; car la spéculation éclaire la pratique et l'on ne saurait diriger l'homme sans le connaître préalablement. Mais les deux sciences restent parfaitement distinctes, alors même qu'elles sont étroitement associées.

Pour ce qui est de la logique, les rapports et les différences ne sont pas moins évidents. La logique nous apprend à bien raisonner, tandis que la morale nous apprend à bien vivre. Il est évident qu'une conduite parfaite dépend d'une saine logique ; mais il n'est pas moins évident que ces deux choses sont tout à fait distinctes et même jusqu'à un certain point opposables.

Enfin la théodicée est la science de Dieu, considéré en lui-même et non pas précisément ou du moins exclusivement en tant qu'il est notre dernière fin, tandis que la morale ne traite de Dieu qu'en tant qu'il est notre fin dernière et qu'elle s'applique surtout à déterminer les moyens d'obtenir cette fin par l'accomplissement de tous les devoirs.

1152. **La morale et la théodicée. La morale indépendante.** — Ici l'on peut se demander si la théodicée fonde la morale ou si c'est la morale qui fonde la théodicée. Déjà nous avons touché cette question en traitant de la division de la philosophie (n° 14) et de la classification des sciences (n° 349) ; nous avons vu alors que la morale revendique une certaine indépendance, en ce sens qu'elle a son principe propre immédiatement évident, qui n'est pas démontré précisément par aucune autre science. Ce principe est celui du devoir : *Il faut faire le bien et éviter le mal.* Ce principe, s'il est analysé, scruté par un esprit de bonne foi, conduit à reconnaître l'existence d'un suprême législateur, qui est Dieu même. Sous ce rapport la morale fonderait la théodicée et même toute la métaphysique, s'il faut en croire Kant.

Mais il est évident que si la morale porte secours ici à la théodicée, c'est pour être secourue à son tour. Que deviendrait la morale, s'il n'y avait point de Dieu, de législateur, de sanction? La plupart la confondraient bien vite avec un sentiment, un préjugé que l'on peut détruire ou transformer à peu près à son gré. Bref, il est évident que la morale finira toujours par se modeler sur la métaphysique

ou les croyances spéculatives (1). C'est pourquoi, bien que le premier principe de la morale naturelle ne soit pas précisément un principe religieux, cependant la morale est réellement et pratiquement inséparable de la religion, et de la théodicée en particulier. On l'a bien vu dans ces derniers temps. La plupart des philosophes qui ont rompu avec la religion ont fini par dénaturer la morale. L'impératif catégorique lui-même, si longtemps respecté comme une idole, a été détrôné, et l'on nous a proposé une morale sans obligation ni sanction, une morale réduite à la physique des mœurs, aux lois de la vie, etc. (V. le chap. LXXIV). S'il y a encore tant d'unanimité sur certaines règles pratiques des mœurs, malgré tant de divergences spéculatives, cela provient de ce que la conscience publique obéit encore à l'esprit chrétien, qui a fait la civilisation moderne. Mais les morales enseignées dans les écoles sont déjà, au fond, très différentes, et elles nous ramèneraient bientôt le paganisme avec toutes ses formes, si elles venaient à prévaloir.

En réalité donc il n'y a pas de morale vraie et parfaite qui soit absolument indépendante. La morale mène à Dieu et elle s'inspire de l'idée de Dieu ; elle forme avec les autres sciences philosophiques un seul faisceau qu'il est impossible de rompre. Mais si la morale s'isole, elle est exposée à tous les dangers, livrée à toutes sortes d'inconséquences. Après s'être affranchie de la révélation, elle tendra à s'affranchir de l'idée même de Dieu ; et si elle y parvient, elle dénaturera la conscience et mettra finalement la force à la place du droit et le plaisir, avec l'intérêt, à la place du devoir. Nous ne disons pas que les partisans de

(1) Il y a une trentaine d'années on tenait volontiers ce langage dans certaines écoles : Laissons de côté les questions métaphysiques, qui nous divisent ; mais insistons sur la morale, qui nous rapproche. Ce fut par exemple l'illusion d'Henri Marion. Aujourd'hui, il constaterait le même désaccord parmi les moralistes et parmi les métaphysiciens. L'anarchie est descendue de la métaphysique dans la morale : c'était fatal.

la morale indépendante en soient tous venus à ce point ; mais leurs doctrines y conduisent fatalement.

Gardons-nous donc d'isoler la morale, et alors même que nous l'établissons sur sa propre base, montrons ses rapports avec les autres sciences philosophiques : avec la métaphysique, qui a pour objet l'absolu et seule explique le caractère immuable du devoir ; avec la théodicée, qui seule nous fait connaître suffisamment le suprême législateur et le suprême juge ; enfin avec la psychologie, qui nous révèle la vraie nature de l'homme, que la morale ensuite s'applique à gouverner selon la prudence et la justice.

1153. **Division de ce traité.** — Nous diviserons ce traité, comme on le fait communément, en deux parties : 1° la morale générale ou l'*éthique*, qui traite de la *fin* de l'homme, des *actes humains* et de leurs règles, c'est-à-dire des *lois* ; 2° la morale spéciale ou le droit naturel, avec le devoir qui correspond à ce droit. Les devoirs sont *individuels* ou *sociaux*. Les premiers regardent Dieu, nous-mêmes ou le prochain. Les seconds regardent la famille, la société civile ou la société religieuse, les rapports de l'Eglise et de l'Etat.

Il est évident que la morale générale et la morale spéciale sont inséparables : la première fonde la seconde et ne cesse de la soutenir ; l'éthique fonde le droit naturel, qui ne garde son caractère de droit qu'en communiquant avec elle. Il n'est donc pas permis, à la suite de Kant, d'assigner pour objet à l'éthique l'ordre intérieur de la conscience et au droit l'ordre extérieur. Celui-ci n'est moral que par l'ordre intérieur, qui l'anime et l'élève. On ne sépare pas ainsi l'œuvre morale extérieure de la conscience qui l'inspire, la règle et l'ennoblit.

1154. **Fin dernière de l'homme.** — Tout d'abord il faut porter notre attention sur le principe de toute morale, sur le bien, dont le caractère obligatoire est évident. Qu'est-

ce que le bien auquel nous devons tendre, auquel même nous tendons malgré nous, si on le considère en général? En quoi consiste le vrai bien, le souverain bien, auquel tous les autres sont subordonnés? La question est d'une extrême importance. Suivant la manière dont elle est résolue, toute la morale change de nature, d'esprit, et nous avons la morale du devoir ou la morale de l'intérêt et du plaisir.

THÈSE. — *Dans tous leurs actes humains, les hommes cherchent une fin qu'ils connaissent comme telle et qui spécifie leurs actes au point de vue moral ; — de plus ils subordonnent toutes leurs fins particulières à une même fin dernière, qui n'est autre que le bonheur ou la perfection. — Or le vrai bonheur ne consiste pas dans les richesses, ni dans les honneurs et la gloire, ni dans les biens corporels ou les plaisirs sensibles. — L'objet du bonheur est hors de l'homme et c'est Dieu même que l'homme atteint par la connaissance et par la vision intuitive, s'il s'agit du bonheur des saints dans le ciel. — Tous les autres biens ne sont que des moyens ou des effets ou des compléments par rapport à celui-ci. — Il suit de ces vérités qu'il n'y a pas de bonheur parfait sur la terre, quoique la somme des biens puisse paraître beaucoup plus grande que la somme des maux.*

1155. **Tous les actes humains sont spécifiés par une fin** (1). — Nous parlons ici des *actes humains*, c'est-à-dire de ceux qui sont propres à l'homme et qui, par conséquent, procèdent de son intelligence et de sa volonté raisonnable. On ne saurait les confondre avec ceux dont l'homme est l'auteur inconscient, irresponsable, et qui, à ce titre, ne sont de l'homme que d'une manière matérielle. Or il est évident que tous les actes humains doivent avoir une fin : ils ne sont pas faits au hasard, parce que l'intelligence n'agit pas au hasard, là où le hasard com-

(1) Cf. S. Th. Ia 2ae, q. 1, a. 1 et suiv.

mence l'intelligence cesse ; de plus, ces actes procèdent de la volonté, et celle-ci a pour objet nécessaire le bien, qui est une fin.

La fin que supposent les actes humains leur est absolument propre ; elle les distingue radicalement des autres actes de l'homme et de tous les actes des créatures inférieures, quoique rien n'arrive sans but. S'il y a une intelligence suprême en ce monde, qui plie toutes choses aux lois de sa providence, il est clair que tout acte de la créature tend à quelque fin. Mais les actes humains ont cela de propre que la fin à laquelle ils se rapportent est connue comme telle de la créature qui accomplit ces actes et qui poursuit cette fin. Bref, l'homme en tant qu'homme, ne cherche pas sa fin à la manière de la pierre ou même de l'animal, mais il la cherche en comprenant cette subordination de ses actes à une fin ; seul il a la notion de bien et de fin et il recherche avec connaissance de cause et possession de soi-même ce qui l'attire.

On voit dès lors combien se trompent ceux qui appliquent le mot de *conduite* indifféremment à l'animal et à l'homme (1). Ainsi appliqué à des objets si divers, le mot de conduite est équivoque. L'animal cherche une fin, il la connaît même, mais non pas comme telle ; encore moins est-il capable de la choisir, d'en changer, de délibérer, à proprement parler, entre divers moyens. De là cette uniformité de la *conduite* de l'animal : si ses mœurs méritent vraiment le nom de mœurs et surtout celui de conduite, elles sont étrangères néanmoins à la moralité. De là, au contraire, cette variété extrême de la *conduite* de l'homme: les mœurs et surtout la conduite sont proprement humaines, car l'homme dispose de lui-même ; sa conduite est vraiment bonne ou mauvaise, elle porte essentiellement le sceau de la moralité, tandis que les mœurs de l'a-

(1) Ainsi SPENCER dans *Les bases de la morale évolutionniste* (*The data of ethics*).

nimal n'ont de la moralité que l'apparence ou l'image : *Mores proprie dicuntur humani*, répète S. Thomas, après S. Ambroise (1).

Toute la différence profonde que nous observons ici entre le règne animal et le règne humain vient de la fin. L'homme seul, entre tous les animaux, la connaît comme telle. C'est elle qui est le *principe* et le *terme* des actes humains : elle en est le principe, car c'est la fin voulue ou la volonté d'obtenir la fin qui est le principe des actes humains ; elle en est le terme, car c'est encore la fin, la fin obtenue, qui est le terme ou le but de toutes les aspirations de l'homme et de toutes ses démarches. C'est pourquoi la fin spécifie les actes humains : au point de vue moral, il n'est pas de question plus importante que celle de l'*intention*, c'est-à-dire de la *fin*.

1156. **Subordination des fins particulières à une fin dernière** (2). — Poursuivons cette analyse de la conduite ou de l'activité morale de l'homme. Nous venons de voir que, dans tous ses actes réfléchis, délibérés, l'homme cherche une fin. Mais cette fin elle-même est-elle une fin dernière ou bien n'est-elle qu'un moyen par rapport à une fin plus haute? Si elle n'est qu'un moyen, elle n'est pas voulue pour elle-même, elle tire son efficacité d'un bien ultérieur, et celui-ci relève à son tour d'un bien plus général, jusqu'à ce que nous arrivions à quelque bien suprême, à quelque fin dernière qui joue le rôle de cause première par rapport à toutes les fins particulières. Car il est impossible de s'arrêter à mi-chemin. Ou il n'y a pas de fin ni par conséquent de bien, ou il y a une fin dernière : *Qui infinitum faciunt auferunt naturam boni*. Il n'y a pas de bien particulier qui attire la volonté et les désirs de l'homme, s'il n'y a pas de bien général et ultérieur auquel tende absolument la nature humaine.

(1) *Ibid.*, a. 3.
(2) Cf. S. Th. I^a 2^æ, q. 1, a. 4 et suiv.

Cette fin dernière ne saurait être double ou triple pour chaque homme ; car elle joue le rôle de cause première par rapport à tous les actes ; elle renferme tous les biens particuliers que l'homme peut désirer. Si l'homme désirait plusieurs fins dernières, c'est-à-dire sans aucune subordination entre elles, il aurait plusieurs natures étrangères les unes aux autres, il aurait plusieurs facultés de vouloir : l'unité de sa nature implique l'unité de fin.

D'ailleurs l'expérience confirme ici tous nos raisonnements. Chacun a sa volonté et même sa passion dominante, un désir principal auquel tous les autres sont subordonnés de quelque manière. Il peut en changer au cours de sa vie, s'orienter tour à tour vers divers points de l'horizon, les plus opposés entre eux ; mais il n'a à chaque instant qu'une seule préoccupation suprême, impliquée dans tous ses actes et qui les inspire : elle s'appelle l'intérêt ou le plaisir ou le devoir, et c'est là sa fin dernière.

1157. **L'homme cherche nécessairement le bonheur.** — Sans en venir encore au désaccord profond qui éclate entre les hommes au sujet de leur fin et de leur destinée, constatons d'abord leur unanimité, leur accord naturel et nécessaire. Tous désirent le bonheur, c'est-à-dire le bien en général, le bien sans mélange, en tant qu'il est l'opposé du mal et attire toute volonté, que le mal repousse. C'est là une loi de nature : la volonté est faite pour le bien, comme l'intelligence pour le vrai et l'œil pour la lumière. Le bien est l'objet adéquat de la volonté ; il n'y a rien dans le bien qui n'attire la volonté et il n'y a rien qui la repousse. L'homme tend donc au bonheur en général d'une manière invincible, fatale ; l'en éloigner, c'est lui faire violence ; l'en priver, c'est tenir en échec tous ses appétits. De même que le fleuve cherche sa pente et que l'animal cède invariablement à ses instincts, ainsi l'homme cède à l'attrait du bien et par conséquent du bonheur. Pour lui, en effet, la fin dernière revêt ce caractère de

bien suprême ou de bonheur qui échappe à l'animal, alors même qu'il goûte le plaisir et satisfait tous ses appétits. L'animal peut être rassasié, repu, mais il n'est pas heureux. « *Non cadit in animalia expertia rationis ut beata sint* », répète S. Thomas après S. Augustin (1).

1158. **Objectivité du bonheur. En quoi il ne consiste pas.** — Des considérations précédentes il ressort déjà clairement que le bonheur est quelque chose d'objectif et de réel, puisqu'il attire toute créature raisonnable. Ce bien vers lequel tous les cœurs aspirent, cet aimant universel vers lequel toutes les volontés se tournent n'est pas une force imaginée, mais agissante. L'erreur ne consiste pas à affirmer son existence, mais à le définir.

Quel est donc le vrai bonheur? En quoi consiste-t-il? Les sensualistes et les épicuriens anciens et modernes l'ont placé dans le plaisir, la volupté ; les stoïciens, dans une vertu orgueilleuse ; les utilitaires, les positivistes, dans l'intérêt ou l'utilité, dans certains biens passagers de l'individu ou de la société. Tous ont méconnu les droits de l'*honnête* ou du moins ses vrais rapports avec l'utile et le délectable ou le plaisir. Le bonheur résulte avant tout de l'accomplissement du devoir ; en d'autres termes, il n'y a pas de vrai bonheur qui ne s'appuie d'abord et surtout sur la vertu ; mais les autres biens la préparent ou l'accompagnent et la récompensent, ils concourent avec elle à la perfection totale de l'homme. C'est ce que nous allons montrer. Procédons par voie d'élimination.

1159. **Biens extérieurs : richesse, honneurs, pouvoir** (2). — Le vrai bonheur ne consiste pas dans les biens extérieurs : richesse, honneurs et gloire, pouvoir et triomphes de l'ambition la plus heureuse. En effet, avec la richesse

(1) Ia 2ae, q. 1, a. 8.
(2) Cf. S. Th. Ia 2ae, q. 2, a. 1 et suiv.

on n'achète que des biens inférieurs, sensibles : on n'achète pas la paix de la conscience, les amitiés sincères, l'estime des gens de bien ; on n'achète pas la sagesse (1) ni même la santé. Quelque utile que soit donc la fortune, surtout à notre époque, où tous les biens qui s'achètent sont immédiatement dans la main de celui qui peut les payer, elle ne rend pas heureux par elle-même. D'ailleurs elle est inconstante et sa perte est plus cruelle que sa conservation n'est douce ; elle expose à la flatterie et à toutes les convoitises dangereuses qu'elle donne de satisfaire ; elle affaiblit les plus forts et rend l'homme qui est déjà faible l'esclave de son bien-être.

Les honneurs et la gloire sont plus précieux, mais ne sauraient pas mieux que la richesse constituer le vrai bonheur. Et d'abord les honneurs que décernent les hommes, la gloire qu'ils prodiguent aux uns et refusent aux autres sont bien souvent des mensonges et ne se mesurent jamais exactement sur le vrai mérite. Dieu seul peut dispenser en toute justice l'honneur et la gloire, et, après le témoignage que Dieu rendra, il n'en est pas de meilleur que celui des gens de bien. Mais les honneurs ne sont si précieux que parce qu'ils sont le signe d'un avantage personnel, d'un mérite ou d'une perfection. C'est donc dans ceux-ci qu'il faudrait chercher le bonheur, plutôt que dans les honneurs eux-mêmes qui en sont la suite. C'est pourquoi les âmes nobles se préoccupent peu des *honneurs* ; elles aiment bien davantage l'*honneur*, c'est-à-dire la vertu et le témoignage d'une bonne conscience, l'estime de quelques amis intimes et des hommes de bien.

Au-dessus des honneurs il y a le pouvoir, auquel aspirent les esprits ambitieux et réfléchis, qui tiennent plus encore à *être* qu'à *paraître*. Mais le pouvoir qu'exercent les hommes n'est point par lui-même une fin : il n'est qu'un

(1) *Tout obéit à l'argent*, dit l'Ecriture, mais elle dit aussi : *L'insensé ne peut acheter la sagesse.*

moyen d'action, il n'est de sa nature ni bon ni mauvais. On conçoit qu'il prépare ou accompagne le bonheur et la perfection comme un instrument ou un effet ; mais il n'est point par lui-même un bonheur. Et que d'infortunés qui n'ont péri que pour avoir porté la main sur le pouvoir, qui est devenu ainsi le principe de tous leurs maux ! Ceux-ci naissent bien vite de tous les biens, surtout de ceux qui paraissent les plus grands. D'ailleurs les biens particuliers qui nous sont prodigués ne font que nous rendre plus sensible l'absence des autres ; notre tourment s'accroît de tout ce qui nous manque et aussi de tout ce que nous avons, mais que nous n'aimons pas. De là ces ennuis incurables et ces violents désespoirs qui sévissent parmi les heureux de ce monde aussi bien et peut-être plus encore que parmi les déshérités.

Bref, tous les biens particuliers et extérieurs que nous venons d'examiner ne sont pas le bien suprême que nous cherchons : ils sont compatibles avec une foule de maux ; ils ne comprennent pas les biens supérieurs, comme la sagesse, la vertu, le savoir, qui perfectionnent l'âme elle-même ; ils sont le principe d'une foule d'illusions, de regrets, de déceptions et de malheurs.

1160. **Les biens corporels. Le plaisir** (1). — Les biens corporels et en particulier les plaisirs sensibles seront-ils préférables aux précédents? Assurément la santé, la beauté, la force et une longue vie sont des biens enviés ; mais ils ne peuvent être la fin de l'homme. Le corps de l'homme, en effet, est pour l'âme, et les sens sont pour l'esprit. Ce n'est donc pas dans la conservation, la perfection et le bien-être du corps que l'âme peut chercher son bonheur et sa fin. La recherche de la volupté est particulièrement honteuse. Une âme qui garde quelque élévation

(1) Cf. S. Th. *ibid.*, a. 5.

ne saurait s'attacher plus que de raison aux plaisirs sensibles et disputer à l'animal un bien-être dégradant.

1161. **Les plaisirs intellectuels** (1). — Il est vrai qu'au-dessus des plaisirs grossiers des sens il y a ceux de l'esprit, d'une imagination heureuse, d'un cœur noble et délicat. Les arts, les beaux-arts surtout, la littérature, l'amitié, le commerce des esprits distingués et des âmes généreuses, sont la source de plaisirs intimes et constants, qui s'avivent par l'exercice et sont toujours mieux goûtés ; loin d'abaisser l'âme, ils l'élèvent au-dessus d'elle-même et la portent vers un monde meilleur. Mais quelle que soit la pureté du plaisir que l'on goûte, il ne peut constituer par lui-même la fin dernière ; car il n'est que l'effet de l'obtention d'un bien ou d'une fin : il ne peut pas lui-même constituer le terme ou le principe auquel il se rapporte. A l'obtention d'un bien sensible est attaché comme effet un plaisir sensible ; à l'obtention d'un bien supérieur, comme la connaissance de la vérité ou le commerce de l'amitié, est attaché un plaisir supérieur. Mais ce n'est pas à ce plaisir que l'intention doit s'arrêter ; ce plaisir n'est pas le but suprême, il n'est pas la fin dernière. Ou bien il faudrait dire que l'homme a été fait pour lui-même, qu'un égoïsme plus ou moins raffiné est la règle de la morale.

Quelle que soit donc la noblesse des plaisirs de l'esprit, ils ne sont pas la fin de l'homme. A plus forte raison faut-il dire que le plaisir en général n'est pas la fin dernière ; car les plaisirs, même les plus élevés, s'allient insensiblement et de degré en degré avec les plaisirs moindres et même les plus bas ; si bien que celui qui placerait sa dernière fin dans les plaisirs les plus élevés, serait bien vite invité à descendre, et son égoïsme délicat se changerait facilement en une volupté dégradante et méprisable à tous égards (2).

(1) Cf. S. Th., *ibid.*, a. 6.

(2) C'est là l'erreur et le danger du dilettantisme, qui n'est, au fond, qu'une sorte d'épicurisme délicat ; son premier défaut, c'est l'égoïsme

Le plaisir n'est vraiment noble et permis que lorsqu'on le le subordonne à un bien supérieur et objectif, c'est-à-dire à l'honnête et au devoir.

1162. **Objection.** — Les partisans de la morale du plaisir, comme aussi les partisans de la morale du bonheur, entendu au sens d'une satisfaction toute subjective et personnelle, nous adressent l'objection suivante : La fin dernière ou le bonheur est la fin qui est recherchée pour elle-même. Or tel est le plaisir : il serait ridicule, en effet, de demander à un voluptueux pourquoi il recherche le plaisir. Celui-ci est donc la fin suprême de l'homme. Seulement la vraie morale consiste à discerner les plaisirs faux ou imparfaits, qui entraînent la souffrance avec eux, des plaisirs vrais et supérieurs. Le sage subordonnera les plaisirs médiocres aux plaisirs nobles, ceux du moment présent, mais passagers et imparfaits, aux plaisirs de l'avenir. Telle est la morale positiviste, qui, au fond, ne diffère pas essentiellement de la morale de l'intérêt ni de la morale utilitaire. Toute la différence, en effet, qu'il y a entre ces morales et celle de la volupté, c'est que la dernière ne sait pas apprécier les plaisirs à leur juste valeur et sacrifier le présent à l'avenir ou du moins le plaisir de l'égoïsme au plaisir de l'altruisme, le plaisir goûté solitairement au plaisir du dévouement et de la générosité. Car les partisans de cette théorie essaient d'élever leur morale à la hauteur de celle du dévouement et du devoir. D'après eux, l'homme arriverait à trouver son plaisir dans l'abnégation de soi-même, et l'oubli de soi-même naîtrait à la longue de l'égoïsme (1).

et il glisse facilement plus bas (V. Brunetière, *L'art et la morale*, dans ses *Discours de combat*).

(1) Cf. *Les nouvelles bases de la morale d'après M. Spencer. Exposition et réfutation.* Nous reviendrons plus longuement sur ces faux systèmes dans le chapitre LXXIV.

Rép. — Le plaisir est une fin dernière en ce sens qu'il n'est pas, comme l'utile, nécessairement subordonné dans notre intention à autre chose comme moyen. Cependant on conçoit très bien qu'il puisse être cherché ou accepté par la volonté comme moyen : par exemple lorsque nous goûtons le plaisir, le soulagement, l'espérance pour soutenir nos forces et obtenir un bien qui se fait longtemps attendre.

Mais si le plaisir peut être une fin, il s'agit de savoir s'il doit être une fin dernière. Nous le nions absolument ; car, ainsi que nous l'expliquerons tout à l'heure, l'homme ne peut chercher sa fin dernière en lui-même, dans une perfection personnelle, si noble soit-elle. Or le plaisir, quel qu'il soit, est toujours subjectif de sa nature, eût-il pour cause le bien d'autrui et même de la société tout entière. Il reste donc que la fin dernière ou le suprême motif de nos actions soit le bien objectif ou l'*honnête*. D'autre part, comme l'honnête est réellement inséparable du *délectable*, au moins dans un autre monde que celui-ci où Dieu récompensera la vertu, on ne peut chercher et atteindre l'honnête sans trouver le délectable, qui est son effet. Le délectable est donc le dernier *effet* d'une conduite vertueuse ; mais il n'en est pas le *mobile* suprême (1). Tout en étant récompensé tôt ou tard de son dévouement, l'homme n'en reste pas moins généreux et désintéressé : son dévouement n'est pas un effet de l'égoïsme, comme paraît le vouloir Spencer, mais c'est un effet direct de l'amour absolu du bien, et s'il trouve le plaisir par surcroît, c'est sans l'avoir cherché, ou en le subordonnant toujours à l'amour du bien.

Comme on le voit, nous devons ici, pour approfondir la question du bonheur, emprunter les notions du bien que nous avons données en métaphysique, lorsque nous

(1) Cf. S. Th. I^a 2^ae, q. 2, a. 7, ad primum.

avons distingué entre le bien *honnête* ou le devoir, le *délectable* ou le plaisir et l'*utile*. Le bonheur ne consiste pas dans l'utile, qui n'est qu'un moyen, ni dans le délectable, qui est le dernier effet mais non le suprême motif de la conduite ; il consiste avant tout dans l'honnête. C'est ce qui apparaîtra mieux encore dans la proposition suivante.

163. **Objet du bonheur : il n'est pas dans l'homme** (1). — Après avoir dit en quoi le bonheur ne consiste pas, nous devons le déterminer positivement. Distinguons pour cela, dans le bonheur, l'*objet* et le *sujet*. L'objet, c'est le principe même du bonheur, c'est la fin dernière qui perfectionne le sujet et le rend heureux, c'est le suprême motif de la conduite et il se confond avec l'honnête. Le sujet du bonheur c'est la faculté, la nature, la personne qui reçoit la perfection totale qui lui convient et, avec elle, la félicité.

Or, l'objet du bonheur ne peut être dans l'homme, pas même dans les plus hautes facultés de l'âme ni dans les plus sublimes vertus, parce que l'homme ne se suffit d'aucune manière ; l'âme en particulier dépend de son objet, du vrai, et du bien qu'elle connaît et qu'elle aime : elle n'est ni la vérité ni le bien, alors même qu'elle entre en communication intime avec les vérités les plus hautes et le bien le plus parfait. Placer l'objet du bonheur ou le premier principe du bonheur dans l'âme, ce serait ramener à la créature toute vérité et tout bien, ce serait faire de l'homme un Dieu, une fin dernière et partant une cause première.

1164. **Objections**. — 1° On nous objecte ici qu'il faut bien que le bonheur soit dans l'âme, puisqu'il n'est pas dans les biens extérieurs ni dans les biens corporels.

(1) Cf. S. Th. Ia 2ae, q. 2, a. 7.

Rép. — Sans doute le bonheur est obtenu par l'âme, goûté par l'âme, mais la cause du bonheur n'est pas dans l'âme elle-même ni dans rien de ce qu'elle possède. L'âme doit monter plus haut pour trouver la perfection et, avec elle, le bonheur. Si elle ne cherche qu'elle-même, elle ne le trouvera pas. Elle n'a en elle-même que la faculté de le trouver et de le posséder.

2° On nous objecte encore que le bonheur doit être dans l'homme ; car l'homme s'aime lui-même par-dessus tout, puisque tout ce qu'il aime, il l'aime pour lui, en le rapportant à lui.

Rép. — Il est faux que l'homme doive s'aimer lui-même par-dessus tout et que cet égoïsme soit la loi de la nature. L'homme doit aimer par-dessus tout le devoir, l'honnête et se subordonner absolument à lui. Maintenant il est bien évident qu'en se donnant au bien, l'homme acquiert ce bien à lui-même : le délectable ou le bonheur subjectif est l'effet tôt ou tard nécessaire de l'obtention de l'honnête ou du bonheur objectif. Mais il est faux de dire que l'homme s'aime lui-même par-dessus tout ou rapporte tout à lui, parce que le dernier effet de sa conduite morale est sa propre perfection.

1165. **L'objet du bonheur est Dieu seul** (1). — Il nous est facile maintenant de montrer que l'objet du bonheur, ce principe absolu auquel l'homme doit se subordonner, ne peut être que Dieu seul. Puisque l'homme doit monter plus haut que son âme elle-même, plus haut que la science, la sagesse et la vertu, et ne s'arrêter qu'au premier principe de tous ces grands biens, il est évident qu'il ne s'arrêtera que dans le sein de Dieu lui-même, qui est le vrai, le bien et le beau subsistants. « Vous avez fait

(1) Cf. S. Th. Ia 2ae, q. 2, a. 8 ; et q. 3, a. 5.

notre cœur pour vous, ô mon Dieu, disait S. Augustin, et notre cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il se repose en vous. »

La philosophie chrétienne explique admirablement cette inquiétude divine, cette soif inaltérable du divin qui tourmente l'humanité. Sans compter que l'homme a été appelé positivement par la grâce à connaître et à aimer Dieu, il a reçu des facultés qui, même dans l'ordre purement naturel, ne peuvent être satisfaites que par un objet infini. Notre intelligence est ouverte à la vérité, elle connaît le vrai, qui n'a pas de limites ; notre volonté se porte vers le bien, qui est également sans bornes. Aussi notre cœur est insatiable de bonheur, et tout ce qui doit finir lui laisse un dégoût profond. C'est que l'homme est fait pour Dieu, qui seul est sa fin dernière.

Mais comment l'homme entrera-t-il en communication avec Dieu et recevra-t-il de lui cette perfection, cet achèvement auquel il aspire par toutes ses facultés? Pour ne parler d'abord que de la destinée naturelle de l'homme, il est évident que l'homme ne peut atteindre Dieu de quelque manière que par ses plus hautes facultés, les facultés intellectuelles, qui seules ont pour objet le vrai sans limites, le bien et le beau parfaits. Suivant une pensée profonde d'Aristote, l'essence du bonheur est dans l'acte le plus parfait de la faculté la plus haute appliquée à son objet le plus noble. Connaître Dieu et par conséquent l'aimer, le connaître de la manière la plus parfaite qu'il soit possible à la raison, telle est donc l'essence, le principe du bonheur naturel.

Quant au bonheur surnaturel, celui que la foi promet au chrétien, il consiste dans la vision intuitive de Dieu, connaissance incomparablement plus parfaite que la connaissance abstraite et philosophique possible à la raison. Il consiste aussi dans les biens admirables qui accompagnent la vue de Dieu, ou, si l'on préfère une autre formule, la vision béatifique entraîne avec elle une infinité de biens

excellents : l'amour surnaturel d'un Dieu présent et possédé, la noble jouissance qui en est la suite, tous les biens de la nature humaine qui accompagnent ces premiers privilèges.

1166. **Comment le bonheur est la réunion de tous les biens.** — C'est en considérant le bonheur non plus seulement dans son essence ou son premier principe, mais dans toutes les perfections qu'il implique, que Boëce a pu le définir : *la réunion de tous les biens.* C'est même de cette manière que l'on aime généralement à concevoir le bonheur ; c'est un état parfait qui comporte tout ce qui est désirable : par conséquent tous les biens de la nature, s'il s'agit du bonheur naturel ; tous les biens de la grâce et de la gloire, s'il s'agit du bonheur surnaturel.

La controverse qui partage les théologiens et les philosophes catholiques sur l'essence même du bonheur ne change rien à cette doctrine, qui plane au-dessus de toutes les opinions. L'essence du bonheur est-elle précisément dans la connaissance de Dieu, comme le pensent les thomistes? Est-elle plutôt dans l'amour de Dieu ou même dans la jouissance qui en est la suite, comme le pensent les scotistes? Ne serait-elle pas également dans l'intelligence et l'amour? On peut dire en faveur de la première opinion que la connaissance est le principe de tous les autres biens; on peut dire en faveur de la seconde, que la connaissance a pour fin essentielle l'amour, et en faveur de la troisième, que la vie intellectuelle consiste également à connaître et à aimer. Mais quelle que soit l'opinion que l'on préfère et l'ordre logique que l'on établisse entre tous les biens dont l'accumulation coïncide avec le bonheur parfait, il est certain que tous les biens sont contenus dans le bien suprême ou s'y rapportent comme à leur fin. C'est ce qu'il sera facile de montrer.

1167. **Tous les biens particuliers se rattachent au bien suprême.** — En effet, tous les biens ne sont que des

moyens ou des effets et des compléments par rapport au bien suprême. Ce bien est la vision béatifique, dans l'ordre surnaturel. Or c'est à cette fin dernière que se rapportent, dès ici-bas, tous les autres dons de la Providence. Toutes les lumières d'en haut, toutes les grâces que l'homme reçoit dans la vie présente le préparent à cette vision ; tous les dons surnaturels dont il est l'objet lui fournissent l'occasion de la mériter : biens, santé, talents, pouvoir, influence, tout peut devenir entre ses mains un moyen de glorifier Dieu et de se sanctifier. Il sera donc permis à l'homme juste, au moins dans une certaine mesure, de désirer les biens de la grâce et même ceux de la nature, pourvu qu'il les subordonne toujours à ce bien suprême.

Ensuite cette vision de Dieu, cette connaissance immédiate et permanente du vrai, du bien, du beau et de la sainteté subsistants, est le principe de l'amour le plus pur, de la jouissance la plus profonde. Unie à Dieu par les liens les plus étroits, l'âme est perfectionnée dans toutes ses facultés ; ce bonheur se répand sur le corps lui-même et chasse des sens toute douleur comme toute imperfection.

Il en serait de même, toute proportion gardée, dans l'ordre purement naturel, si la Providence nous y avait laissés. La connaissance de Dieu aussi parfaite que possible et définitive, et l'amour permanent qui en est la suite, auraient communiqué à l'âme une perfection principale, à laquelle toutes les autres auraient été subordonnées. Tous les biens naturels auraient été donnés à l'homme pour acquérir ce bien souverain ou en auraient dérivé comme ses conséquences.

1168. **Pas de bonheur parfait sur la terre** (1). — Cessons maintenant de considérer ce qui aurait pu être, comme

(1) S. Th. I^a 2^ae, q. 4 et 5, divers articles.

aussi ce qui s'accomplira dans un monde meilleur, et ramenons notre attention sur le monde où nous passons. Toutes ces considérations nous éclairent sur la vie présente, à la fois naturelle et surnaturelle, mais privée de sa conclusion dernière et par conséquent du parfait bonheur. Celui-ci n'existe ni dans l'ordre de la nature ni dans l'ordre de la grâce. Pour ne parler que de l'ordre de la nature, il n'est que trop évident que nul n'arrive à une connaissance et à un amour de Dieu aussi stables et aussi parfaits qu'il est possible. Ceux qui passent pour les plus heureux sont les plus déshérités quelquefois sous ce rapport, et il est bien évident que hors de cette connaissance et de cet amour de Dieu il n'y a pas de bonheur enviable. Quant à ceux qui ont mieux connu leur fin dernière, quel est celui qui s'y est attaché avec toute la force dont il est capable? Quel est celui surtout qui, parmi les épreuves et les obscurités actuelles, puisse se flatter de ne jamais faiblir ni se tromper?

Joignons à cela que, dans la vie présente, l'âme dépend de mille manières du corps, tout en le dirigeant. Le bonheur est goûté par l'âme, sans doute, et il n'a son objet suprême qu'en Dieu seul, qui est la vérité, la bonté et la sainteté subsistantes ; mais l'âme ne peut penser, réfléchir, goûter les nobles joies de l'esprit et du cœur qu'avec le concours ou la paix des sens. Or ceux-ci peuvent être troublés par la maladie, la passion, la douleur ; ils dépendent, avec le corps tout entier, du milieu où nous vivons. Tous ces biens extérieurs dont nous avons montré l'insuffisance deviennent utiles et même nécessaires, au moins d'une manière indirecte : le pain de chaque jour, la considération, le crédit, même une certaine aisance : *mediocritas aurea.*

Et puis l'homme est sociable, et l'on ne conçoit pas de bonheur naturel sur la terre sans l'amitié, sans les joies de la famille. L'homme s'intéresse naturellement au bonheur public et il doit y coopérer dans toute la mesure qui lui est possible. Ce dévouement pour nos semblables naît de

l'amour de Dieu et il répond aux plus nobles sentiments de la nature humaine. De là ce besoin d'agir sur la société, besoin qui tourmente non seulement les ambitieux, mais tant d'hommes de bien.

Bref, le bonheur de cette vie est toujours imparfait, il est toujours en voie de devenir, il dépend d'une multitude de conditions et de biens particuliers toujours instables. C'est pourquoi on peut l'acquérir plus ou moins, le perdre, l'acquérir de nouveau, osciller pendant toute sa vie entre les extrémités des choses humaines. Cette condition peut paraître désespérante et justifier les sombres vues du pessimisme. Telle ne sera point cependant notre conclusion.

1169. **Mensonge du pessimisme.** — Quelles que soient les épreuves présentes et parmi les plus grands maux, l'homme peut toujours porter en son cœur le principe et l'espérance du parfait bonheur, qui consiste comme nous l'avons dit, dans la connaissance et l'amour suprême de Dieu, c'est-à-dire le culte absolu du devoir. Grâce à cette fidélité, tous les maux passagers se changeront en mérites ; il n'est pas de journée, si néfaste qu'elle puisse paraître, qui ne marque pour l'homme juste une étape vers la véritable félicité. A ce titre, le bien peut toujours sortir du mal et les conclusions du pessimisme sont un mensonge.

Et que sera-ce maintenant, si nous considérons tous les biens particuliers qui sont encore à notre portée et qui ne paraissent si insuffisants que parce que le cœur de l'homme est impatient et insatiable? Sont-ils donc si nombreux ceux qui manquent du pain de chaque jour, qui ne rencontrent pas un cœur ami, qui n'entendent pas la voix de la vérité, qui ne puissent échanger avec leurs frères les doux services de l'amitié, qui ne goûtent quand ils le veulent la paix que donne l'innocence ou le repentir et la joie d'une bonne conscience? Quelque imparfaits que soient ces biens, ils sont précieux, il n'y a que l'orgueil et la folie

qui les méprisent ; et quand surtout ils sont centuplés par la foi et la charité chrétienne, et que par derrière les misères de cette vie s'ouvrent les perspectives de l'éternité bienheureuse, le bien paraît décidément l'emporter sur le mal, même dès la vie présente et en attendant le dénouement (1).

(1) Parmi les ouvrages plus ou moins récents et innombrables, sur la morale en général et le bonheur, citons : CHOLLET, *La morale est-elle une science?* PRADAL, *Le bonheur, fin dernière de l'homme;* Paul SOURIAU, *Les conditions du bonheur ;* JANVIER, *Exposition de la morale catholique. La béatitude*, etc. (Carême de N.-D.) ; DU ROUSSAUX, *Ethique. Traité de philosophie morale ;* divers articles dans la *Pensée contemporaine* : Les préliminaires de la morale ; L'ampleur de la morale, etc.

CHAPITRE LXXI

DES ACTES HUMAINS : DE LEUR MORALITÉ ET DE LA CONSCIENCE.

Nous avons traité du bonheur et montré comment on ne peut l'acquérir en ce monde que d'une manière imparfaite ; nous avons montré aussi que le bonheur, même imparfait, consiste avant tout dans la connaissance et l'amour du bien, c'est-à-dire dans la perfection morale. Il faut maintenant nous demander comment on acquiert celle-ci, par quelles actions et quelle vie. D'où dépend la moralité des actes humains? Quelle est la règle suprême de nos actes? Quel est leur principe? Comment la volonté peut-elle s'allier pour les produire avec la passion, la concupiscence et l'ignorance? Quel est enfin le rôle de la conscience? Voici notre réponse à ces graves questions :

THÈSE. — *Le critérium suprême de la moralité des actes humains n'est pas l'opinion des peuples, ni la loi établie, ni même la libre volonté de Dieu, mais plutôt l'évidence du bien que découvre la raison et qui a sa cause première en Dieu. — Ce n'est donc pas précisément au sens moral, mais bien à la raison qu'il appartient de juger de la moralité des actes humains. — Ceux-ci sont essentiellement volontaires et libres ; mais ils peuvent s'allier de plusieurs manières avec la crainte, la passion et l'ignorance, sans perdre leur nature. — La volonté doit toujours être dirigée par la conscience, qu'il faut rendre de plus en plus droite et éclairée. — La bonne conscience juge des actes sur leur objet, leurs circonstances et surtout sur l'intention. — Aucun acte ne lui est indifférent; mais tout acte au point de vue moral est bon ou mauvais, juste ou injuste, louable ou répréhensible, méritoire ou déméritoire.*

1170. **Le critérium suprême de la moralité.** — Cherchons d'abord le critérium suprême de la moralité des actes humains. Pourquoi jugeons-nous en définitive qu'ils sont honnêtes et louables? Est-ce parce qu'ils sont conformes à l'usage, aux coutumes établies, aux lois des hommes ou à la loi positive de Dieu? N'est-ce pas plutôt parce qu'ils sont conformes à la nature et à l'ordre même des choses, tels que la raison nous les découvre, c'est-à-dire parce qu'ils sont raisonnables?

Assurément cet ordre n'est pas étranger à la volonté et à la sagesse divines, qui en sont la première cause ; et par conséquent la raison, en se conformant à l'ordre qu'elle découvre et qui est voulu par le Créateur, ne s'affranchit point de l'autorité divine. Nous reconnaissons de même que les coutumes des peuples, les lois établies, etc., sont des règles des actes humains ; mais ces règles ne sont que secondaires ou particulières. Dans bien des cas l'usage, la loi positive décide de la moralité de tels actes ; mais l'usage et la loi se fondent toujours sur quelque raison, et s'ils peuvent obliger quelquefois, alors même qu'ils ne sont pas fondés en raison, ce n'est que d'une manière indirecte, en tant que la raison nous prescrit de céder à telle ou telle nécessité. Après ces explications, il nous est facile de justifier notre première affirmation.

1171. **La moralité et l'opinion des peuples.** — Et d'abord plusieurs se sont trompés (par exemple Saint-Lambert), en regardant l'usage et l'opinion des peuples comme la règle suprême de la moralité. Car l'usage et l'opinion des peuples reposent eux-mêmes sur quelque autre base. Pourquoi les peuples sont-ils tombés d'accord sur certains points et ont-ils loué par exemple la fidélité, le dévoue-

ment, la bienfaisance, en blâmant, au contraire, la perfidie et la lâcheté? C'est, à n'en pas douter, parce qu'ils ont été éclairés des mêmes lumières de la raison et avertis par la même conscience. L'opinion des peuples n'est donc qu'une règle secondaire de moralité.

Ensuite cette règle n'est pas toujours sûre ni invariable. Tels actes qui sont loués chez un peuple sont regardés comme criminels chez un autre ou à une autre époque ; le mensonge était encouragé à Sparte, l'esclavage le plus inique n'a pas soulevé la réprobation publique chez les peuples anciens, la cruauté a été confondue avec le courage, et la licence des mœurs n'a été que trop excusée. Ce n'est donc pas dans l'opinion incertaine et souvent erronée de la multitude qu'il faut chercher la règle suprême des actes humains: cette règle est plus haut. Il appartient à la raison de critiquer les opinions de la foule, les préjugés du peuple, et bien qu'elle doive à son tour se défier d'elle-même et s'inspirer de toutes les traditions, elle n'en a pas moins le droit d'en appeler à l'évidence, ce critérium suprême de la vérité, spéculative et pratique, intellectuelle et morale (1).

1172. **Opinion de Hobbes** (2). — L'opinion du matérialiste Hobbes n'est pas meilleure que la précédente ; elle est même plus révoltante. D'après lui, la société aurait commencé par l'état sauvage et le règne de la force, d'où elle ne serait sortie que par l'établissement de lois, dont tous les membres de la société auraient enfin reconnu la nécessité. Mais il est bien évident, en supposant même que la société ait pu avoir cette origine, que les premiers législateurs n'ont imposé leur volonté sous forme de lois que pour quelque motif, avec une intention ou un but, qui

(1) Voir la logique : Des critériums de vérité, chap. XI-XIV.
(2) Voir le chapitre LXXIV.

seul peut les justifier. C'est donc à un principe plus élevé qu'il faut rapporter les lois, bien qu'elles deviennent à leur tour une règle des mœurs.

1173. **Opinion de Pufendorf**. — Une opinion plus digne d'attention est celle qui a été attribuée à Pufendorf, car il existe des doutes sur son véritable sentiment Elle a quelque affinité avec l'opinion singulière de Descartes sur la mutabilité des essences. Descartes prétend que la nature ou l'essence même des choses dépend de la libre volonté de Dieu, et Pufendorf prétend que cette même volonté libre est le dernier pourquoi de la moralité des actes. Mais il est évident que si Dieu peut changer ses prescriptions positives et libres suivant les temps et les peuples (et c'est ainsi que les lois positives de l'Ancien Testament ne sont point celles du Nouveau), il ne peut changer les lois absolues qui découlent de la nature et de l'ordre essentiel des choses, par exemple : Il faut adorer Dieu, fuir le mal, faire le bien. Ces lois morales ne dépendent pas de la volonté libre de Dieu. Celle-ci dès lors ne peut être regardée comme le dernier pourquoi de la moralité des actes humains. C'est ce que Leibniz fit très bien valoir contre Pufendorf : « On ne peut donc pas plus soutenir, dit-il, que la justice ou la bonté dépendent de la volonté divine, qu'on ne peut dire que la vérité en dépend aussi, paradoxe inouï qui est échappé à Descartes. »

Mais nous allons plus loin. Même dans les cas où la loi dépend formellement de la volonté libre de Dieu, cette volonté ne saurait être regardée comme la règle unique et exclusive de la moralité des actes. Car la volonté libre de Dieu n'est point sans raison, elle est sage, elle est motivée; et si nous obéissons quelquefois aveuglément à la volonté de Dieu, comme aussi parfois à celle des hommes, ce n'est pas que nous estimions la volonté de Dieu aveugle comme nous, mais c'est parce que nous avons toute confiance en son intelligence, en sa sagesse, qui nous mène à ses fins, sans toujours nous dévoiler ses secrets.

1174. **L'acte moral est tel parce qu'il est raisonnable.** — Il faut donc remonter toujours à l'intelligence, à la nôtre immédiatement, puis, si nous sommes conséquents, à celle de Dieu, pour expliquer la moralité des actes humains. Notre intelligence cherche une règle dans l'ordre réel tel qu'il lui apparaît, elle étudie la nature des choses et tâche de s'y conformer. En cela elle ne s'affranchit point de Dieu, car il est l'auteur de ce qui existe et l'auteur de notre propre raison, qui ne peut rien qu'avec lui (1) ; elle s'affranchit plutôt d'elle-même, de ses propres inclinations, de ses préférences plus ou moins injustes ; elle cherche sa règle non pas en elle-même, mais dans son objet, dans la vérité objective, dont elle se fait la servante assidue (2). C'est en se laissant ainsi conduire par sa raison, et en soumettant celle-ci à la vérité, qui nous vient de Dieu tout au moins par les créatures insensibles et par l'action continue qu'il exerce sur notre raison, que l'homme est vraiment moral. Il est vraiment moral, parce qu'il est vraiment raisonnable et vraiment homme.

Ce qui distingue l'homme, ce qui fait sa dignité et son prix, dans l'ordre naturel, n'est-ce pas la raison? La moralité consiste donc à être homme, c'est-à-dire raisonnable, à donner aux actes humains toute leur plénitude, à faire qu'ils soient humains dans la plus haute acception du mot.

(1) Cf. S. Th. Ia 2ae, q. 19, a. 4 : « Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanæ, ex qua ejus bonitas mensuretur, habet ex lege æterna, quæ est ratio divina ; unde dicitur (Psal. IV, 6) : *Multi dicunt : Quis ostendit nobis bona ? Signatum est super nos lumen vultûs tui Domine ;* quasi diceret : « Lumen rationis, quod in nobis est, in tantum potest nobis ostendere bona, et nostram voluntatem regulare, in quantum est lumen vultûs tui, id est a vultu tuo derivatum. »

(2) Nous ne dirions donc pas simplement avec M. Bouillier que « l'homme est le contenu de la loi ou du bien qu'il doit accomplir ; que non seulement il a sa loi en lui, mais qu'il est sa loi à lui-même » (La *Vraie Conscience*, p. 266). — L'homme n'est pas plus sa loi que sa vérité.

On comprendra maintenant des assertions telles que celles-ci qui se rencontrent sous la plume des scolastiques : L'acte humain est bon parce qu'il est pleinement humain ; il est mauvais, au contraire, parce qu'il n'est humain qu'imparfaitement (1). — La moralité des actes humains, c'est leur conformité à la droite raison.

On voit aussi que le bien moral et le mal qui lui est opposé se définissent comme le bien et le mal physiques. Le bien est ce à quoi rien ne manque : *bonum ex integrâ causâ ;* le mal, au contraire, consiste dans quelque privation de bien : *malum ex quocumque defectu.* Le mal moral, comme le mal physique, est une négation, non pas certes une pure négation, mais la négation d'une réalité due, c'est une privation, c'est un acte imparfait, inachevé, et qui partant manque son but.

1175. **Objections.** — 1° On ne conçoit pas la moralité des actes humains sans leur conformité à une loi, c'est-à-dire à la volonté d'un législateur. C'est donc de la volonté de celui-ci que dépend la moralité des actes.

Rép. — Pufendorf confond ici la loi positive avec la loi éternelle. On ne conçoit pas la moralité des actes humains sans leur conformité à quelque loi, et finalement à la loi éternelle de Dieu, dont la loi de la conscience est l'écho ; mais on conçoit très bien la moralité de certains actes indépendamment de toute loi positive.

2° Mais cette loi éternelle n'est-ce pas un principe extrinsèque à Dieu, coéternel avec lui, et auquel Dieu et l'homme doivent également se conformer.

Rép. — Cette loi éternelle c'est l'intelligence même de Dieu, elle ne lui est donc pas extrinsèque : elle règle tout, les choses divines comme les choses humaines, elle soumet l'homme et sans diviser ni abaisser Dieu.

3° Il n'y a pas de mal moral intrinsèque, absolu, mais

(1) Cf. S. Th. Ia 2ae, q. 18, a. 1.

tout mal moral est tel parce qu'il est défendu par quelque loi positive. Et la preuve en est par exemple que Dieu commanda à Abraham de lui immoler son fils Isaac ; aux Hébreux, d'emporter les dépouilles de l'Egypte, etc.

Rép. — Nous maintenons qu'il y a des actes mauvais indépendamment de toute loi positive ; la raison, en même temps que la loi éternelle, qui est son principe, les condamne absolument : ainsi en est-il de l'idolâtrie, de la haine de Dieu et de l'homme de bien. Mais on conçoit qu'à la suite de ces actes absolument mauvais il en est qui puissent devenir licites dans certaines circonstances données : telle est, par exemple, la polygamie ; tel paraît être un certain esclavage, dans lequel la dignité morale et essentielle de l'homme serait respectée. La mort elle-même n'est pas un mal absolu, et il est permis de l'infliger à un ennemi dans la guerre et au criminel justement condamné pendant la paix. Les autres biens, comme les richesses, ne méritent pas plus de respect que la vie. On conçoit donc très bien que Dieu ait pu ordonner aux Hébreux persécutés d'emporter les biens de leurs oppresseurs. On conçoit aussi qu'il ait pu ordonner à Abraham d'immoler son propre fils, puisqu'il est le maître de la vie et de la mort et qu'il peut toujours rendre au centuple ce qu'il exige.

1176. **La moralité et le sens moral**. — Il suit de ce que nous avons établi que ce n'est pas précisément au sens moral, mais bien à la raison, qu'il appartient de juger en définitive de la moralité des actes humains.

Expliquons d'abord ce que nos adversaires entendent ici par le sens moral. Les uns regardent ce sens comme analogue aux facultés de l'ordre sensible ; ce serait une sorte de jugement instinctif qui avertirait l'homme de la présence du bien ou du mal. Ce sens moral, qui prendrait suivant son objet, le nom d'honnêteté, de pudeur, etc., serait, d'après les évolutionnistes, le fruit d'une habitude personnelle ou d'habitudes héréditaires, et

marquerait le point de moralité où en est arrivé l'homme dans son évolution vers le bien. Il va sans dire que nous ne contestons pas que la sensibilité, dans ce qu'elle a de plus complexe et de plus intime, puisse porter l'empreinte de la vertu et se trouver prédisposée au bien ; mais nous nions que ce sens moral soit la règle suprême des mœurs.

D'autres philosophes, nettement spiritualistes, distinguent le sens moral d'avec la sensibilité : ainsi Hutcheson et l'école écossaise. Ce serait un instinct supérieur et intellectuel, spontané, qui nous porterait vers le bien. De même qu'ils placent le critérium suprême de la vérité dans une foi aveugle et naturelle, une sorte d'instinct qui pousse l'intelligence vers la vérité, de même aussi ils assignent à l'ordre moral un principe analogue. Jouffroy partage à peu près cette opinion. Elle est, au fond, celle de tous les sentimentalistes qui se piquent d'ailleurs d'être fidèles au spiritualisme ; ils espèrent réussir à juger, en définitive, du bien moral, en consultant leur sentiment plutôt que leur raison (1).

Ces prétentions, qui ont servi de thèse à plus d'un roman, sont inadmissibles. Supposons d'abord que le sens moral dont il s'agit soit une faculté sensible. Les facultés sensibles ne peuvent avoir pour objet l'universel, l'absolu, l'immuable, ni par conséquent le bien moral en général et la loi qui le détermine et le prescrit. La justice, aussi bien

(1) Cette opinion sourira également aux sceptiques et à certains esprits plus superficiels encore que délicats, qui applaudiront ces paroles de Renan : « Les origines de la vertu !... Mais, messieurs, personne n'en sait rien ou plutôt nous n'en savons qu'une seule chose, c'est que chacun la trouve dans les inspirations de son cœur. La signification transcendante de l'acte vertueux est justement qu'en le faisant on ne pourrait pas dire bien clairement pourquoi on le fait. Il n'y a pas d'acte vertueux qui résiste à l'examen... » (Discours sur les prix de vertu, 1881). — On guérirait le cœur humain de tout héroïsme et même de toute vertu, si de pareils discours pouvaient être pris au sérieux et surtout s'ils devenaient l'expression sincère de la morale publique.

que la vérité, est hors de la portée des sens, qui ne voient que le particulier et le fait contingent ; la loi leur échappe et, avec la loi, les rapports qui constituent la moralité. Le sens moral ne mérite donc le nom de moral que parce qu'il a été ennobli de quelque manière par le voisinage et l'influence du principe de la moralité : il n'est pas lui-même ce principe. La raison peut le consulter, elle doit même le consulter, comme elle consulte tous les sens ; mais elle ne peut sans faillir le prendre pour règle.

Remarquons, en second lieu, les graves conséquences du système que nous combattons. Si le principe de la moralité est organique comme la faculté de voir, d'entendre, d'imaginer, les mœurs de l'homme ne diffèrent plus essentiellement de celles des animaux ; la moralité est de l'ordre physique ; il n'y a pas de morale, mais seulement une histoire naturelle de l'homme et de la société ; la vertu n'est plus qu'une bonne santé, un état parfait des organes les plus essentiels, de la sensibilité et des passions, et le vice n'est qu'une maladie, plus profonde que les autres, mais de même nature : bref, il n'y a plus de liberté. Nos adversaires sensualistes et positivistes, admettent ces conséquences. Mais elles sont la condamnation de leur système.

Enfin, si le sens moral est le juge suprême de la moralité, il n'y a plus de moralité absolue, la morale est toute relative. Car le sens moral est une des choses les plus variables et les plus relatives aux temps, aux lieux, aux personnes. Il en est de lui comme des passions. Elles sont sans règle par elles-mêmes : comment donc pourraient-elles régler toute la personne?

Supposons maintenant que le sens moral mis en avant par nos adversaires est une faculté intellectuelle, une sorte d'instinct aveugle, mais supérieur, qui nous porte vers le bien ou du moins nous avertit de sa présence. Un tel principe ne peut être la règle des mœurs ; car il n'est pas une lumière, un jugement, une vérité perçue : il ne mérite donc pas le nom de principe et de règle. Tout ce que nous

avons dit en logique pour montrer que la foi aveugle, un instinct de la nature, ne peut être le critérium suprême de vérité, retrouve ici son application.

Il faut donc recourir à l'intelligence, à la raison. Elle seule peut percevoir le bien moral, de même qu'elle seule peut percevoir le vrai ; à elle de saisir les rapports, les convenances qui constituent la moralité ; à elle de saisir les lois supérieures de la nature et des mœurs. Comment pourrait-il en être autrement? N'est-ce pas la même faculté qui doit saisir la vérité spéculative et la vérité pratique, c'est-à-dire morale ? Ces deux vérités ne s'unissent-elles pas étroitement et la seconde ne provient-elle pas tout entière de la première? C'est donc la même faculté qui atteint l'une et l'autre, qui trouve les fondements de la science et la règle des mœurs.

1177. **La conscience et le sens moral.** — Maintenant il faut convenir que cette faculté, dans l'ordre pratique, ne fait qu'un avec la conscience intellectuelle et morale. Celle-ci peut être considérée de deux manières : d'abord dans les jugements qu'elle porte immédiatement ou du moins avant tout examen appréciable, puis dans les conclusions qu'elle tire de ces jugements comme de principes. Considérée de la première manière, la conscience apparaît comme quelque chose d'instinctif et d'impérieux, que l'on a pu désigner sous le nom de *sens moral*. Celui-ci, de même que le bon sens et le jugement, peut être plus ou moins cultivé, c'est-à-dire qu'il peut devenir plus ou moins capable d'apprécier les actions et les choses au point de vue de leur moralité. Rien n'empêche, sous le bénéfice de ces explications et de ces réserves, de regarder le sens moral comme le principe de la moralité. Mais le sens proprement dit, le sentiment même le plus noble et le plus délicat, ne saurait prétendre à cet honneur ; il doit céder à la raison.

1178. **Objections.** — 1° On nous objecte que les sentiments influent étonnamment sur le jugement moral. Cha-

cun absout ou condamne comme il sent. C'est donc au sentiment qu'appartient en définitive le jugement moral.

Rép. — On ne peut nier cette influence du physique sur le moral. Que de personnes n'agissent que d'après leurs sentiments ! Mais il faut reconnaître aussi que dans nombre de cas la raison reprend son empire ; en tout cas, sa défaite ne saurait lui faire perdre ses droits.

2° On voit des personnes grossières et sans instruction avoir un jugement moral très sûr et très prompt. N'est-ce pas là une preuve que le jugement moral est plutôt le fruit d'un instinct qu'un acte de raison?

Rép. — La science est le privilège des gens instruits, mais non le bon sens, la logique naturelle, la pénétration et la vivacité de l'esprit, ni surtout la droiture de la conscience. Toutes ces qualités réunies l'emportent quelquefois et de beaucoup sur une science imparfaite et prétentieuse. De là cet avantage que prennent si souvent les ignorants sur les savants, et les hommes de bien sur les moralistes, dans l'ordre pratique et dans l'ordre moral.

1179. **Principes des actes humains : volonté et liberté** (1). **Responsabilité.** — Nous venons de parler de la faculté qui juge de la moralité des actes humains : parlons maintenant des facultés qui les produisent. Ce sont la volonté et la liberté, auxquelles s'opposent de quelque manière l'ignorance et la passion. Il nous faut donc préciser les conditions d'existence et de perfection des actes humains.

Et d'abord les actes humains sont essentiellement volontaires et libres. Qu'est-ce à dire et que faut-il entendre ici par la volonté libre? Cette volonté est la faculté par laquelle l'homme se possède lui-même et devient le maître

(1) La question du libre arbitre a été longuement traitée en psychologie (chap. LIV).

de ses actes, dont il est par là même *responsable.* Elle consiste dans le pouvoir de se déterminer soi-même en présence d'une fin. La volonté ainsi entendue ne convient proprement qu'à l'homme ; car l'animal cherche la fin sans la connaître comme telle, il se détermine ou plutôt il est déterminé, mais fatalement : c'est pourquoi l'animal n'est point son maître ni le maître de ses actes, il n'encourt aucune responsabilité. Si l'on peut accorder la liberté à l'animal, ce n'est que d'une manière imparfaite, en tant que l'animal se meut à lui-même, spontanément et sans obstacle. Mais cette liberté est tout extérieure, ce n'est qu'une liberté de coaction ; ce n'est pas la liberté morale, la seule vraie, celle qui provient de la connaissance de la fin considérée comme telle et du libre choix de ses déterminations.

1180. **Objection.** — C'est en vain qu'on chercherait à nous arrêter en disant que la volonté elle-même est déterminée par son objet et que partant le premier principe de nos actes n'est pas en nous-mêmes, mais dans le bien qui nous sollicite et nous attire.

Rép. — Sans doute la volonté ne se détermine pas sans objet, elle reçoit donc une impulsion du dehors ; mais cette impulsion, ce mouvement reçu détermine le mouvement de la volonté sans le nécessiter ni le mesurer. Ces deux mouvements n'ont point même nature. Le volontaire naît dans l'homme même, bien qu'il ne soit pas sans cause extérieure : il naît de l'âme sollicitée par son objet et non pas de l'objet même. L'âme se meut vraiment, et elle se meut librement, bien qu'elle soit mue elle-même par son objet ; car entre le mouvement qu'elle reçoit et celui qu'elle exerce, il n'y a pas communauté de nature ni rapport de nécessité. Il n'y a pas même nature, et c'est pourquoi le mouvement volontaire est vraiment spontané, quoiqu'il soit excité du dehors ; il n'y a pas rapport de nécessité, et c'est pourquoi ce mouvement est libre. (Voir chap. LIV, de la volonté et de la liberté.)

1181. **Le volontaire libre passe de la volonté dans les autres facultés.** — Tel est donc l'acte volontaire et libre par lequel l'homme devient responsable ; tel est l'acte humain dans son principe essentiel. Pris en lui-même c'est un consentement libre de la volonté. Mais il est évident que tous les actes humains ne procèdent pas immédiatement de la volonté et de la liberté ; il y en a une foule d'autres qui sont exercés par d'autres facultés, comme raisonner, travailler, parler, écrire, frapper, etc. Ces actes deviennent volontaires et libres, c'est-à-dire humains, en tant qu'ils sont commandés ou consentis par la volonté libre.

C'est en morale surtout qu'il faut observer cette distinction entre les actes propres de la volonté libre, qui sont consentir et choisir (*actus eliciti*), et les actes qui procèdent des autres facultés, plus ou moins soumises au commandement de la faculté maîtresse (*actus imperati*). Il est évident que les premiers sont toujours des actes humains ; car la volonté libre ne peut être aliénée. La coaction, la contrainte, la violence n'ont de prise que sur les autres facultés, telles que l'imagination, la mémoire, le pouvoir d'agir et de parler. Leurs actes peuvent être forcés de plusieurs manières : ils ne sont vraiment humains qu'autant qu'ils sont commandés ou consentis par la volonté libre.

1182. **La volonté libre et la crainte** (1). — Il y a des manières particulièrement puissantes d'agir sur la volonté : nous voulons parler de la crainte, de la passion, de l'ignorance et de l'erreur. Dans quelle mesure sont-elles conciliables avec la liberté et la responsabilité ? C'est ce qu'il faut dire maintenant.

La crainte, quelque grande qu'elle soit, n'est pas inconciliable directement avec la liberté, bien qu'elle la

(1) Cf. S. Th., I^a 2^æ, q. 6, a. 6.

contrarie. La volonté, en effet, sous l'action de la crainte, peut être maîtresse de son consentement et de son choix, elle peut vouloir ou ne vouloir pas. C'est en vain qu'elle prétexterait la crainte pour s'excuser d'une faiblesse, par exemple la crainte de la mort pour s'excuser d'une trahison. On *aurait voulu*, sans doute, ne pas trahir ; sans la pression de la crainte on eût été fidèle, mais enfin et absolument, on a consenti à trahir et cette volonté reste entière. De là l'odieux de certains crimes et de certaines lâchetés qui d'ailleurs se couvrent de mille prétextes.

Nous avons dit que la crainte n'est pas inconciliable *directement* avec la liberté. Mais il est évident que d'une manière indirecte la crainte peut exclure toute liberté en provoquant des passions troublantes jusqu'au délire et à la folie, qui empêchent toute délibération et par conséquent la liberté. Ajoutons encore que la crainte, surtout lorsqu'elle est injuste, excuse tellement certains actes qu'elle détermine, que ceux-ci sont regardés, à bon droit, comme nuls (1).

1183. **Le volontaire libre et la passion.** — La crainte n'est que l'une des passions, et elle n'est point peut-être la plus forte. Ceux qui étaient au-dessus de toute crainte sont tombés souvent dans les pièges de la concupiscence. Les passions, et la concupiscence en particulier, sont-elles inconciliables avec la volonté et la liberté? Et si elles ne sont pas inconciliables, comment peuvent-elles s'associer avec ces principes des actes humains? — Le voici. La passion, quelque forte qu'elle soit, n'est point inconciliable directement avec la liberté ; car tout ce que nous avons dit en particulier de la crainte s'applique à la passion en

(1) S. Thomas se demande à cette occasion si une promesse faite avec un serment et sous la pression d'une vive crainte serait obligatoire. Il répond que la promesse serait obligatoire, mais indirectement, à cause du serment. D'autres auteurs pensent que le serment n'oblige pas plus que la promesse qu'il affecte et qu'il est nul comme elle.

général. Seulement, d'une manière indirecte, elle peut suspendre la délibération, et empêcher avec elle l'usage de la liberté.

Maintenant, si la passion n'arrive pas à cet excès, voici comment elle se comporte avec la volonté et la liberté. La passion qui précède l'acte de consentement ajoute à l'intensité de la volonté, mais elle diminue la liberté : cela est évident, puisque la volonté est aidée dans son mouvement par la passion, mais aux dépens de son indifférence, c'est-à-dire de sa liberté. La passion qui suit l'acte de consentement ajoute également à l'intensité de la volonté, mais sans diminuer la liberté : cela est évident, puisque la passion s'ajoute encore ici au mouvement propre de la volonté, mais par le fait et à l'instigation de la liberté elle-même. Il serait étonnant, en effet, qu'une passion provoquée librement, consentie d'avance, diminuât la liberté. On peut dire, il est vrai, qu'une passion allumée librement peut devenir ensuite odieuse à la volonté ; mais alors la passion qui était conséquente par rapport aux premiers actes de faiblesse, devient antécédente par rapport aux suivants. C'est là ce qui explique tout à la fois et la gravité de certains vices invétérés, et les excuses dont on couvre certains autres (1).

1184. **Le volontaire libre et l'ignorance.** — Il nous reste à déterminer les rapports de l'ignorance avec les actes volontaires et libres. Il est évident d'abord, d'une manière générale, que l'ignorance supprime ou diminue le volontaire libre dans la mesure où elle prive de la connaissance requise pour que ce volontaire existe. Donc, si l'ignorance précède l'acte (ignorance antécédente), elle rend par là même cet acte plus ou moins involontaire ; car l'homme n'est maître de ses actes qu'autant qu'il en con-

(1) Cf. S. Th. I^a 2^æ, q. 6, a. 7; et q. 10, a. 3; q. 77, a. 6 et 7. — Voir aussi la passion et le mérite, n. 902.

naît l'objet. Un homme de bien frappe l'innocent avec la certitude de frapper un assassin et de sauver sa propre vie, il faut le plaindre, mais non le condamner.

Il est évident ensuite que l'ignorance qui suit l'acte (ignorance conséquente), c'est-à-dire l'ignorance voulue, acceptée, consentie, ne rend point l'acte involontaire. Il peut même arriver que, loin de l'excuser, elle le rende plus coupable. Le juge, par exemple, qui refuse d'entendre la défense d'un accusé afin d'être plus sûr et moins empêché de le frapper est pire qu'un juge prévaricateur. Cette ignorance conséquente peut être plus ou moins voulue : elle est quelquefois affectée au dernier point ; d'autres fois elle n'est voulue qu'indirectement, parce qu'il est difficile de s'instruire, etc.; elle ouvre alors la porte à certaines excuses.

Enfin il est évident que l'ignorance concomitante, c'est-à-dire celle qui n'est pas voulue, mais qui n'empêcherait pas l'acte qui s'accomplit, ne rend point cet acte involontaire. L'homme vindicatif, par exemple, qui a formé et bien arrêté le projet de tuer son ennemi à la première occasion, n'a pas précisément commis un acte involontaire en le tuant par accident. Il est vrai qu'il n'a pas commis non plus, directement du moins, un acte volontaire (1).

1185. **La conscience règle immédiate et universelle de la conduite.** — Mais quelles que soient d'ailleurs les lumières de l'esprit, la volonté doit toujours être dirigée par la conscience, qu'il faut rendre de plus en plus droite et éclairée.

Nous touchons ici à la source même de la moralité. Qu'est-ce que la conscience et quel est son rôle? A parler rigoureusement, la conscience morale est le jugement pratique que nous portons sur la moralité de nos actes. Elle

(1) Cf. S. Th. I^a 2^æ, q. 6, a. 8.

se distingue de ce que l'on a appelé la *syndérèse*, sorte de conscience plus générale, qui est l'évidence des premiers principes des mœurs. Elle diffère de la raison pratique, qui s'étend beaucoup plus loin que la conscience (à l'art par exemple) et qui est une faculté plutôt qu'un acte. Elle diffère enfin de la conscience psychologique, qui nous informe de notre état intérieur et non pas de nos devoirs. La conscience morale, au contraire, est toute dans l'appréciation de notre propre conduite : elle témoigne que nous faisons ou que nous avons fait ou que nous entendons faire bien ou mal dans telle circonstance donnée ; elle nous lie ou nous délie, elle nous excuse ou nous accuse, ses reproches s'appellent le remords (1).

1186. **La conscience vraie, erronée, droite, mauvaise, etc.** — La conscience est dite *vraie* et éclairée ou fausse et *erronée* par rapport à la vérité : vraie, si son jugement est conforme à la vérité ; erronée, dans le cas contraire. Elle est dite *droite* ou *mauvaise* par rapport à l'intention : la conscience droite juge selon ses lumières et ne cherche que le bien ; la conscience mauvaise s'inspire des passions et de l'intérêt plutôt que de la vérité et du bien. Il est évident que la conscience peut être droite, sans être vraie, c'est-à-dire sans être suffisamment éclairée. L'erreur qui fausse alors le jugement de la conscience est involontaire et plus ou moins invincible. Si l'erreur était volontaire de quelque manière, la conscience cesserait plus ou moins par là même d'être droite.

La conscience est dite encore *certaine*, *probable* ou *douteuse*, selon que le jugement qu'elle porte est lui-même certain, probable ou douteux. Il y a nombre de cas où la certitude directe fait défaut : nous manquons de vérités pratiques non moins, sinon plus, que de vérités spéculatives.

(1) Cf. S. Th. 1ª q. 79, a. 12 et 13.

La conscience est dite encore *scrupuleuse* ou *large* : la première s'interdit comme une faute ce qui est permis ou exagère la malice de ce qui est mal ; la seconde, au contraire, étend outre mesure les limites du permis ou regarde comme léger ce qui est grave de sa nature. Il arrive souvent que la conscience est scrupuleuse sur certains points et large sur d'autres : par ex. on se reprochera amèrement un manque d'égards et de politesse, et l'on se permettra sans remords de cruelles médisances, d'odieuses calomnies. De la conscience scrupuleuse se rapprochent la conscience *timorée*, qui quelquefois n'est qu'une conscience délicate, et la conscience *perplexe*, dont les hésitations peuvent provenir tantôt du scrupule et tantôt de l'hésitation naturelle de l'esprit. Enfin on distingue encore la conscience qui *oblige* de celle qui *conseille* et de celle qui *permet*, etc.

Ce qui ressort de toutes ces distinctions c'est que la conscience pour être raisonnable et parfaite, doit être *droite* et *éclairée*, c'est-à-dire ne s'inspirer que de bonnes intentions et juger conformément à la vérité. C'est à posséder cette conscience qu'il faut tendre absolument. De là les règles suivantes :

1187. **Règles de la conscience.** — 1° Il faut toujours agir avec une conscience droite, c'est-à-dire avec de bonnes intentions et une entière bonne foi. Toute action qui ne procède pas d'une telle conscience est péché : *Omne quod non est ex fide* (c'est-à-dire de bonne foi), dit l'Apôtre, *peccatum est*. Toutes les fois, en effet, que l'homme ne fait pas le bien dans la mesure où il le connaît et où ce bien lui est possible et justement imposé, il ne se conduit plus d'une manière raisonnable, son acte devient imparfait, défectueux et coupable (1).

2° Dans le doute, il faut chercher la vérité par tous les

(1) Cf. S. Th. Iª 2ᵉ, q. 19, a. 5 et 6.

moyens raisonnablement possibles et d'autant mieux que la vérité dont on manque est plus importante. Si le doute persiste, on doit se *former la conscience*, c'est-à-dire arriver du moins à une certitude indirecte et pratique en vertu de laquelle nous prenons le parti le plus raisonnable, prêts à en changer, si nous nous apercevons que nous nous sommes trompés. Maintenant il est bien évident que, selon l'objet de nos doutes, le parti le plus raisonnable (ou si l'on préfère, un parti simplement raisonnable) sera tantôt le parti le plus favorable à la liberté et tantôt celui qui le sera le moins. S'il s'agit d'une fin absolue, par exemple de sauver la vie au prochain, il faut aller au plus sûr, autant qu'il est possible, et s'abstenir de tout acte qui pourrait compromettre cette fin. S'il s'agit, au contraire, d'une loi purement positive à observer, d'un simple précepte de l'Eglise par exemple, on peut se regarder comme affranchi par là même que le précepte est vraiment douteux et cesse d'être moralement certain. Dans le premier cas s'applique le principe : *Tutiora sunt sequenda.* — Il faut prendre le parti le plus sûr. Dans le second cas s'applique cet autre principe : *Libertas possidet.* — La liberté possède, ou encore : Dans le doute on est libre ; une loi douteuse n'oblige pas.

1188. **Probabilisme, probabiliorisme.** — L'opinion de ceux qui pensent qu'en présence d'un simple précepte qui n'est pas moralement certain l'on est libre, s'appelle le *probabilisme.* Pour se former la conscience, d'après cette opinion, il suffit d'avoir une probabilité sérieuse en sa faveur.

L'opinion de ceux qui pensent que dans le même doute il faut prendre le parti qui paraît le plus probable, s'appelle le *probabiliorisme.* Enfin les *tutioristes* recommandent toujours le parti le plus sûr ou du moins le plus favorable à la loi.

On pourrait dire, ce nous semble, que le parti le plus raisonnable à prendre dans le doute, pourra être tantôt le

plus libre, tantôt le plus probable et tantôt le plus sûr, selon la nature de la loi, les personnes et les circonstances. Toutefois, il nous paraît impossible d'imposer une obligation proprement dite et grave, lorsqu'il s'agit d'une simple loi devenue douteuse.

1189. **Conclusion.** — De tout ceci il résulte que l'homme peut faire le bien matériellement et le mal dans sa conscience, et réciproquement il peut faire le mal au dehors et se trouver juste au dedans. Mais gardons-nous d'abuser de cette conclusion. Cette contradiction entre les intentions et les actes, la conscience et les œuvres, est de sa nature une exception ; l'uniformité et l'accord tendent toujours à s'établir. Celui qui obéit avec une véritable générosité à toutes les prescriptions de sa conscience et dont la bonne foi par conséquent est entière, arrivera plus ou moins et souvent très vite à reconnaître la vérité : de droite qu'elle était seulement sa conscience deviendra éclairée ; il a accompli le peu de vérité qu'il connaissait et il a mérité une pleine lumière.

Celui, au contraire, qui méprise les avertissements de sa conscience et cherche à la corrompre par l'ignorance, s'enveloppera de ténèbres qui lui donneront à lui-même peut-être l'illusion de la bonne foi. Chacun regarde ses voies comme droites, dit l'Ecriture ; mais Dieu pèse les cœurs (Prov. XXI, 2).

1190. **Dans les actes humains il faut considérer l'objet, les circonstances et surtout l'intention.** — Nous devons étudier maintenant les principes sur lesquels se fonde la conscience pour juger de la moralité des actes humains. Car la conscience ne juge pas sur elle-même bien qu'elle juge par elle-même. Or toutes les choses qu'elle doit connaître et considérer pour que son jugement soit juste se ramènent à l'*objet* de l'acte, aux *circonstances* de l'acte et surtout au but ou à l'*intention.*

Et d'abord l'objet. Tous les actes sont spécifiés par leurs objets, qui sont tour à tour le principe des actes

et leur terme et qui par conséquent leur servent de mesure. Les actes humains ne font pas exception à cette loi, que nous avons appliquée dans toutes les parties de la philosophie. De plus, l'objet qui spécifie et qualifie les actes, c'est moins l'objet matériel que l'objet formel. Or, dans les actes humains, cet objet formel vient se confondre avec le but que l'agent responsable se propose et partant avec l'intention. Mais n'anticipons pas.

La conscience doit juger ensuite de la moralité des actes sur les circonstances. Celles-ci, en effet, font partie de l'objet considéré tout entier. L'objet de l'acte n'est pas ici quelque chose d'abstrait, c'est quelque chose de concret, de particulier, de déterminé, de précis, c'est-à-dire donné dans telles et telles circonstances de temps, de lieu, de personnes. Dès lors les circonstances ne sont plus étrangères à l'acte, mais elles l'affectent et le qualifient dans la mesure où elles tiennent à l'objet. Or les circonstances changent tantôt l'espèce de l'acte et tantôt elles ne sont que des accidents qui ajoutent ou retranchent à sa malice ou à sa moralité. Assister le prochain est un acte bon ; mais assister son père est un acte meilleur et doublement bon. Par contre outrager son semblable est un acte mauvais ; mais outrager son père est un acte doublement mauvais, qui peut facilement devenir criminel. Toutes les circonstances n'ont point cette importance ; mais toutes contribuent de quelque manière à la bonté ou à la malice totale de l'acte, car on peut dire qu'il n'en est pas d'absolument indifférentes, de celles du moins qui ont été connues et considérées par l'agent.

Mais ce qu'il y a de plus décisif dans les actes humains c'est le but, c'est l'intention, c'est la fin. Il ne s'agit pas ici de la fin de l'œuvre ou de l'acte matériel (*finis operis*), mais plutôt de la fin de l'agent (*finis operantis*), de la fin cherchée ou consentie par lui et qui peut tantôt se confondre avec la fin de l'acte pris matériellement et tantôt s'en distinguer. Il peut arriver que l'acte soit matériellement bon, comme d'assister le prochain, défendre

son pays, et que l'intention soit mauvaise. Il peut arriver que l'acte soit matériellement mauvais ou indifférent et que l'intention soit excellente. Par exemple un ami blesse son ami alors qu'il voulait seulement se livrer avec lui aux plaisirs de la chasse ou cherchait même à le protéger. C'est donc toujours l'intention qu'il faut considérer.

Nous nous plaçons, il est vrai, au point de vue de la morale et non pas au point de vue de la loi extérieure. La société juge des intentions sur les actes matériels plutôt que des actes sur les intentions. C'est ainsi que la loi punira comme voleur celui qui prend le bien d'autrui pour se livrer aux plaisirs ; mais le moraliste comprendra que ce malheureux est plus voluptueux encore que voleur (1).

1191. **Importance de l'intention** (2). — L'importance de l'intention dans la moralité de l'acte ressort surtout des considérations suivantes. La fin de l'agent, le but qu'il se propose est tout à la fois la première cause de son action et le dernier terme ; si bien que l'intention enveloppe tout l'acte, elle le fait naître et elle le consomme. D'ailleurs c'est par l'intention que l'acte devient humain ; s'il n'y avait pas d'intention, il y aurait bien encore un objet, des circonstances, mais il n'y aurait pas d'acte moral : la moralité donc dépend surtout de l'intention. C'est ce que l'on voit encore si l'on compare ici les deux actes de l'agent, intérieur et extérieur, dont se composent les actes humains, du moins les actes mixtes. L'acte intérieur est tout dans la volonté et l'intention, tandis que l'acte extérieur est plutôt dans l'œuvre matérielle, dans les rapports sensibles de l'agent avec l'objet et les circonstances. C'est donc l'intention qui spécifie l'acte intérieur ; celui-ci, à son tour, donne sa qualité morale à l'acte extérieur et ainsi toute moralité relève de l'intention.

(1) Cf. S. Th. I^{a} 2^{ae}, q. 18, a. 2 et 3 etc.
(2) Cf. S. Th., *ibid.*, a. 6.

1192. **Objection : la fin justifie-t-elle les moyens ?** — Mais si toute moralité est dans l'intention et dans la fin, ne faudra-t-il pas dire que *la fin justifie les moyens?* Il sera donc permis de faire le mal pour en tirer un plus grand bien?

Rép. — Comme nous l'avons dit, l'intention enveloppe tout l'acte et dès lors elle ne peut rester bonne si l'objet ou les circonstances ont quelque chose d'essentiellement mauvais. L'intention se porte surtout au but, mais elle ne peut rester étrangère aux moyens qu'elle emploie, elle les accepte ; ils sont voulus, quoique secondairement, et elle ne suffit pas toujours à les justifier. La fin justifie des moyens indifférents en eux-mêmes, mais non pas des moyens intrinsèquement mauvais. Donc il n'est pas permis de faire d'abord le mal pour faire ensuite le bien : *Non sunt facienda mala ut eveniant bona.*

On voit une fois de plus qu'il en est de l'acte moralement bon ou du bien moral comme du bien physique ; il doit être bon dans tous ses éléments : *Bonum ex integra causa ;* c'est-à-dire qu'il doit être bon dans l'objet, les circonstances et l'intention. Si l'une de ces trois conditions fait défaut, l'acte sera plus ou moins répréhensible et mauvais : *Malum ex quocumque defectu.*

1193. **Les actes indifférents.** — Ici se présente une question qui n'est pas sans intérêt ni sans importance : Y a-t-il des actes indifférents, au point de vue moral? Plusieurs ont paru l'affirmer : ainsi les Scotistes et S. Bonaventure. Mais en réalité, il suffit de dissiper quelques équivoques pour montrer qu'il n'y a pas d'acte humain qui soit vraiment indifférent. En effet, nous ne parlons pas ici des actes humains d'une manière abstraite, mais d'une manière concrète, en les considérant avec toutes les circonstances où ils se produisent. Il est bien évident qu'une foule d'actes considérés abstraitement sont indifférents, comme de parler, de marcher, de se reposer. Mais,

de fait, on parle en temps opportun ou non, on dit du mal ou du bien, etc.

En second lieu, remarquons bien qu'il s'agit des actes considérés par rapport à la conscience morale, c'est-à-dire des actes humains. Il est bien évident qu'il y a une foule d'actes non réfléchis, sans délibération, d'ailleurs plus ou moins insignifiants, qui n'entrent pas, directement du moins, dans l'ordre moral : ils sont accomplis en vertu d'une impulsion donnée ou sans intention, ce sont des actes d'homme et non des actes humains, et personne ne peut nier qu'ils sont indifférents.

Enfin nous reconnaissons, en troisième lieu, qu'il y a des actes humains et concrets qui sont indifférents au point de vue surnaturel : l'agent peut céder à l'impulsion de ses facultés purement naturelles, sans avoir aucune intention ultérieure. Sous le bénéfice de ces réserves nous maintenons qu'il n'y a pas d'acte humain indifférent au point de vue moral.

En effet, tout acte humain, c'est-à-dire procédant de la volonté et de la raison, est conforme aux prescriptions de celle-ci ou ne l'est pas ; il est raisonnable ou non ; il faut donc qu'il ait quelque valeur morale ou qu'il soit défectueux en quelque manière. C'est en vain qu'on chercherait à imaginer ici un acte purement inutile : par là même que l'acte procède de la raison il doit être utile ou nuisible, bon ou mauvais. On ne conçoit pas que la raison, si elle intervient, puisse, même dans les plus petites choses, prendre une position intermédiaire et neutre, et s'abstenir de toute influence, soit bonne soit mauvaise : ou bien elle fera acte raisonnable, et alors acte moral, ou bien elle fera acte de déraison et partant défectueux ; même l'abstention voulue, consentie, si elle n'est pas raisonnable, constituerait une infraction, si légère qu'on voudra, à l'ordre moral (1).

(1) Cf S. Th. I^a 2^æ, q. 18, a. 8 et 9.

1194. **Trois caractères des actes humains** (1) **: 1° la justice ou le péché.** — Nous avons ajouté que tout acte humain est bon ou mauvais et partant juste ou injuste, louable ou coupable, méritoire ou déméritoire. Ces qualifications répondent à trois points de vue où l'on doit se placer successivement pour connaître la moralité des actes humains sous tous ses aspects. En tant que l'acte humain atteint convenablement sa fin ou ne l'atteint pas, il est bon ou mauvais, c'est-à-dire juste ou injuste. En tant que l'acte humain procède de la volonté libre et responsable, il est louable ou coupable, selon que la volonté a été bonne ou mauvaise. Enfin, en tant que l'acte humain établit quelque rapport nouveau avec une autre personne et tout au moins avec Dieu, il est méritoire ou déméritoire.

Il n'est pas nécessaire d'insister sur le premier caractère de justice ou de péché qui convient tout d'abord aux actes humains.

1195. **Second caractère : l'honneur ou la honte.** — Le second caractère, qui les rend louables ou répréhensibles, n'est pas moins évident, si l'on songe que tout acte humain, par là même qu'il est tel, est imputable à son auteur, qui l'a accompli librement, et qui dès lors en est le premier responsable. L'éloge ou le blâme convient donc à tout acte humain. Et remarquons ici que l'imputabilité ou la responsabilité ne constitue pas précisément la moralité des actes humains, comme on l'a prétendu, mais elle est la suite nécessaire, la conséquence inévitable de cette moralité ; l'acte humain n'est pas tel et il n'appartient pas à l'ordre moral parce qu'il est imputable, mais il est imputable et partant louable ou répréhensible parce qu'il est un acte humain.

1196. **Troisième caractère : le mérite ou le démérite.** — Le troisième caractère de l'acte humain doit nous retenir

(1) Cf. S. Th. I- 2^ae^, q. 21 a. 1 et suiv.

davantage. Le mérite est comme un droit à la récompense ; le démérite est comme une dette contractée avec le péché. Les théologiens distinguent plusieurs espèces de mérites. Il y a un mérite de pure convenance (*de congruo*), celui par exemple du pauvre qui a rendu quelque léger service au riche et qui en reçoit une large gratification. Il y a ensuite un mérite de justice, qui peut être de justice large ou de justice stricte : par exemple l'ouvrier a droit strictement à recevoir son salaire ; mais le fils n'a qu'un droit large à hériter de son père, qui peut même pour de graves raisons le priver de tout héritage. Or, sans déterminer ici aucune espèce de mérite, nous affirmons seulement que tout acte humain, par là même qu'il est tel, est méritoire ou déméritoire, c'est-à-dire qu'il crée, au profit ou au désavantage de celui qui l'accomplit, une sorte de droit et de créance ou bien, au contraire, une sorte de dette.

En effet, tout acte humain est imputable à celui qui l'accomplit et, d'autre part, il tourne à l'avantage ou au désavantage de quelque autre personne, ou tout au moins il l'honore ou la déshonore. Cela est évident pour les actes humains qui contribuent au bien-être, à la prospérité, à la paix de la famille ou de la société. Sans parler ici des actes plus ou moins marquants que les personnes en charge peuvent accomplir pour le bien ou le mal de la société ; sans parler non plus des actes humains accomplis par les chefs et les membres de familles qui contribuent directement au bonheur ou au malheur de leurs proches, il est une foule d'actes moins remarqués dont l'effet n'est pas moins réel, quoique moins sensible. Les actes les plus insignifiants en apparence peuvent, à force d'être répétés ou en se liant à certains autres, provoquer des effets importants. D'ailleurs même les actes les plus intimes et qui paraissent avoir un caractère tout personnel contribuent toujours de quelque manière au bien des familles et de la société ; car la perfection de tous résulte de la perfection de chacun. Bref, dans le monde moral, de

même que dans le monde physique, il n'est rien qui demeure sans effet ; une goutte d'eau dans l'océan déplace toutes les autres, et la plus humble prière, l'effet moral le plus ignoré, ne sera pas frustré de son effet légitime et avantageux.

Mais, à un autre point de vue, le mérite et le démérite sont plus incontestables encore, si nous rapportons les actes humains non plus à la famille et à la société, mais à Dieu, que l'homme de bien honore et que le pécheur déshonore autant qu'il est en eux. Le premier coopère avec Dieu à l'œuvre de sa propre perfection et le second refuse de seconder les vues miséricordieuses de la Providence. De là un mérite et une dette qui sont incontestables dans l'ordre même purement naturel, et qui, dans un ordre supérieur, sont d'une plus haute importance. Ajoutons que Dieu, comme législateur et souverain suprême, doit rendre à chacun selon ses œuvres.

Ainsi s'expliquent déjà la doctrine de l'Eglise et les vues de la foi sur la solidarité morale, la réversibilité des peines et des mérites, l'expiation, le sacrifice. Ainsi la religion se trouve partout au fond de toutes les questions et de tous les mystères, pour les agrandir et les éclairer.

1197. **Objections.** — On nous objecte que l'homme peut mériter, sans doute, de la société et de ses semblables, et encore dans beaucoup moins de circonstances que nous ne l'avons dit, mais qu'en tout cas il ne peut rien mériter de Dieu même ; car la créature ne peut procurer aucun bien au Créateur, qui serait diminué, s'il pouvait contracter pareille dette.

Rép. — Il est vrai que la créature n'enrichit d'aucune manière le Créateur ; mais en tant qu'elle s'appartient, la créature raisonnable peut seconder les vues de Dieu, coopérer à ses desseins et lui accorder ainsi ce qu'il demande sans en avoir d'ailleurs besoin, il est vrai, puisque Dieu ne demande en définitive que le propre bonheur, la propre perfection de sa créature.

2° Mais enfin l'homme n'est que l'instrument de Dieu, il ne peut rien lui donner qu'il n'ait reçu de lui.

Rép. — L'homme est un instrument libre, du moins dans les actes humains que nous considérons ici. Ensuite il est vrai qu'il a tout reçu de Dieu ; aussi nous ne prétendons pas que ses mérites auprès de Dieu soient à titre de justice stricte, du moins directement ; car ils paraissent mieux fondés encore sur les promesses positives de Dieu que sur l'ordre naturel et essentiel des choses.

CHAPITRE LXXII

DES HABITUDES MORALES OU DES VERTUS ET DES VICES

1198. **Parmi les principes des actes humains est l'habitude.** — La volonté libre est le principe essentiel des actes humains ; mais elle n'est point le seul. Nous avons déjà vu qu'à la volonté libre s'ajoute souvent la passion, qui tantôt retarde et tantôt précipite le mouvement de la volonté, qui peut même le suspendre dans les cas de délire et de folie. On peut donc dire que la passion est un principe des actes humains : pour être accessoire il n'est pas peu important.

A la passion s'ajoute encore un autre principe très remarquable que nous avons signalé en psychologie : c'est l'habitude. Nous avons vu comment elle prend place et se développe entre les facultés et les actes : elle est une détermination particulière de la faculté qui acquiert la facilité d'accomplir certains actes. Nous avons vu que les habitudes sont nécessaires à l'homme et qu'elles affectent directement toutes les facultés intellectuelles : raison, mémoire, volonté. De là les sciences, les arts, les vertus ou habitudes morales.

Nous avons maintenant à traiter de celles-ci. C'est par elles que l'homme se règle et se perfectionne au point de vue moral, qu'il assouplit ses passions, les courbe sous le joug de la raison et se porte ainsi tout entier vers le bien. Telle passion qui pouvait être dangereuse et se changer en un vice funeste et dégradant est transformée

par la volonté vertueuse en une qualité morale des plus recommandables. Il n'est pas de nature, si ingrate soit-elle, qui ne puisse être changée par la vertu, comme aussi il n'en est pas de si heureuse qui, sans elle, puisse se suffire pour le bien. Or voici les vérités que nous avons à établir sur ce sujet important.

THÈSE. — *Entre toutes les habitudes, les plus nobles sont les vertus : — elles s'acquièrent naturellement par l'exercice — et sont indispensables pour la pratique du bien. — On distingue avec raison quatre vertus cardinales : la prudence, la justice, la force, la tempérance, qui consistent, on peut le dire, dans un juste milieu — et sont si bien liées entre elles qu'on ne peut avoir l'une parfaitement sans avoir avec elle toutes les autres. — Elles règlent ensemble toutes les passions, tous les actes humains, toute la personne et constituent la perfection morale naturelle. — Aux vertus sont opposés les vices et le péché, qui expliquent la dégradation de l'homme, comme les vertus expliquent sa grandeur. — Au-dessus des vertus naturelles il y a place pour des vertus supérieures, qui constituent la moralité et la perfection chrétiennes.*

1199. **La vertu est la plus noble des habitudes** (1). — S'il y a des habitudes qui puissent le disputer aux habitudes morales, ce sont assurément les habitudes intellectuelles, telles que les sciences et les arts. Or il n'est pas douteux que la vertu soit absolument meilleure que la science. Celle-ci, en effet, ne perfectionne pas, n'ennoblit pas l'homme lui-même dans sa personnalité ; elle est une qualité brillante, enviable, mais qui peut appartenir à une personne méprisable. On peut abuser de la science et de l'art, comme on peut abuser des biens extérieurs, du pouvoir et de l'autorité. De la vertu, au contraire, on n'abuse pas sans la diminuer d'autant et même sans la perdre ;

(1) Cf S. Th. I• 2ᵉ, q. 55, a 3 et 4.

elle est la qualité la plus intime à l'homme, elle le rend meilleur absolument. C'est ce que veut exprimer saint Thomas, quand il dit avec Aristote : La vertu rend bon l'acte de l'agent et l'agent lui-même: *Virtus est quæ bonum facit habentem et opus ejus bonum reddit.*

Cette doctrine s'explique mieux encore par ce que nous avons dit en métaphysique sur la différence du vrai et du bien (n. 441). Le vrai a sa forme dans l'esprit, dans le sujet, et c'est pourquoi la science n'est par elle-même ni une élévation ni un abaissement de l'âme tout entière. Le bien, au contraire, a sa forme hors du sujet, il est plus haut ou plus bas que lui ; et c'est pourquoi l'homme, en se portant vers le bien supérieur, qui est le bien moral, s'élève, au lieu qu'en s'attachant comme à sa fin dernière à des biens inférieurs, il s'abaisse.

Les autres preuves se rattachent à celle-ci, qui est fondamentale. Les voici. Par la vertu l'homme est porté au bien et à sa fin dernière : par les sciences et les arts, au contraire, il n'est bien disposé qu'à l'égard de telle ou telle œuvre particulière. Savoir discourir sur toute question, sur la littérature et les œuvres d'art, parler diverses langues, être un artiste célèbre, un parfait critique, un administrateur distingué, c'est fort beau et très utile sans doute ; mais être un homme parfait, c'est-à-dire mériter comme homme l'estime de ses semblables et celle de Dieu, c'est mieux encore et infiniment plus beau. Ce qui fait cette beauté exceptionnelle et ce mérite incomparable de la vertu, c'est qu'elle a son principe essentiel dans le libre arbitre : l'homme possède sa vertu mieux que toute autre chose ; c'est par elle qu'il est lui-même. On peut même ajouter que tous ses autres biens ne méritent vraiment l'estime qu'autant qu'ils dépendent en quelque manière de sa vertu et qu'elle en dispose.

1200. **La vertu vient naturellement de l'exercice. La vertu et l'hérédité.** — Nous venons de reconnaître le prix et l'excellence de la vertu. Cherchons maintenant son

origine naturelle. La vertu ne peut provenir naturellement que de la répétition des actes de même espèce, c'est-à-dire d'un exercice plus ou moins persévérant. On conçoit que la volonté libre, en multipliant les mêmes déterminations dans maintes circonstances, se fortifie elle-même et acquière une puissance particulière d'action. D'ailleurs l'expérience confirme cette vue ; toutes les vertus, dans l'ordre naturel, sont le fruit de la bonne volonté jointe à une pratique persévérante. On devient prudent à force d'entendre et de méditer les conseils d'autrui et d'exercer son propre jugement ; on devient courageux en se familiarisant avec le danger ; on devient maître de tous ses sens en les soumettant constamment à la discipline ; bref, la loi de la vertu est celle de toutes les habitudes : on devient savant ou habile dans son art à force d'étudier ou de pratiquer, et l'on acquiert la vertu à force d'en réitérer les actes.

Mais nous avons ajouté qu'elle ne peut s'acquérir naturellement que de cette manière. C'est en vain que les sensualistes et les positivistes contemporains allèguent ici l'hérédité et prétendent qu'on reçoit la vertu en naissant, de même que la santé, le tempérament, les prédispositions physiques et morales, Entre les prédispositions à la vertu, des passions nobles, un naturel heureux, et la vertu proprement dite, il y a une différence essentielle, qui tient à une libre initiative et à une persévérance non moins délibérée. La vertu est donc essentiellement personnelle : elle n'est pas un héritage, elle ne résulte pas nécessairement des circonstances, de l'éducation et du milieu. Pour ce qui est de l'hérédité en particulier, elle ne peut donner la vertu par elle-même, ou bien il faut confondre le physique avec le moral, ce qui est l'erreur perpétuelle des sensualistes. Il en est des prédispositions morales comme des prédispositions intellectuelles et mieux encore : parce qu'on hérite de celles-ci, on n'hérite pas cependant de la science ni de l'art. S'il y a des familles d'artistes et de savants, cela prouve seulement que certaines aptitudes

heureuses étaient héréditaires dans ces familles et qu'elles ont été cultivées constamment par l'éducation De même, s'il y a des familles où la vertu est de tradition, cela s'explique par des prédispositions, par l'exemple et l'éducation et surtout par des efforts personnels. Il y a même ici la différence que nous avons déjà observée : les vertus sont plus personnelles que les sciences. Aussi les prédispositions morales que l'on reçoit en naissant avortent bien plus vite que les prédispositions intellectuelles. Bref, on hériterait plus facilement de la science et de l'art de ses ancêtres qu'on n'hériterait de leurs vertus. Celles-ci sont toujours le prix de l'effort, de la bonne volonté et de l'exercice (v.n. 987).

1201. **Les vertus sont indispensables.** — Pour s'en convaincre il suffit de considérer combien les devoirs qui incombent à l'homme sont nombreux, incessants et divers : il doit s'abstenir de tout mal et faire le bien par toutes ses facultés ; il doit vaincre ou diriger toutes ses passions, trouver la juste mesure en toute circonstance, et se conformer à une foule de prescriptions, de règles et de convenances qu'il n'est jamais permis d'enfreindre ni de mépriser. Or c'est par les vertus seulement, c'est-à-dire par l'habitude du bien sous toutes ses formes, que l'homme sera capable de suffire à ses devoirs. Seules elles lui donneront de pratiquer toute justice avec *constance, promptitude* et *plaisir* (1), trois choses indispensables parmi les obligations incessantes qui se partagent notre vie. Ces trois biens sont les fruits de l'habitude en général et de la vertu en particulier. Car la vertu détermine et fixe les inclinations et les attraits : de là cette constance de la conduite vertueuse ; ensuite elle facilite l'action en supprimant une foule d'hésitations et d'actes intermédiaires devenus inutiles : de là cette promptitude à faire le bien et à fuir le mal ; enfin, elle est une seconde nature et, comme la nature en effet, elle rend agréables tous les actes dont elle est le principe. Il arrive donc que par la vertu l'homme s'attache au bien et le pratique pleinement ; sans rien perdre de sa liberté, il la rend meilleure en se garantissant contre sa propre faiblesse et ses propres inconstances (v. n° 501).

(1) Cf S. Th. : « Habitibus virtutum ad tria indigemus. Primo, ut sit uniformitas in operatione... Secundo ut operatio perfecta in promptu habeatur... Tertio, ut delectabiliter perfecta operatio compleatur. » (*Qq, disp.* De virtutibus in communi a. 1.)

1202. **Les quatre vertus cardinales** (1). — On distingue avec raison quatre vertus cardinales : la *prudence*, la *justice*, la *force*, la *tempérance*. Cette ancienne division des vertus, donnée par Aristote, reproduite par Cicéron dans le *De Officiis*, commentée par les scolastiques, se justifie de plusieurs manières. Les vertus cardinales (*cardo, gond*) ou principales doivent comprendre toutes les autres, c'est-à-dire disposer toutes les facultés de l'homme à toute sorte de bien. Or telles sont les quatre vertue énumérées. Si nous considérons, en effet, le *bien* qu'il nous faut accomplir, nous voyons que la prudence le fait connaître, que la justice le fait choisir, que la force et que la tempérance permettent de le chercher toujours, malgré les passions qui arrêtent la volonté ou tendent à la faire dévier.

Si nous considérons maintenant les *facultés* à perfectionner par les habitudes morales, les quatre vertus cardinales ne sont pas moins suffisantes : la prudence perfectionne l'esprit ; la justice, la volonté ; la force et la tempérance soumettent les sens et toutes les passions, irascibles et concupiscibles.

On peut encore justifier et expliquer cette division traditionnelle en montrant que les quatre vertus cardinales satisfont aux besoins moraux de la société de même qu'à

(1) Cf. S. Th. I^{a} 2^{ae}, q. 61, a. 2.

ceux des individus. La prudence, en effet, donne aux chefs de bien gouverner ; la justice leur donne de bien administrer et de rendre à chacun ce qui lui est dû ; la force est nécessaire aux défenseurs de la société, et la tempérance garde les mœurs publiques de la corruption. Que pourrait désirer encore une société dont les chefs seraient sages, la magistrature intègre, l'armée valeureuse, et le peuple honnête et laborieux? (Cf. nº 990.)

1203. **Les vertus et le juste milieu** (1). — Les vertus cardinales consistent-elles dans un juste milieu? On peut le dire, bien que cette ancienne doctrine soit peu goûtée des modernes. Il ne s'agit point ici d'un milieu réel, mais bien d'un milieu de raison à déterminer entre le défaut et l'excès, l'abstention et l'action, dans la pratique de toutes les vertus morales. Nous soutenons donc que toute vertu morale, alors même qu'il faut la porter toujours à une perfection plus grande, ne saurait perdre un certain caractère de modération et de juste proportion. Car la mesure est la condition de toute perfection humaine ; alors même que la raison doit se porter aux extrémités de l'amour et du sacrifice, elle ne laisse pas d'être la raison; si elle tend à l'infini, encore doit-elle ne s'écarter ni à droite ni à gauche, ne frapper ni au-dessus ni au-dessous. Or il ne faut pas oublier que toutes les vertus humaines ont pour forme, c'est-à-dire pour règle, la prudence ou la raison ; et nous avons vu, en effet, que tout acte humain n'est parfait et vertueux qu'autant qu'il est raisonnable. Il est donc permis de conclure que les actes de vertu et les vertus elles-mêmes consistent dans un juste milieu : *Virtus stat in medio.*

Nous pourrions encore ajouter cette considération, savoir que la vertu a plus d'un trait commun avec l'art : l'un et l'autre sont des habitudes ; l'art s'applique aux

(1) Cf. S. Th. Iª 2ᵉ, q. 64, a. 1 et suiv. ; et 2ª 2ᵉ, q. 47, a. 7.

œuvres extérieures, et la vertu aux actes humains eux-mêmes. Mais la vertu, comme l'art, bien qu'elle tende à un idéal, cherche une mesure et la trouve. L'art est défini par les scolastiques : *ratio recta factibilium* ; et la vertu de prudence, qui donne leur forme à toutes les autres vertus naturelles : *ratio recta agibilium.* Ces définitions sont fort justes et incontestées. Mais on peut dire que le sens de *ratio recta* est bien celui de juste mesure.

D'ailleurs il suffit de parcourir les principales vertus pour s'apercevoir bien vite qu'elles consistent naturellement dans un juste milieu. Ainsi la prudence doit éviter à la fois l'imprudence et l'astuce ; la religion se garde également de l'irréligion et de la superstition ; le vrai courage est sans timidité, comme aussi sans témérité proprement dite ; la patience n'est ni l'impatience ni l'inertie ; la persévérance se distingue également de l'inconstance et de l'obstination ; l'économie doit repousser l'avarice aussi bien que la prodigalité. On pourrait multiplier ces exemples (1). Quelquefois les mots nous manquent pour exprimer les excès contraires entre eux auxquels s'oppose également la vertu, mais celle-ci n'en implique pas moins et toujours quelque double opposition.

1204. **Les vertus cardinales sont inséparables** (2). — Avec le juste milieu où consistent de quelque manière toutes les vertus cardinales, il importe de remarquer leur union fondamentale et indissoluble. C'est dans la prudence qui est leur forme commune et leur perfection, qu'elles communiquent et si bien que chacune implique de quelque manière toutes les autres ; elle n'est parfaite qu'avec leur concours ou leur présence et elle ne disparaît complètement qu'en les entraînant avec elle.

Cette solidarité s'explique par là même que la pru-

(1) Cf. le tableau des vertus dans le *Dictionnaire logique.*
(2) Cf. S. Th., Iª 2ᵉ, q. 65, a. 1.

dence, vertu à la fois intellectuelle et morale, est essentiellement indivisible et qu'elle donne à toute vertu morale sa forme et sa mesure. De même que celui qui déraisonne sur un seul point a perdu par cela même l'usage de la raison, de même celui qui manque totalement d'une vertu cardinale est privé de toutes les autres. « Savez-vous, disait à ce sujet Cicéron, qu'il n'en est pas des vertus comme de vos chefs-d'œuvre corinthiens? Perdez en un, les autres vous restent. Mais si vous perdez une seule des vertus... elles vous manquent toutes. » « Les vertus, dit à son tour saint François de Sales, ne peuvent avoir leur vraie intégrité et suffisance, qu'elles ne soient toutes ensemble, ainsi que toute la philosophie et toute la théologie nous assurent... La justice n'est pas justice si elle n'est prudente, forte et tempérante ; ni la prudence n'est pas prudence, si elle n'est tempérante, juste et forte ; ni la force n'est pas force, si elle n'est juste, prudente et tempérante ; ni la tempérance n'est pas tempérance, si elle n'est prudente, forte et juste : et en somme une vertu n'est pas une vertu parfaite, si elle n'est accompagnée de toutes les autres. »

Inséparables les unes des autres, les vertus cardinales suffisent, en se développant de concert, à régler toutes les passions, tous les actes humains, toute la personne ; elles constituent ainsi la perfection morale de l'homme, dans l'ordre naturel. Il est facile de le voir en parcourant la prudence, la justice, la force et la tempérance avec les principales vertus spéciales qu'elles impliquent. Esquissons ici ce traité des vertus naturelles.

1205. **La prudence** (1). — Elle consiste d'abord dans la connaissance de ce qu'il faut faire ou éviter. S. Thomas la divise de trois manières : en parties *intégrales*, en parties *subjectives* et en parties *potentielles*. Il énumère

(1) Cf. S. Th. 2ª 2ᵉ, q. 47 et suiv.

huit parties intégrales, c'est-à-dire huit vertus qui, prises à part, ne sont pas encore la prudence, mais la composent entre toutes, ce sont : la mémoire, l'intelligence, la docilité, l'esprit ingénieux (*solertia*), le raisonnement, la prévoyance, la circonspection et la précaution. Il y a deux parties subjectives, c'est-à-dire deux espèces proprement dites : la prudence privée et la prudence publique. Enfin, il y a trois parties potentielles, c'est-à-dire trois progrès, trois actes successifs de la prudence : le conseil, le jugement et l'ordre.

Cette triple division permettrait d'analyser minutieusement la vertu de prudence et de montrer comment elle peut inspirer ou diriger tous les actes de la vie. Et d'abord la prudence comprend les huit qualités énumérées en premier lieu : la mémoire des leçons du passé ; l'intelligence du présent et de tout ce qui se prépare ; la docilité, qui accepte et sollicite les lumières d'autrui ; l'esprit ingénieux et même subtil, qui trouve rapidement les explications et les moyens ; le raisonnement, qui se sert des connaissances anciennes pour en acquérir de nouvelles ; la prévoyance, qui n'est jamais surprise par le temps ; la circonspection, qui n'est jamais surprise par les circonstances; enfin la précaution, qui se met en garde contre tous les échecs.

Ensuite les deux parties *subjectives* nous font connaître le double objet de la prudence, c'est-à-dire le gouvernement de l'individu et celui de la société. La prudence publique n'est absolument nécessaire qu'aux princes du peuple, aux chefs de familles ; mais elle est utile indistinctement à tous. Obéir à un ordre compris, c'est plus parfait, toutes choses égales d'ailleurs, que de céder aveuglément à l'impulsion reçue ; et une société dans laquelle tous ceux qui obéissent seraient capables d'un certain commandement, est plus parfaite en elle-même qu'une société où les membres inférieurs sont ignorants des choses publiques.

Enfin les parties *potentielles* de la prudence nous font

connaître ses trois actes principaux, son triple mouvement. Faut-il prendre telle résolution importante et se déterminer à un grand acte, entrer dans cette carrière, contracter cet engagement irrévocable, livrer bataille demain? La raison, justement inquiète et effrayée, appelle le conseil à son aide : à lui de faire valoir tous les motifs contradictoires et de préparer le jugement. Et lorsque le jugement aura été porté, il faudra encore que la raison achève son œuvre, en intimant un ordre que la volonté exécutera par elle-même ou imposera aux autres facultés. Mais la raison peut s'aveugler dans le conseil, faillir dans ses jugements et hésiter dans ses ordres. L'un se précipite avant d'avoir réfléchi ; l'autre examine toujours sans jamais conclure ; d'autres jugent sainement, mais ne savent ni prescrire ni défendre : bref *le nombre des insensés est infini* (Eccle., I, 15).

1206. **La justice** (1). — C'est par la justice que les hommes sont réunis en société et participent à une vie commune. Cette vertu consiste dans une volonté ferme et constante de respecter tous les droits et d'accomplir tous les devoirs. A certains égards, il n'y a pas de vertu plus haute, puisque tous les actes honnêtes procèdent de la disposition de rendre à chacun ce qui lui est dû. C'est dans la justice, dit Cicéron, que la vertu brille de son plus bel éclat. C'est elle, en effet, qui confère le titre d'*honnête homme* et d'*homme de bien*. Pour faire l'éloge des saints il suffit de leur attribuer une justice éminente. Joseph, dit l'Ecriture, était un homme juste. Le Messie est appelé le *Juste*.

On peut diviser cette vertu comme la prudence, de trois manières : en parties *intégrales*, en parties *subjectives* et en parties *potentielles*, c'est-à-dire qu'on peut distinguer ses éléments, ses espèces et ses actes. Il y a deux parties *intégrales* : la première consiste à éviter le mal, et la seconde à faire le bien. A la première est opposée la transgression ; à la deuxième, l'omission.

(1) Cf. S. Th., 2ª 2ᵉ, q. 58 et suiv.

Il y a deux parties *subjectives* : la justice distributive et la justice commutative. Celle-ci règle les rapports entre les personnes privées ; celle-là, entre la société et chacun de ses membres. La première obligation qu'impose la justice distributive est l'impartialité ; elle est violée par l'acception de personnes, qui est une préférence injuste dans la distribution des honneurs, des récompenses et des emplois publics. L'impartialité oblige toujours à choisir les plus dignes, c'est-à-dire les plus méritants, s'il s'agit de récompenses et d'honneurs, et les plus aptes, s'il s'agit d'emplois et de fonctions. La justice commutative a pour objet les droits et les devoirs stricts ; elle est violée par l'homicide et les mauvais traitements, le vol, le mensonge, la détraction, l'injure, etc. Toute violation oblige à restituer ou à quelque autre réparation. La justice distributive touche à la justice légale, dite aussi justice générale, qui ordonne les actes des membres de la société au bien public.

Enfin les parties *potentielles* répondent aux différents devoirs que la raison prescrit soit envers Dieu, soit envers les parents et les supérieurs, soit envers le commun des hommes : d'où la religion, la piété filiale et la justice stricte. Celle-ci, qui se rencontre avec la justice commutative, comprend le respect des personnes, des biens, de la réputation, etc.

Cette dernière division reproduit d'une manière frappante l'ordre suivi par l'Esprit Saint dans le Décalogue. Selon cette loi imprescriptible, à la fois révélée et naturelle, l'homme a des devoirs à remplir : 1° envers Dieu, qui est son auteur ; 2° envers l'autorité ; 3° envers ses égaux ou le prochain en général. Les devoirs envers Dieu sont compris dans les trois premiers commandements : *Un seul Dieu tu adoreras... Dieu en vain tu ne jureras... Les dimanches tu garderas.* Les devoirs envers l'autorité

et particulièrement envers l'autorité paternelle, sont compris dans le quatrième commandement : *Tes père et mère honoreras...* Enfin les devoirs envers le prochain sont compris dans les six derniers commandements, qui ont trait au respect des personnes, des biens, des mœurs, de la vérité, etc. : *Homicide point ne seras... Bien d'autrui tu ne prendras,* etc. — Nous reviendrons sur ces devoirs de justice, en traitant du droit naturel.

1207. **La force** (1). — Considérée en général, la vertu de force est « une fermeté de l'âme contre tout ce qui moleste en ce monde ». Considérée comme vertu spéciale, la force a pour objet les difficultés les plus grandes et les dangers les plus effrayants, tels que ceux des champs de bataille.

S. Thomas signale trois vices opposés à la force, ce sont : la crainte exagérée, le manque de crainte et l'audace. La véritable force ne consiste pas à ne rien craindre et à tout entreprendre, mais à craindre avec prudence et à oser sans témérité. Elle va sans pâlir au-devant d'une mort certaine et nécessaire, mais elle évite sans appréhension tout danger superflu. Les Celtes ne craignent rien, disait Aristote, mais c'est folie. *Sapiens timet,* le sage sait craindre ; le vaillant ne ferme pas les yeux sur le danger, mais il l'évite sans faiblesse, l'affronte à propos, ne tremble jamais, et, quand il le faut, sait noblement mourir. Savoir mourir, c'est, au fond, tout le secret de l'héroïsme.

La force résulte de quatre vertus secondaires : la confiance ou magnanimité, la magni icence, la patience et la persévérance. La confiance et la magnanimité sont dans l'esprit et les desseins ; la magnificence est dans les actes extérieurs ; la patience résiste toujours et la persévérance ne s'arrête jamais. Cicéron et Aristote se rencontrent dans l'énumération de ces quatre vertus ; seulement, le philosophe grec donne à la première le nom de magnanimité, tandis que le philosophe latin préfère celui de confiance.

(1) Cf. S. Th., 2ª 2ᵉ, q. 123 et suiv.

La *confiance* est cette conviction qui n'admet aucun doute ou qui n'en tient nul compte, cette foi inébranlable dans une cause que l'on embrasse et que l'on fait sienne. Le chemin qui mène aux grandes actions s'ouvre par la foi et se ferme par l'incertitude.

Lorsque la confiance a pour objet les plus nobles entreprises, elle prend le nom de *magnanimité.* La *magnificence* se plaît à réaliser les grandes œuvres que la magnanimité a conçues, particulièrement les œuvres somptueuses et monumentales. Ainsi comprise, la pratique de cette vertu est réservée au petit nombre.

Il n'en est point de même de la *patience* et de la *persévérance,* par lesquelles l'homme se sert et triomphe du temps, ce grand destructeur et ce grand fondateur de toutes choses. La patience ne s'effraie d'aucun fardeau, d'aucune tristesse ; la persévérance, d'aucun délai, de nul labeur. La persévérance avance toujours et la patience ne recule jamais.

Toutefois, il est des patiences injustes et des persévérances funestes qui sont la cause de ruines irréparables. Il faut être persévérant, mais sans obstination ; patient, mais sans pusillanimité.

1208. **La tempérance** (1). — Considérée comme vertu spéciale, la tempérance n'a pour objet que la modération dans les plaisirs qui affectent les sens. Mais vue de plus haut, elle apparaît comme la règle, la mesure et la condition de toute vertu. Sans elle, la prudence tourne à la ruse, la sagesse manque de sobriété, la force dépasse le but, et la justice elle-même touche à l'iniquité : *Summum jus summa injuria.*

(1) Cf. S. Th., 2ª 2ᵉ, q. 141 et suiv.

La tempérance est une vertu particulièrement belle. Elle comprend, en effet, ces qualités aimables qui honorent l'âme en lui soumettant la matière : elle comprend la sobriété et la chasteté, la modestie et l'humilité, la discrétion, la douceur et l'aménité, vertus charmantes, qui sont comme les grâces de la religion chrétienne, et donnent à la vertu un caractère angélique.

La tempérance tient le milieu entre deux vices contraires : l'insensibilité et l'intempérance. Le vice le plus fréquent et le plus pernicieux n'est pas le premier, mais bien l'intempérance, qui est la recherche immodérée de tout ce qui flatte et enivre les sens. L'intempérant s'attache au plaisir sensuel comme à sa fin. Incapable de se surmonter, il est l'esclave de passions humiliantes. Ce vice est le grand corrupteur des peuples. Aristote l'appelle justement un vice puéril et voici pourquoi. L'enfant convoite des bagatelles, des choses de nulle valeur : ainsi en est-il de l'intempérant. De plus, l'enfant laissé à ses caprices devient opiniâtre ; à tout prix il faut le satisfaire : de même encore pour l'intempérant. Enfin, l'on ne corrigera un enfant qu'en réprimant ses passions naissantes, peut-être en affligeant ses membres indomptés : troisième et dernier trait de ressemblance.

Aristote compare l'intempérance à la lâcheté, et il trouve que celle-ci est de sa nature moins grave que la première. La lâcheté, en effet, a pour excuse la conservation de la vie, tandis que l'intempérance ne peut se couvrir que du prétexte de plaisirs superflus. Ensuite, la timidité est provoquée par une cause extérieure, qui agit sur l'âme sans sa participation, tandis que l'intempérant trouve en lui-même la cause de ses dérèglements. Enfin l'intempérant se propose tous les détails de son action plutôt que l'action même, tandis que le timide n'a qu'un but, le salut. Il suit de là que l'intempérance est plus volontaire et moins excusable. On peut ajouter que les occasions de s'exercer à la tempérance sont constantes durant toute la vie, au lieu que les occasions de montrer

du courage sont rares. On peut donc mieux se garder de l'intempérance que de la timidité.

Une différence remarquable, qui ressort de la comparaison précédente, c'est que, dans la timidité, l'inconnu est ce qui effraie davantage, la crainte augmente avec l'incertitude, tandis que dans l'intempérance l'inconnu est ce qui attire le moins, et la tentation croît à mesure que l'objet est mieux connu, mieux senti. De là l'opportunité de la réflexion et de l'exercice pour vaincre la timidité, et l'opportunité de l'oubli et de la fuite, pour vaincre les plus fortes tentations de l'intempérance et de la sensualité. C'est donc avec raison que les ascètes distinguent deux sortes de tentations : celles qu'il faut fuir, et même ignorer s'il est possible, et celles qu'il faut connaître et provoquer.

La tempérance se divise comme les autres vertus cardinales en ses *éléments*, en ses *espèces* et en ses *actes*. Les éléments de la tempérance sont : la *pudeur* en général et l'*honnêteté : verecundia* et *honestas*. La première est comme un souvenir, un ressentiment de la première innocence ; elle fait qu'on rougit et qu'on s'abstient, par une sorte de honte, de tout ce qui blesse ou menace la tempérance. La seconde recherche la pratique même de la vertu et la beauté morale qui en est la fleur. Les espèces proprement dites de la tempérance sont : l'*abstinence* et la *sobriété ;* la *chasteté*, et la *pudeur* spéciale qui lui correspond. Enfin, dans son exercice, la tempérance s'applique successivement à régler les passions les plus violentes, par la *continence ;* les désirs de grandeur et les vaines espérances par l'*humilité ;* les désirs de vengeance par la *mansuétude* et la *clémence ;* les mouvements du corps, la démarche et toutes les actions extérieures, par la *modestie*, la *simplicité*, etc. A ces vertus spéciales sont opposés différents vices : la *gourmandise*, la *luxure*, *la colère*, l'*orgueil*, l'*affectation*, etc.

L'abstinence, la sobriété et la frugalité constituent la tempérance proprement dite, qui règle l'usage des aliments et des boissons. L'abstinence ne consiste pas à re-

fuser au corps ce qui lui est nécessaire, mais seulement ce qui est superflu ou facultatif, dans un but de pénitence et de détachement. Contenue dans de sages limites, l'abstinence produit les effets les plus grands par les moyens les plus petits en apparence.

A l'abstinence et à la sobriété sont opposées la gourmandise et l'ivrognerie. Ces vices dégradants sont les principes de beaucoup de désordres : des folles joies, des actions insensées, du sot langage, de la démence et de tout ce qui offense les bonnes mœurs et la chasteté.

Cette vertu fait la gloire du christianisme. Les païens la connurent peu et la pratiquèrent moins encore. Elle est la grâce de l'enfance, le charme de la jeunesse, l'honneur de l'âge mûr ; elle captive toutes les âmes bien nées. Cette noble vertu est outragée par un vice grossier, dont la gravité est énorme, vu l'opprobre dont il afflige la raison, la profanation qu'il inflige à toute la personne et le désordre qu'il propage de génération en génération.

On pourrait considérer ici toutes les autres vertus de tempérance : la clémence, qui honore les princes ; la douceur, qui maîtrise la colère et gagne tous les cœurs; l'activité, qui permet à la faiblesse humaine d'entreprendre tant de travaux et de les achever ; la modestie et l'humilité, sans lesquelles il n'est point de parfait mérite ni de vraie grandeur ; enfin la bienséance, l'aménité, la politesse, sans lesquelles la société serait dépourvue de charmes, et dont la pratique sincère et parfaite n'est rien moins que l'expression de toutes les vertus et particulièrement de la charité.

1209. **Les vices** (1). — Par là même que nous avons énuméré et décrit les vertus principales nous avons signalé les vices qui leur sont opposés ; car c'est une loi des contraires de se manifester réciproquement. Cependant,

(1) Cf. S. Th. I^a 2^æ, q. 71 et suiv.

comme on l'a vu, le vice n'est pas la simple négation, la simple contradiction de la vertu, il est plutôt l'un de ses contraires ; il peut être opposé à la vertu par excès ou par défaut, d'une manière ou de l'autre, si bien que les vices sont non seulement en guerre avec la vertu, mais encore entre eux. Toutes les vertus parfaites s'accordent, mais les vices nullement.

Cela nous explique déjà que la division principale des vices ne soit pas précisément celle des vertus, bien qu'on puisse ranger les vices suivant les vertus auxquelles ils sont principalement opposés. Les vertus se divisent ou se coordonnent par rapport au bien qu'elles font pratiquer, les vices se coordonnent par rapport à certains biens qu'ils font rechercher d'une manière désordonnée.

1210. **Les sept péchés capitaux** (1). — C'est en ayant égard à cette considération que l'on distingue les *sept péchés capitaux*. Ici le mot péché n'a pas le sens d'*acte*, mais le sens de *vice ;* nous parlerons de l'acte tout à l'heure. Les sept péchés ou vices capitaux sont : l'orgueil, l'avarice, la luxure, l'envie, la gourmandise, la colère et la paresse. Ils répondent assez justement aux principaux biens ou principales fins que l'on peut rechercher d'une manière désordonnée. L'orgueil, c'est la recherche désordonnée d'un bien spirituel, d'une excellence, de l'honneur ; l'avarice est la recherche désordonnée des biens extérieurs ; la luxure, la recherche désordonnée des plaisirs des sens que la nature a attachés à la conservation de l'espèce ; la gourmandise, la recherche désordonnée des plaisirs de la table, que la nature a attachés à la conservation de l'individu. Quant à l'envie, à la paresse et à la colère, elles fuient un mal plutôt qu'elles ne recherchent un bien : le paresseux s'attriste d'un bien spirituel à cause de la fatigue, du travail qui l'accompagne ; l'envieux

(1) Cf. S. Th., I^a 2^æ, q. 84, a. 4.

s'attriste du bien d'autrui comme d'un obstacle à son propre bien ; enfin, dans la colère, on s'élève avec passion contre ce qui résiste à la volonté et l'on cherche à se venger, c'est-à-dire à tirer du mal d'autrui son propre bien.

Il est facile de voir qu'à ces vices tous les autres se ramènent et qu'entre tous ils peuvent dégrader la nature humaine autant que les vertus peuvent l'élever. De même que la grandeur morale de l'homme serait inexplicable et impossible sans la vertu, de même sa dégradation serait inexplicable sans le vice et le péché. C'est en acquérant par l'habitude des forces multiples et merveilleuses que l'homme atteint à une si haute perfection, et c'est en se faisant l'esclave du mal, en cédant longtemps à toutes ses passions, en se laissant porter par elles jusqu'aux dernières conséquences qu'il devient capable de tant de crimes. Seules les passions n'expliqueraient pas la grandeur et la misère de l'homme, si elles ne revêtaient pas la forme de vices ou de vertus. — Parlons maintenant du péché, d'abord principe du vice et plus tard son fruit.

1211. **Le péché. Péché mortel, péché véniel** (1). — Le péché est un acte de révolte contre la raison et contre Dieu. Le théologien regarde le péche comme un acte de désobéissance à Dieu ; le philosophe le regarde comme un acte de désobéissance à la raison ; mais ces points de vue se répondent sans s'exclure. On n'outrage pas la raison sans offenser Dieu qui la donne, et l'on n'outrage pas Dieu sans violer d'abord la raison et abuser ainsi du premier de ses dons. L'ordre moral est un : le péché théologique implique le péché philosophique et réciproquement.

Le péché est le plus grand de tous les maux. Il consiste à se détourner du bien suprême, qui est Dieu, pour s'attacher aux biens créés comme à la fin dernière. Cette définition ne s'applique rigoureusement qu'au péché *mortel*, qui est le seul complet, le seul décisif. En renonçant à sa véritable fin dernière, le pécheur se perd autant qu'il est en lui, et il n'y a que Dieu, son premier principe, qui puisse lui offrir de nouveaux moyens de salut. Quel que soit l'objet d'un péché mortel, quelles que soient les excuses dont il s'accompagne et même les vertus incomplètes dont il se couvre, il est la ruine d'une âme et le germe de toutes les malices.

(1) Cf. S. Th. Ia 2æ, q. 71, a. 6 ; et q. 88 et suiv.

Tandis que le péché mortel exclut en principe la vie morale, le péché véniel la respecte et, par elle, peut facilement être réparé : la différence entre ces deux péchés est donc totale et infinie. Cependant ils se touchent dans leurs objets jusqu'à paraître se confondre : la légèreté de l'un prépare immédiatement la gravité de l'autre. En effet, bien que l'âme reste attachée à Dieu aussi longtemps qu'elle est tournée vers lui, cependant, les biens finis interviennent sous toutes les formes dans cette relation. Ils provoquent des attachements immodérés, qui ne restent véniels qu'autant qu'ils n'excluent pas l'amour de Dieu. Mais, s'il se présente tout à coup une circonstance où le bien fini, qui est aimé désordonnément, soit incompatible avec l'amour suprême et la pratique des devoirs essentiels, l'âme balancera peut-être et tombera facilement dans le péché mortel.

1212. **Vertus supérieures : la foi, l'espérance, la charité** (1). — Tout ce que nous avons dit jusqu'ici s'applique à l'ordre naturel, mais celui-ci n'est que le fondement d'un ordre supérieur : la grâce perfectionne la nature ; elle la répare souvent et l'élève toujours. Un philosophe chrétien ne peut l'ignorer ni s'en taire. Dieu, qui est nécessairement notre fin dernière, s'est révélé à l'humanité :

(1) Cf. S. Th., Ia 2æ, q. 1-46.

il l'a instruite et sauvée par son propre Fils. De là des rapports tout nouveaux et divins : la foi, l'espérance, la charité, vertus *théologales*, c'est-à-dire qui ont Dieu pour objet immédiat. Elles préparent la vision intuitive de Dieu, conséquence de l'adoption divine dont l'humanité a été gratifiée. Aux vertus naturelles s'ajoutent donc des grâces supérieures et des dons inestimables, qui forment ensemble un même tout, une même perfection morale. Par là même que l'homme est appelé à la vie surnaturelle, il n'y a plus pour lui de vertus parfaites sans les vertus chrétiennes. La prudence est donc imparfaite si elle ne comprend pas de quelque manière la folie de la croix ; la force est imparfaite, qui n'accepte pas, s'il le faut, la persécution et le martyre ; la justice est imparfaite, qui ne rend pas à Dieu tous les hommages intérieurs et extérieurs qui lui sont dus ; la tempérance est imparfaite, qui refuse l'abstinence et la mortification chrétiennes : en un mot, il n'est pas de vertu consommée sans la charité, qui est la forme et la perfection de toutes les vertus. L'homme qui a perdu l'amour filial de Dieu ou qui ne l'a pas goûté encore est capable de vertus morales ; mais ces vertus, hélas ! ne sont que des éléments, un édifice inachevé ou même des ruines sur lesquelles il faut appeler la miséricorde de Dieu (1).

(1) Voir sur ce chapitre : GARDAIR, *Les vertus naturelles ;* JANVIER, *La vertu* (Carême de N.-D.) ; GILLET, *L'éducation du caractère ; La virilité chrétienne*, Conférences universitaires.

CHAPITRE LXXIII

DE LA LOI : LOI ÉTERNELLE, NATURELLE ; SA SANCTION ; LOI POSITIVE ; COUTUME.

1213. **La loi, règle des actes humains.** — Après avoir traité de la volonté et des habitudes morales, qui sont des principes intrinsèques des actes humains, comme aussi de la conscience, qui en est la règle intérieure, immédiate et formelle, il faut porter notre attention sur la loi. Elle règle aussi les actes humains, mais de diverses manières et toujours par l'intermédiaire de la conscience. La loi naturelle touche à celle-ci et semble se confondre avec elle ; elle émane de la loi éternelle, principe de tout l'ordre moral. Les lois positives sont fondées sur la loi naturelle : elles en sont des applications, des déterminations nécessaires ou utiles. Enfin, aux lois positives s'ajoutent les coutumes, qui les modifient ou les déterminent encore et les complètent. Nous allons donc étudier dans la thèse suivante la loi en elle-même, ses principales espèces, leur valeur respective et leur subordination.

THÈSE. — *La loi est un ordre raisonnable à suivre, que l'autorité détermine en vue du bien public et qui est suffisamment promulgué. — A la base de tout l'ordre moral il y a la loi éternelle et la loi naturelle. — Celle-ci est immuable de sa nature et ses premiers principes ne peuvent disparaître de la conscience. — Elle n'est point dépourvue d'une sanction divine, qui est appliquée principalement dans l'autre vie, et qui consiste dans l'obtention ou la perte de la fin dernière. — A la loi naturelle doivent s'ajouter des*

lois positives, divines et humaines, qui la déterminent et l'expliquent. —Les lois humaines obligent en conscience si elles sont justes ; si elles sont injustes, elles n'obligent pas, si ce n'est d'une manière indirecte, pour éviter le scandale ou quelque autre mal. — Les coutumes peuvent, dans certaines circonstances, avoir force de loi, comme aussi modifier ou changer les lois existantes.

1214. **La loi est un acte de raison** (1). — Commençons par déterminer la nature de la loi. Elle est d'abord un acte de raison (*ordo rationis*). Elle est raisonnable, non pas toujours en ce sens qu'elle soit de tous points conforme à la raison la mieux éclairée ; mais elle procède essentiellement de la raison, elle se fonde sur quelques considérations qui la justifient. Telle loi peut être juste et bonne sans être toujours la meilleure ; mais elle ne serait pas une loi, si elle n'était juste et bonne de quelque manière. De plus, quand nous affirmons que la loi est essentiellement un acte de raison, nous ne disons point qu'il appartient à tout homme d'en juger et de prononcer si elle est valable ou non. Notre intention est seulement de rejeter cette définition introduite par les partisans du césarisme païen : « La loi est ce que veut le prince. — *Quod placuit principi legis vigorem habet.* »

Plusieurs substituent à la volonté du prince celle du peuple ; mais leur théorie est la même que celle des partisans du pouvoir personnel absolu. Nous soutenons, au contraire, contre les uns et les autres, et avec tous les partisans de la véritable liberté de conscience et de la vraie liberté, que la loi est essentiellement un acte de raison. Car il est de l'essence de la loi d'être une mesure, une règle des actes humains, elle dirige l'homme à sa fin. Or il appartient à la raison de diriger l'homme, de mesurer et de régler ses actes. On ne conçoit donc pas de loi

(1) Cf. S. Th., I^a 2^æ, q. 90, a. 1.

absolument aveugle, arbitraire, qui ne soit que le fruit du bon plaisir.

Sans doute la loi n'est pas seulement un acte de raison, elle est aussi un acte de volonté ; c'est même de la volonté qu'elle tire immédiatement sa force obligatoire ; mais sa source est plus profonde, elle est dans la raison et dans le vrai. La loi lie, oblige, elle est un lien (*lex*, de *ligare*, d'après les anciens étymologistes) ; mais elle n'oblige pas sans quelque raison : elle est un choix ou du moins une détermination de la raison (*lex*, de *legere*, choisir, en grec λέγω, λογός, d'après les étymologistes d'aujourd'hui).

1215. **La loi est pour le bien général** (1). — Ensuite il est de la nature de la loi d'avoir pour but le bien général. La loi, en effet, n'est pas une mesure ou une règle quelconque, mais elle est la première, dans son genre du moins ; d'où il suit qu'elle tend à une fin importante, à un bien général. S'il s'agit de l'individu, la loi n'a pas d'autre fin, en dernière analyse, que son bonheur ou sa fin dernière ; et s'il s'agit de la société, la loi n'a pas d'autre but que le bonheur social, le bien public, auquel tous les biens particuliers sont subordonnés.

On voit par là comment la loi diffère du précepte ou de l'ordre particulier. La fin du précepte est moins élevée et moins générale que celle de la loi ; la loi regarde la société plutôt que les individus, tandis que le précepte s'adresse de préférence aux individus ; la loi est stable de sa nature, tandis que le précepte est plus ou moins variable ; la loi a pour objet une fin proprement dite, tandis que le précepte porte plutôt sur les moyens à employer ou certaines fins intermédiaires. Aussi, il appartient à toute autorité légitime de formuler des préceptes ou des ordres, tandis qu'il n'appartient qu'à certaines autorités plus hautes de porter des lois.

(1) Cf. S. Th. I^a 2^æ, q. 90, a. 2 et 3.

1216. **L'autorité législative.** — Nous avons nommé l'autorité. Elle est législative en tant qu'il lui appartient de diriger l'homme vers sa fin. L'homme, en tant qu'homme, ne peut imposer des lois à lui-même ni à ses semblables, car il n'est pas son supérieur ni celui de personne. Mais l'homme sera lié et obligé par son Auteur, qui lui manifestera dans la conscience les lois de la nature ; il sera lié aussi par l'autorité sociale, qui émane de Dieu et qui a pour mission de diriger la société à sa fin, c'est-à-dire de la rendre prospère et heureuse. Cette autorité sociale résidera dans un seul chef ou dans une assemblée selon la forme du gouvernement. Ce qui fait dire à S. Thomas : « Ordinare aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicujus gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad multitudinem, vel pertinet ad personam publicam quæ totius multitudinis curam habet. » — Il va sans dire que S. Thomas parle ici d'une multitude organisée et dûment représentée, ou d'un prince qui n'est pas un simple représentant ou mandataire, mais qui est investi du pouvoir législatif.

2117. **La promulgation** (1). — La dernière condition essentielle pour que la loi, sinon existe, du moins oblige (2), c'est la promulgation. La loi, en effet, est essentiellement une règle qui s'adresse aux intelligences ; elle ne peut donc être appliquée qu'autant qu'elle est connue et d'une manière suffisante. De là les différents délais accordés et les divers modes de publication requis, suivant les temps, les sociétés et les Etats, pour que les lois soient censées connues et regardées comme obligatoires.

(1) Cf. S. Th. I^a 2^æ, q. 90, a. 4.

(2) Les uns, en effet, regardent la promulgation comme essentielle à la loi elle-même ; les autres la regardent comme essentielle seulement à l'obligation.

1218. **La loi éternelle** (1). — A la base de tout l'ordre moral il y a la loi éternelle et la loi naturelle. Ces deux lois, que nous distinguons soigneusement, ne se confondent point ; mais la première nous est révélée par notre raison philosophique, et la seconde par la conscience morale ; la loi éternelle est la première dans l'ordre absolu, ontologique, elle est le dernier pourquoi de toutes les autres, tandis que la loi naturelle est la première dans l'ordre psychologique : c'est par elle que toutes les autres et la loi éternelle elle-même sont promulguées à notre conscience.

Mais nous devons entrer dans plus d'explications, afin de dissiper toute équivoque et de réfuter l'erreur de ceux qui ont nié la loi éternelle comme si elle constituait une seconde divinité, à la façon de la matière incréée d'Aristote et de Platon. La loi éternelle dont parlent les scolastiques n'est pas une autre réalité que Dieu même ou sa sagesse infinie, en tant qu'elle est le principe et la règle souveraine de l'ordre universel. On ne peut pas nier que tout ordre ait son principe en Dieu, soit connu par avance de lui et réglé par lui. Il faut bien admettre, si Dieu est le Maître souverain de l'univers, qu'il le gouverne en législateur très sage. Nier la loi éternelle, ce serait nier le gouvernement divin.

Cette vérité devient plus frappante encore, si nous observons l'ordre moral, qui offre quelque chose d'absolu, non moins que l'ordre métaphysique et logique, et qui doit lui aussi avoir sa source et sa raison d'être en Dieu même. S'il y a des lois métaphysiques, qui ne sont autres que les lois des essences, lois immuables et éternelles ; s'il y a des lois logiques, qui ne sont autres que les exigences de la vérité elle-même et les voies en dehors desquelles il n'y a plus d'intelligence, il y a aussi des lois morales absolues, qui ne dépendent pas de nos institutions, de nos coutumes

(1) Cf S. Th., I^a 2^æ, q. 91, a. 1.

et encore moins de nos caprices. Soit qu'on les observe, soit qu'on les transgresse, soit qu'on les ignore, soit qu'on les connaisse, elles subsistent comme la vérité et comme la justice. S'il y a une géométrie absolue, indépendante de ce monde et de ses mouvements, il y a aussi une morale absolue. Les païens eux-mêmes l'ont reconnue et en ont parlé avec enthousiasme. A elle se rattachent toutes les lois justes, toutes les prescriptions de la conscience. Car la loi de notre conscience elle-même ou la loi naturelle relève d'elle, comme notre raison relève de l'intelligence divine, dont elle tient son existence et ses lumières. Notre conscience n'est qu'un écho de cette loi, écho affaibli mais toujours persistant, et qu'il n'est pas possible de fausser tout à fait.

Cause de la loi naturelle, qui nous est immédiatement connue, la loi éternelle ne se confond point avec elle. Manifestée par la loi naturelle, elle l'explique comme son premier principe. La loi éternelle, en effet, n'est pas moins essentielle à Dieu que sa Providence, la Providence n'est que l'application de cette loi, elle en est la suite. Mais tandis que la Providence s'applique à toute créature et que pas un grain de sable n'échappe à sa vigilance, la loi éternelle, du moins en tant qu'elle est morale et mérite excellemment le nom de loi, ne concerne que les créatures raisonnables. Les autres sont régies par des lois physiques; seuls entre tous les être sensibles, l'homme est gouverné par de vraies lois, qui ne courbent pas ses membres malgré lui, mais qui inclinent doucement son cœur et le dirigent vers le bien.

1219. **Objections.** — Ceux qui nient la loi éternelle ou la confondent avec la loi naturelle ne peuvent nous opposer que des subtilités. — 1° Une loi éternelle, diront-ils par exemple, aura été, avant le temps, indépendante de tout sujet à qui elle pût s'appliquer. Or il ne suffit pas d'un législateur pour qu'une loi soit donnée.

Rép. — Mais qui ne voit d'abord que l'éternité n'est

pas un temps antérieur au nôtre, mais une durée présente à tous les temps? La loi éternelle coexiste donc à son objet. De plus,il suffit que cette loi ait été connue et voulue de Dieu de toute éternité, pour qu'elle mérite le nom de loi.

2° On insiste en disant que cela ne suffit point, car une loi ne peut être promulguée que dans le temps ; or la promulgation est de l'essence de la loi. Si la promulgation est nécessairement temporelle, il faut bien que la loi le soit également.

Rép. — D'abord, il n'est point incontestable que la promulgation soit l'essence de la loi humaine. En tous cas elle n'est point de l'essence de la loi éternelle, qui, par sa nature même, est indépendante de son objet et le ramène absolument à elle, au lieu de se rapporter réellement à lui.

1220. **La loi naturelle** (1). — Tournons-nous maintenant vers la loi naturelle. Elle tombe sous le regard immédiat de l'intelligence. Malgré les altérations qu'elle peut subir dans la conscience par suite des passions, des usages, des préjugés, elle subsiste assez pour qu'on ne puisse douter de sa présence et des obligations principales qu'elle impose : « Il faut faire le bien... : honorer ses parents, servir son pays, être fidèle à ses promesses, ne pas trahir ses amis, respecter le bien d'autrui... » Voilà autant d'obligations certaines, indépendantes des temps et des lieux, que le paganisme a connues, et qui ont permis à des esprits attentifs, tels que Cicéron, d'écrire sur la loi naturelle des pages qu'un philosophe chrétien ne désavouerait pas.

Voulons-nous maintenant nous expliquer la présence de cette loi dans la conscience humaine et la démontrer *a priori* pour ainsi dire? Considérons que la loi éternelle,

(1) Cf. S. Th., Ia 2æ, q. 91, a. 2.

et encore moins de nos caprices. Soit qu'on les observe, soit qu'on les transgresse, soit qu'on les ignore, soit qu'on les connaisse, elles subsistent comme la vérité et comme la justice. S'il y a une géométrie absolue, indépendante de ce monde et de ses mouvements, il y a aussi une morale absolue. Les païens eux-mêmes l'ont reconnue et en ont parlé avec enthousiasme. A elle se rattachent toutes les lois justes, toutes les prescriptions de la conscience. Car la loi de notre conscience elle-même ou la loi naturelle relève d'elle, comme notre raison relève de l'intelligence divine, dont elle tient son existence et ses lumières. Notre conscience n'est qu'un écho de cette loi, écho affaibli mais toujours persistant, et qu'il n'est pas possible de fausser tout à fait.

Cause de la loi naturelle, qui nous est immédiatement connue, la loi éternelle ne se confond point avec elle. Manifestée par la loi naturelle, elle l'explique comme son premier principe. La loi éternelle, en effet, n'est pas moins essentielle à Dieu que sa Providence, la Providence n'est que l'application de cette loi, elle en est la suite. Mais tandis que la Providence s'applique à toute créature et que pas un grain de sable n'échappe à sa vigilance, la loi éternelle, du moins en tant qu'elle est morale et mérite excellemment le nom de loi, ne concerne que les créatures raisonnables. Les autres sont régies par des lois physiques; seuls entre tous les être sensibles, l'homme est gouverné par de vraies lois, qui ne courbent pas ses membres malgré lui, mais qui inclinent doucement son cœur et le dirigent vers le bien.

1219. **Objections**. — Ceux qui nient la loi éternelle ou la confondent avec la loi naturelle ne peuvent nous opposer que des subtilités. — 1° Une loi éternelle, diront-ils par exemple, aura été, avant le temps, indépendante de tout sujet à qui elle pût s'appliquer. Or il ne suffit pas d'un législateur pour qu'une loi soit donnée.

Rép. — Mais qui ne voit d'abord que l'éternité n'est

pas un temps antérieur au nôtre, mais une durée présente à tous les temps? La loi éternelle coexiste donc à son objet. De plus,il suffit que cette loi ait été connue et voulue de Dieu de toute éternité, pour qu'elle mérite le nom de loi.

2° On insiste en disant que cela ne suffit point, car une loi ne peut être promulguée que dans le temps ; or la promulgation est de l'essence de la loi. Si la promulgation est nécessairement temporelle, il faut bien que la loi le soit également.

Rép. — D'abord, il n'est point incontestable que la promulgation soit l'essence de la loi humaine. En tous cas elle n'est point de l'essence de la loi éternelle, qui, par sa nature même, est indépendante de son objet et le ramène absolument à elle, au lieu de se rapporter réellement à lui.

1220. **La loi naturelle** (1). — Tournons-nous maintenant vers la loi naturelle. Elle tombe sous le regard immédiat de l'intelligence. Malgré les altérations qu'elle peut subir dans la conscience par suite des passions, des usages, des préjugés, elle subsiste assez pour qu'on ne puisse douter de sa présence et des obligations principales qu'elle impose : « Il faut faire le bien... : honorer ses parents, servir son pays, être fidèle à ses promesses, ne pas trahir ses amis, respecter le bien d'autrui... » Voilà autant d'obligations certaines, indépendantes des temps et des lieux, que le paganisme a connues, et qui ont permis à des esprits attentifs, tels que Cicéron, d'écrire sur la loi naturelle des pages qu'un philosophe chrétien ne désavouerait pas.

Voulons-nous maintenant nous expliquer la présence de cette loi dans la conscience humaine et la démontrer *a priori* pour ainsi dire? Considérons que la loi éternelle,

(1) Cf. S. Th., I^a 2^ae, q. 91, a. 2.

de même que la Providence qui en est la suite, gouverne tout, s'impose à tout, pousse toutes les créatures vers leur fin et obtient d'elles son effet de la manière qui leur est propre. Or, parmi les créatures, les unes sont dépourvues de toute liberté, et la loi éternelle les gouverne par un attrait ou une impulsion fatals ; les autres, au contraire, sont gouvernées de manière à se gouverner elles-mêmes. Or, dans celles-ci, la loi éternelle doit reproduire sa propre image, elle doit conserver son caractère de loi, de moralité et de sainteté. De même que la Providence de Dieu a son effet particulier dans l'homme, si bien que la *Providence* divine nous gouverne par notre propre *prudence ;* de même la loi éternelle de Dieu nous gouverne par ces vérités morales que prononce au fond de nous-mêmes notre propre raison. C'est là cette loi naturelle, qui est le fond de toute moralité ; elle n'est si forte et si efficace que parce qu'elle est un effet direct et une véritable image de la loi éternelle de Dieu.

1221. **La loi naturelle, la syndérèse, la conscience morale** (1). — Cette loi existe-t-elle dans notre raison à l'état d'habitude ou d'acte? Elle est plutôt un acte qu'une habitude ; c'est le prononcé, c'est le jugement de la raison pratique qui nous montre notre fin dernière et nous y achemine. Cependant on la regarde de quelque manière comme une habitude, parce que nous en avons la connaissance habituelle. Cette loi est, dans l'ordre moral, ce que sont, dans l'ordre spéculatif, les principes des sciences : ceux-ci ne sont pas des habitudes, mais nous les possédons habituellement, et notre esprit les retrouve toujours en temps opportun. On peut donc, sans commettre une confusion dangereuse, entendre par la loi naturelle cette connaissance habituelle des premiers principes de la morale qui appartient à tout être raisonnable. Cette connaissance habituelle est la *syndérèse* dont parlent quelquefois les auteurs. Elle diffère de la conscience morale : celle-ci est l'opération intellectuelle ou même la faculté par laquelle nous jugeons de notre conduite, à la lumière de la loi naturelle. Dans le langage ordinaire, on prend souvent la conscience pour la syndérèse et pour la loi naturelle elle-même.

(1) Cf. S. Th., I^a 2^æ, q. 94, a. 1.

1222. **Le premier principe de la morale naturelle** (1). — La loi naturelle renferme-t-elle beaucoup de principes distincts, et ceux-ci sont-ils réductibles à un seul? — D'abord il est évident que la loi naturelle comprend une foule de principes ou préceptes généraux de conduite. Il en est, en effet, de l'ordre pratique ou moral comme de l'ordre scientifique : les principes sont nombreux, autant que nos idées générales et les combinaisons ou associations qu'elles peuvent former. Non seulement les principes expriment chacun un aspect nouveau de la vérité, mais encore chacun d'eux exprime une vérité distincte pour notre esprit, comme on peut le voir par les exemples que nous citions plus haut : « Il faut honorer ses parents, être fidèle à ses promesses, etc. » Mais quelle que soit la diversité des principes, ils se ramènent tous à un seul qui résume toute la loi : « Il faut faire le bien et fuir le mal. »

En effet, s'il est vrai que l'ordre pratique doive répondre à l'ordre spéculatif et que dans celui-ci toutes les vérités générales se ramènent au principe de contradiction, il faut que, dans l'ordre pratique, toutes les vérités générales, c'est-à-dire tous les principes de la loi naturelle, se ramènent à un seul. Ce principe ne peut être que celui que nous avons formulé ; car le premier concept de l'ordre moral ou pratique est le concept du bien, auquel est opposé le concept du mal ; or, le premier principe naît immédiatement de ces deux concepts comme le principe de con-

(1) Cf. S. Th., I^a 2^æ, q. 94, a. 2.

tradiction naît immédiatement des deux concepts d'être et de néant, qui sont les premiers de l'esprit humain. On voit aussi, par là même, comment cette loi générale du bien résume toute morale, s'étend à tout, explique tout, donne la dernière raison de tout et ne laisse pas de place à un autre principe qui serait plus simple ou plus élevé. Kant n'a pu s'empêcher de reconnaître ce premier principe sous le nom d'*impératif catégorique*. Ces deux mots ne signifient pas autre chose qu'un *commandement absolu* de la conscience. On peut le formuler ainsi : « Fais ton devoir, advienne que pourra. »

1223. **Immutabilité de la loi naturelle** (1). — La loi naturelle est immuable de sa nature et ses premiers principes ne peuvent disparaître de la conscience. Il le faut bien, puisque la nature humaine qui est réglée par cette loi ne change pas, non plus que la raison divine d'où cette loi procède. Les premiers principes des mœurs ne sont pas moins absolus que les premiers principes de la logique et de la métaphysique ; on peut s'en inspirer avec plus ou moins de succès, mais on ne peut les ignorer ni les fausser ; ils sont certains en eux-mêmes et évidents pour toute intelligence ; l'erreur tombe seulement sur les conséquences, et d'autant moins qu'elles sont plus proches des principes. Il est vrai que les conclusions morales sont les plus difficiles à tirer : il faut de la clairvoyance et surtout de l'impartialité. L'esprit peut donc s'égarer, et d'autant mieux qu'il trouve des causes d'erreur plus puissantes dans les intérêts et les passions. Mais s'il est vrai que le désaccord existe sur les dernières conclusions morales, on conviendra qu'il existe rarement sur les conclusions les plus importantes et les plus générales et qu'il n'existe jamais sur les premiers principes. La morale a même cet avantage sur les autres connaissances philo-

(1) Cf. S. Th., I^a 2^ae, q. 94. a. 4 et suiv.

sophiques de mieux grouper les esprits généreux autour de quelques théories générales ou plutôt de quelques grands devoirs incontestés. Tandis que tous les principes de métaphysique ont été niés, la morale a paru mieux respectée.

1224. **L'immutabilité de la morale a été niée.** — Néanmoins l'immutabilité de la morale a été niée. Elle devait l'être logiquement par les sceptiques, car la vérité pratique n'est pas mieux fondée que la vérité spéculative. Elle a été niée aussi par ceux qui font dériver toute obligation de la volonté positive du législateur. Elle est niée aujourd'hui par les positivistes, qui regardent toute morale comme essentiellement relative. Pourquoi reculeraient-ils devant cette conséquence? S'il n'y a pas de métaphysique, s'il n'y a pas de connaissance de l'absolu, comment y aurait-il une morale absolue?

Cette négation audacieuse du caractère absolu des principes de la morale est réfutée par toutes les considérations qui ruinent le scepticisme métaphysique. Il y a des essences immuables ; il y a des vérités absolues qui ne dépendent point des temps ni des lieux, mais qui sont telles toujours et pour tous. Il y a donc par là même une morale qui échappe à toute évolution, à toute transformation, à tout changement essentiel. Il va sans dire que la morale peut progresser comme la science, qu'elle peut être mieux connue et mieux pratiquée; nous admettons même que la morale est plus changeante et plus relative que la science, en ce sens qu'il y a des prescriptions morales qui peuvent varier beaucoup, et justement, d'un peuple à un autre, d'un temps à un autre temps ; la science, au contraire, n'admet pas ces variations. Mais il y a un point où la morale échappe à toute entreprise : on peut l'enfreindre, on peut l'ignorer à peu près complètement ; mais on ne peut méconnaître ses premiers principes ni la transformer essentiellement et faire par exemple qu'il devienne moral d'être ingrat envers Dieu et ses parents, de violenter son semblable ou de rapporter tout à soi. Nous critique-

rons dans le chapitre suivant la morale évolutionniste. Mais nous devions remarquer ici que cette morale est liée au scepticisme métaphysique : elle en est le fruit nécessaire et empoisonné.

1225. **Sanction de la loi naturelle.** — Toute loi doit avoir une sanction, sinon elle est illusoire. C'est pourquoi il n'y a pas une seule loi humaine qui n'oblige sous peine de quelque privation plus ou moins grave. Le coupable peut être frappé dans ses biens, dans son honneur, dans sa liberté et jusque dans sa vie. Car la loi humaine va jusque-là : elle atteint l'homme dans tout ce qu'il a de plus cher, et jusque dans sa personne même.

Mais si une sanction d'une gravité proportionnée est toujours attachée à la loi humaine, en sera-t-il de même pour la loi naturelle? Ici la sanction est d'autant plus difficile à trouver que la loi est plus universelle. La loi naturelle, en effet, s'étend à tous les hommes sans exception, à toutes leurs actions et à toutes leurs pensées. Tandis les lois humaines ne défendent ou ne prescrivent que certains actes déterminés et peu nombreux, relativement du moins à ceux qui sont laissés à la disposition de chacun, la loi naturelle s'étend aussi loin que les vices et les vertus; elle prescrit celles-ci, elle défend ceux-là, elle pousse continuellement l'homme sur le chemin du bien; et si l'homme cédait toujours à la voix de sa conscience, il atteindrait une haute perfection morale. On peut donc se demander comment la sanction de la loi naturelle sera en raison de son étendue et de sa gravité.

Encore si la Providence ménageait d'ordinaire les événements de manière à frapper les transgresseurs et à récompenser les justes ; mais il est trop évident que les bonheurs et les malheurs humains, la richesse, la santé et les autres avantages de cette vie ne sont point dispensés aux hommes en raison de leur moralité. Il paraît même que la vertu est plus éprouvée que le vice et que les justes sont d'ordinaire sous le pressoir. Ils sont d'autant plus facilement les victimes de leurs adversaires que l'honnêteté leur défend certains moyens d'attaque et de défense, la calomnie, la fraude, la mauvaise foi, que se permettent si libéralement leurs adversaires. Ce divorce si fréquent de la vertu et du bonheur temporel a frappé de tout temps les esprits réfléchis, qui ne peuvent admettre le triomphe définitif de l'injustice ou du hasard; ils ont conclu à l'existence d'une autre vie où la vertu enfin sera dignement récompensée et le vice justement puni.

C'est en vain que l'école positiviste cherche à la morale naturelle une sanction suffisante dans la vie présente : par exemple dans les plaisirs ou les avantages ultérieurs que le sage se ménage par une vie raisonnable et dévouée, ou bien encore dans la satisfaction intime et les joies pures qu'il goûte par la pratique du bien. Pour ce qui est des avantages qui résultent naturellement d'une conduite vertueuse, il est évident qu'ils ne sont point certains et suffisants : il y a mille circonstances, au contraire, où les épreuves de l'homme de bien s'accroissent précisément dans la mesure de sa vertu. Quant à la joie si enviable d'une bonne conscience, elle est bien illusoire ou bien superficielle dans la doctrine positiviste, qui fait de cette joie un sentiment héréditaire et tout subjectif. Ajoutons que cette joie peut paraître bien légère pour récompenser des vertus héroïques et une longue persévérance, que les âmes scrupuleuses et timorées en sont frustrées, que la satisfaction qui accompagne cette joie devient facilement égoïste et orgueilleuse. Si la paix de la conscience est la plus douce des consolations chrétiennes, c'est qu'elle est, avec l'amour d'un Dieu fait homme pour nous, la promesse et l'avant-goût de la possession du souverain bien. Enfin, quant au remords, opposé à la joie d'une bonne conscience, et que l'on a regardé comme la peine suffisante de la transgression de la loi naturelle, qui ne voit qu'il diminue d'ordinaire en raison même de la malice qu'il devrait punir? Concluons donc que toutes ces sanctions partielles ne peuvent être la sanction suffisante et définitive de

la loi naturelle. Il faut chercher cette sanction par delà cette vie, dans un monde ultérieur, où le mal physique sera lié au mal moral et où le bonheur se réconciliera avec la vertu.

Ainsi le demandent la sagesse, la justice et la sainteté de Dieu. La loi naturelle est sa volonté même ; l'observation de cette loi est un mérite et sa transgression un démérite ; Dieu ne peut traiter d'une manière indifférente ceux qui s'efforcent de lui ressembler et ceux qui défigurent en eux sa propre image. Et puis, il est de sa providence d'attirer les volontés au bien par des moyens efficaces, tels que l'attrait de la récompense et la crainte du châtiment. Sans doute ces motifs intéressés ne doivent pas être les motifs supérieurs de la moralité ; mais ils les préparent, et ils aident la bonne volonté à vaincre dans une nature faible ou vicieuse. Enfin, on ne voit pas ce que signifieraient la responsabilité de la créature raisonnable et la justice de Dieu, si l'homme ne recueillait pas tôt ou tard les fruits de ses œuvres et si le coupable ne subissait pas les conséquences de sa propre malice.

Maintenant en quoi consiste la sanction principale de la loi naturelle? On peut le dire, si l'on considère la nature de cette loi. Elle dirige l'homme vers sa fin dernière ; d'où il suit que la conséquence extrême et naturelle de son observation est l'obtention même de la fin, tandis que la conséquence de la transgression grave et essentielle est la privation de cette fin. Entre une observation parfaite et la transgression la plus grave, on conçoit qu'il y ait des degrés et que la fin naturelle puisse être obtenue plus ou moins parfaitement et plus ou moins promptement. Mais on ne serait pas fondé cependant à penser que de l'observation suffisante à la transgression essentielle il n'y a que des degrés. Qu'on se souvienne de la différence du péché mortel et du péché véniel dont nous avons parlé. La conclusion de la vie ne doit pas être moins tranchée : en somme, la créature raisonnable, malgré des transgressions accidentelles, accepte la loi naturelle et obtient sa

fin et, avec elle le bonheur, ou bien elle refuse la loi et échappe à la main miséricordieuse de Dieu pour tomber définitivement sous les coups de la justice.

1226. **Objection.** — On nous oppose ici que si la peine suprême consistait dans la perte de la fin dernière, cette peine serait éternelle de sa nature, mais qu'il répugne qu'il en soit ainsi.

Rép. — Il est vrai que la perte de la fin dernière implique une peine sans fin, car si la peine était temporelle, la perte ne porterait que sur quelque moyen. Et il est à remarquer que les conclusions de la philosophie concordent ici avec les dogmes de la religion. On ne saurait accuser cependant la bonté de Dieu, si cette peine résulte de la nature des choses plutôt que d'un arrêt positif et libre de Dieu. On ne conçoit pas qu'une créature libre obtienne sa fin dernière, si elle y renonce en principe, ni qu'elle échappe à la peine qui découle essentiellement de son obstination. Dira-t-on que le malheur, comme tel, dessillera les yeux du méchant et lui montrera enfin que son vrai bonheur est du côté de la vertu? Mais l'homme ne peut être amélioré formellement et rendu juste par une vue égoïste. Il ne se tournera vraiment vers Dieu, qui est sa fin, que par un renouvellement du cœur et en aimant désormais le bien honnête ou le devoir par-dessus tout. Mais si la fin de sa vie temporelle, qui est aussi la fin de son épreuve, le trouve dans le mal et le laisse fixé, on ne voit pas comment il pourrait jamais retrouver le bien. (Cf. psychologie, nº 968.)

1227. **Les lois positives s'ajoutent à la loi naturelle** (1). A la loi naturelle doivent s'ajouter des lois positives, divines et humaines, qui la déterminent et l'expliquent. Nous avons vu, en effet, que la loi naturelle s'étend de

(1) Cf. S. Th., 1ª 2ᵉ, q. 95, a. 2.

quelque manière à tous les actes humains et n'exige rien moins que la pratique de toutes les vertus. Mais cette loi peut s'obscurcir sur certains points, et paraître incertaine dans mille circonstances ; de plus ses préceptes sont très généraux de leur nature et manquent de détermination. Cette insuffisance de la loi naturelle se fait surtout sentir dans la société, qui ne peut vivre, s'administrer et prospérer qu'au moyen de prescriptions nombreuses et fort précises. De là la nécessité des lois positives, divines et humaines.

Les lois divines sont portées directement par l'autorité même de Dieu et contenues dans la révélation. Elles sont divines par la forme seulement, lorsqu'elles ne portent que sur des actes déjà prescrits par la loi naturelle, tels par exemple que celui-ci : Tes père et mère tu honoreras. Elles sont divines par le fond comme par la forme quand elles ajoutent à la loi naturelle des préceptes positifs en vue de la fin surnaturelle. Les lois divines sont contenues dans l'Ancien et le Nouveau Testament : d'où la *loi ancienne* et la *loi nouvelle*. Elles sont absolument nécessaires à l'homme dans l'hypothèse de son élévation à la fin surnaturelle ; et elles lui sont moralement nécessaires, dans l'ordre naturel, de même que la révélation.

Maintenant, si l'on réfléchit à la manière dont les lois positives, et en particulier les lois humaines, s'ajoutent à la loi naturelle pour la compléter, on s'apercevra bien vite que tantôt ces lois positives sont de simples conclusions de la loi naturelle, par exemple celles qui obligent à respecter l'autorité paternelle, le bien et l'honneur d'autrui ; tantôt elles sont des déterminations de la loi naturelle : par exemple les lois constitutionnelles, celles qui règlent les droits civils et politiques. Il est facile de voir que la loi naturelle, malgré son étendue et à cause même de son étendue, laisse une foule de points et des plus graves dans une véritable indétermination, surtout en matière de droit social. Quelquefois les déterminations les plus opposées pourront être justes comme reposant

également sur quelque fondement naturel. C'est ainsi que le régime de la liberté et celui de la propriété pourront différer étonnamment et sans aucune injustice, en différents temps et en différents lieux. En Angleterre, la plus grande partie du sol est au pouvoir d'un petit nombre de familles. Cependant on n'est pas fondé à soutenir que cet état de choses est essentiellement immoral. Mais, par contre, qui oserait condamner absolument le régime tout opposé, qui prévalut chez les Hébreux, où chaque famille reçut un patrimoine qu'elle ne pouvait aliéner que pour cinquante ans, et qui oserait interdire au peuple anglais l'espoir de changer peu à peu et radicalement, par des lois raisonnables, l'état de choses actuel?

Il faut reconnaître que les sociétés ont pu et pourraient encore changer de face, uniquement par le fait de nouvelles législations et sans que la loi naturelle fût violée. C'est dire de quelle importance et de quelle efficacité sont les lois positives qui s'ajoutent à la loi de nature. Souvent on regarde comme injuste intrinsèquement ce qui n'est qu'une détermination moins bonne peut-être de la loi naturelle. Un partisan du régime démocratique condamnera absolument le régime monarchique, et un partisan de celui-ci ne sera pas moins sévère pour le régime qu'il déteste. Mais la loi naturelle comporte en elle-même tous les régimes. L'injustice commence avec l'abus de l'un ou de l'autre régime et non par son institution. Celle-ci peut être imprudente, étant donnés tel peuple et telles circonstances; mais en soi elle n'est pas injuste. Et c'est pourquoi, disons-le en passant, les hommes de bien devraient montrer plus d'hostilité contre les abus du régime de leur choix que contre les régimes qu'ils détestent d'une manière plus ou moins judicieuse.

1228. **Limites et caractères des lois positives** (1). — Maintenant quels sont les objets que peuvent atteindre

(1) Cf. S. Th., I^a 2^æ, q. 96, a. 1 et suiv.

les lois positives et quels sont les principaux caractères de ces lois? En principe, elles peuvent prescrire tous les actes nécessaires ou vraiment utiles au bien public, qui est leur fin. D'autre part, elles doivent conserver leur caractère d'universalité : dès lors des lois d'exception cessent d'être de véritables lois. Il faut ensuite que les lois ne soient pas trop nombreuses : en se multipliant, elles deviennent bien vite oppressives ; elles entravent tout au moins les bonnes volontés et donnent l'avantage aux hommes d'intrigue et de chicane. Ce mot d'un païen sera toujours vrai : *Pessimæ reipublicæ plurimæ leges.*

La stabilité n'est pas moins nécessaire aux bonnes lois. Elles sont établies pour le bien public et prescrivent l'emploi de certains moyens généraux. Mais le bien public est toujours le même, et quant aux moyens généraux de l'obtenir, ils ne varient que lentement, à mesure que la société et les conditions de son existence se modifient.

La stabilité des lois positives ne sera donc pas une immutabilité. Leur fondement, qui est la loi naturelle, est immuable ; mais elles-mêmes seront progressives et de manière à ce qu'elles ne soient jamais en désaccord avec les mœurs publiques. Elles doivent améliorer et élever celles-ci, mais graduellement, car le progrès par degrés est le seul possible. C'est pourquoi les lois positives devront interpréter de plus en plus heureusement le droit naturel et procurer de mieux en mieux le bonheur de tous et de chacun en particulier. Elles concilieront avec un succès toujours croissant l'autorité et la liberté. Leur efficacité sera d'autant plus grande, elles seront d'autant mieux comprises et obéies qu'elles s'appuieront davantage sur les mœurs publiques, et qu'elles traduiront plus heureusement ce que celles-ci renferment d'honnête. Dans cette harmonie de la loi et des mœurs, la loi fera toujours entendre la note la plus élevée. Il serait imprudent d'imposer à un peuple des lois plus parfaites qu'il ne peut les porter ; mais il serait criminel de lui imposer, parmi les lois qu'il est capable de subir, les plus mauvaises. Il y a des législations qui dépravent, et il en est d'autres qui élèvent et qui sauvent. Celles-ci sont sages et justes ; celles-là sont insensées, iniques, et n'obligent point par elles-mêmes. — Parlons donc maintenant de l'obligation de la loi.

1229. **Obligation de la loi.** — Les lois humaines obligent en conscience, si elles sont justes. Une loi juste est celle qui est fondée de quelque manière sur la loi naturelle, comme l'est une conclusion ou une détermination sur ses principes. Il n'est pas douteux qu'elle oblige comme la loi naturelle elle-même. Et remarquons bien, encore une fois, qu'une loi, pour être fondée sur la loi naturelle et avoir une force obligatoire, n'est pas nécessairement la meilleure : il suffit qu'elle soit bonne.

Mais il peut arriver que la loi soit réellement mauvaise, c'est-à-dire non seulement parce qu'elle a été préférée à une autre relativement meilleure, mais encore pour quelque autre motif : soit qu'elle n'ait pas pour fin le bien public, soit qu'elle ait été portée par une autorité illégitime, soit qu'elle offense la justice en privant les citoyens ou les pères de famille de droit inaliénables, soit qu'elle établisse entre les citoyens des inégalités injustes, etc. Dans ces cas-là, quelle sera la force de la loi? Evidemment elle sera nulle en conscience. Mais il n'est pas moins évident qu'il pourra être sage et même nécessaire de s'y conformer en conscience pour des motifs extrinsèques à la loi elle-même, par exemple pour éviter un plus grand mal. Et s'il s'agit de lois édictées par un pouvoir illégitime, il peut arriver que ces lois soient d'ailleurs équitables, nécessaires, et à ce titre l'homme de bien s'y conformera sans reconnaître d'ailleurs l'autorité immédiate d'où elles émanent.

1230. **Lois pénales.** — Revenons maintenant aux lois justes : obligent-elles toujours en conscience? C'est incontestable, puisque l'homme ne peut être obligé qu'en tant qu'homme ; mais il peut se faire et il arrive même

souvent que cette obligation n'est qu'indirecte. Nous voulons parler ici de certaines *lois pénales* que le législateur paraît imposer à la crainte plutôt qu'à la conscience et dont il obtient assez l'accomplissement par certains moyens de surveillance et de coercition. On range d'ordinaire parmi ces lois celles qui concernent certains impôts indirects et d'autres lois analogues, dont l'infraction n'est pas regardée comme déshonorante par les meilleurs des gens de bien. Mais il reste toujours que le délinquant est passible de la peine et doit s'y soumettre en conscience, si elle est portée contre lui. On conçoit que chez un peuple où le législateur compte de moins en moins sur la conscience des sujets, les lois pénales de cette nature tendent à se multiplier ; mais il faut regretter que la législation prenne de plus en plus ce caractère et menace de nous ramener à ces temps de barbarie qui auraient marqué l'origine des sociétés, d'après les évolutionnistes, mais qui, en réalité, marquent le terme de toute décadence.

A côté de ces lois pénales qui n'obligent en conscience que d'une manière indirecte, après jugement et condamnation, il y aurait les lois *purement pénales*, qui obligeraient l'homme à la manière de l'animal, par voie de crainte et de coercition. Mais ces lois sont absolument indignes de l'homme et, le législateur voulût-il les porter, elles n'existent pas.

1231. **Les coutumes et la loi** (1). — Il nous reste à parler des coutumes et de leur rapport avec la loi, que tantôt elles précèdent et fondent, et que tantôt elles suivent et modifient. De Maistre et bien d'autres ont soutenu justement que les meilleures lois naissaient peu à peu avec les coutumes et non pas tout à coup par le fait de la volonté d'un prince ou d'une assemblée. Les lois et

(1) Cf. S. Th., I^a 2^{ae}, q. 97, a. 3.

les constitutions écrites avant d'être observées n'ont été d'ordinaire que des lois et des constitutions de « papier » : elles n'étaient pas fondées sur les mœurs et les besoins réels des peuples auxquels elles s'adressaient, et c'est pourquoi elles ont disparu avec les circonstances qui les avaient fait naître. On peut donc dire de quelque manière que les coutumes et les mœurs dont elles sont la forme, sont antérieures à la loi positive : elles la fondent, la préparent, l'autorisent, la rendent opportune, quand elles ne la dictent pas déjà formellement.

Là ne s'arrête pas l'efficacité des coutumes. Elles suivent la loi de même qu'elles la précèdent ; elles peuvent la modifier, l'interpréter et même la changer ou l'abroger en tout ou en partie. On comprend déjà de quelle manière, après ce que nous avons dit des rapports de la loi avec les mœurs publiques. Les lois même les plus sages peuvent ne pas convenir à tous les temps et à tous les lieux ; d'ailleurs les sociétés se transforment d'une manière continue et parfois rapide, les circonstances changent et si bien que la loi peut devenir un obstacle au bien public après avoir été un moyen de le procurer. De là l'usage d'interpréter la loi, de l'accommoder aux circonstances, de la modifier, de la changer même. Si l'autorité assiste impassible à cette transformation, à plus forte raison si elle approuve les changements qui s'introduisent, il est évident que la coutume nouvelle modifiera ou changera même justement la loi existante.

D'autre fois l'origine de la coutume est moins justifiée. Il peut se faire que les premiers transgresseurs de la loi l'aient méprisée et violée d'une manière coupable ; mais leur exemple a été suivi et leurs imitateurs, en prenant modèle sur autrui, l'ont pu faire de bonne foi. De nouvelles habitudes ont pu donc succéder aux anciennes et rendre le premier état de choses difficile ou même impossible à rétablir. On conçoit qu'en présence d'une telle situation le législateur puisse trouver bon de la tolérer et de la rendre légitime par une sorte d'acquiescement tacite. Ici

encore la coutume aura modifié ou changé la loi, malgré les conditions coupables dans lesquelles elle s'est produite. Il est bien évident que la transgression de la loi n'a pas été elle-même l'origine d'un droit contraire ; elle n'a été qu'une occasion ou une condition. Il en est ici comme de certains droits de propriété à l'origine desquels on trouve la rapine, l'injustice et la mauvaise foi. A celles-ci ont fait place l'ignorance, puis la bonne foi ; la prescription est survenue et même la nécessité: sur ces bases un droit nouveau a pu s'établir, sans être vicié lui-même par sa coupable origine (1).

(1) Cf. JANVIER, *Exposition de la morale catholique*, VIII, *La loi* (Carême de N.-D.).

CHAPITRE LXXIV

EXAMEN DE QUELQUES SYSTÈMES DE MORALE : HOBBES ET BENTHAM. — KANT. — STUART MILL. — SPENCER. — RENOUVIER. — FOUILLÉE. — L'AMORALISME DE NIETZSCHE. — SOLIDARISME. — MORALE SOCIOLOGIQUE. — PHYSIQUE DES MŒURS.

Les doctrines établies dans les chapitres précédents nous permettent d'apprécier à leur juste valeur les théories morales des principales écoles. Dans toutes ces écoles, en effet, on a essayé de préciser les rapports du bonheur avec la vertu, de l'amour de soi avec l'amour d'autrui, de l'intérêt avec le devoir. Déjà, sans nous préoccuper directement des faux systèmes, nous en avons suffisamment réfuté plusieurs : épicurisme, stoïcisme, etc. qui ont reparu à toutes les époques. Nous achèverons cette réfutation en examinant les principales morales qui ont été proposées dans les temps modernes et jusqu'à ces derniers jours.

1232. **L'utilitarisme : Hobbes et Bentham.** — Conformément aux principes matérialistes qu'il professe, Hobbes érige la sensation et le plaisir en règle des mœurs : à ses yeux, l'honnête se ramène donc au délectable. Seulement il a soin d'observer que les plaisirs présents ne sont pas toujours les plus dignes d'envie et qu'il est souvent préférable de s'en priver en vue de satisfactions futures. Il arrive d'ordinaire qu'une peine passagère conduit à un plaisir plus ou moins élevé, qui la compense et bien au delà : d'où l'*utilitarisme*, morale de l'intérêt ou de l'u-

tilité. Subir un pouvoir peut devenir très onéreux, s'astreindre aux nécessités de la vie sociale coûte beaucoup à la nature ; mais, sans compter qu'on s'y habitue plus ou moins, il faut subir ces inconvénients pour jouir de l'ordre général, de la paix publique et de tous les avantages de la société. Dans la morale de Hobbes, odieuse s'il en fut, l'individu ramène tout à soi ; le bien public ne devient l'objet du zèle de tous qu'autant qu'il profite à chacun. Même la bienveillance et la pitié sont des satisfactions égoïstes ; le respect, l'obéissance, le sacrifice sont choses bonnes et louables, précisément parce qu'elles sont utiles. Cette théorie, comme on le voit, est la négation de toute moralité véritable ; elle découle en droite ligne d'un sensualisme grossier, qui livre les individus à leurs passions ou tout au moins à des calculs intéressés et méprisables. Entre les sociétés, cet égoïsme et cette morale utilitaire deviennent la politique machiavélique et le droit du plus fort.

Avec Bentham l'utilitarisme se dépouille de ses apparences brutales sans s'améliorer au fond. D'après Bentham, il faut juger qu'un acte est moral si ses conséquences nous paraissent bonnes, en définitive, c'est-à-dire si l'on est en droit d'en attendre plus de plaisir que de peine. D'où la nécessité pour le moraliste et pour chaque homme en particulier de supputer les plaisirs et les peines qui découlent de telle et telle conduite. Il y a une *arithmétique morale* qui décide des mœurs : elle porte non seulement sur le nombre des plaisirs, mais encore sur leur *intensité*, leur *durée*, leur *certitude*, leur *proximité*, leur *fécondité*, leur *pureté*. Il va sans dire que les plaisirs *purs* dont il s'agit ici sont simplement des plaisirs purs de tout alliage, sans mélange de peine. Ensuite Bentham distingue l'intérêt général de l'intérêt particulier et il veut que celui-ci soit subordonné à l'autre, parce que le bien de tous contient le bien de chacun. « Le plus grand bonheur pour le plus grand nombre », telle doit être la règle suprême des mœurs.

Critique de Bentham. — Mais il est trop facile de voir que Bentham ne démontre pas en vertu de ses principes que l'individu doive subordonner son bien particulier au bien public. Et qu'importe à l'individu qui ne s'occupe que de ses propres intérêts que le bien général soit compromis, si lui-même n'a pas à en souffrir? Le mal d'autrui peut devenir l'instrument de sa propre fortune et d'autant mieux que ce mal est plus grand. La guerre, la famine, les emprunts usuraires, le monopole, sont des fléaux publics auxquels plus d'un homme heureux a dû sa fortune. A plus forte raison Bentham ne peut-il interdire le vol et autres crimes dont l'individu espère retirer de grands avantages sans nuire notablement à la société. Il faut donc recourir à des principes plus élevés que l'intérêt pour régler les mœurs et assurer le bonheur public.

Ajoutons que l'*arithmétique morale* est une science absurde ; car les plaisirs ne se comptent, ni ne se mesurent, ni ne se pèsent de la même manière. Quelle proportion y a-t-il, par exemple, entre les plaisirs des sens et ceux de l'esprit? Tous les plaisirs de l'esprit paraîtront légers à une nature grossière ou dépravée, qui leur préférera peut-être un verre d'absinthe et une heure d'ivresse, comme aussi tous les plaisirs des sens paraîtront légers à une nature délicate et élevée, qui ne balancera pas devant les plus grands sacrifices pour connaître mieux le vrai et le beau ou pour obtenir un peu plus d'estime et d'amitié. Dira-t-on que chacun peut estimer les plaisirs à son point de vue? Mais alors la morale est toute subjective et elle consiste, en définitive, à suivre sa passion dominante.

1233. **Morale de Kant.** — De la morale de l'intérêt passons à la morale tout opposée, celle de Kant. Il prétend que l'acte vraiment moral doit être absolument désintéressé. Que le bonheur doive plus tard récompenser la vertu, il le faut bien ; car la justice l'exige, et Kant ne disconvient pas que le bonheur et la vertu coïncideront dans une meilleure vie. Mais il prétend que l'homme de

bien ne doit s'inspirer que de l'idée du devoir. C'est le devoir, d'après lui, qui fonde le bien moral : en définitive, il faut dire que le bien est tel parce qu'il est chose due, au lieu de dire que telle chose est due parce qu'elle est bien. La bonne volonté est bonne par elle-même et non par l'objet auquel elle s'applique ou le but auquel elle tend : elle est donc bonne par ses propres principes.

Or le premier principe absolu de la bonne volonté, l'*impératif catégorique* est celui-ci : « Fais ton devoir, advienne que pourra ». De cet impératif catégorique se distingue l'impératif *hypothétique*, relatif à telle ou telle fin particulière, et dont la formule est celle-ci : « Qui veut la fin veut les moyens ». Mais ce second impératif n'est qu'un conseil, pour ainsi dire ; le devoir seul a des principes, la prudence a des maximes ; l'impératif catégorique seul est un ordre sans condition, une loi absolue. Aussi est-il vraiment universel. On peut exprimer cette universalité sous cette forme : « Agis toujours d'après une maxime telle que tu puisses vouloir qu'elle soit une loi universelle. »

Mais nous n'avons là encore qu'une forme de précepte. Pour arriver au précepte même, Kant cherche une fin absolue ou fin en soi. Il la trouve dans l'homme et l'humanité, qui n'est pas une simple *chose*, un simple moyen : l'homme est inviolable et digne de respect pour lui-même. De là ce précepte : « Agis de telle sorte que tu traites toujours l'humanité, soit dans ta personne, soit dans la personne d'autrui, comme une fin, et que tu ne t'en serves jamais comme d'un moyen. » Cette théorie se complète par les vues de Kant sur « l'autonomie de la volonté ». L'homme n'est fin en soi qu'autant qu'il est à lui-même son propre législateur et que la loi qu'il pose pour lui-même est aussi celle de toutes les volontés raisonnables. De là cette autre formule : « Agis de telle sorte que ta volonté puisse se considérer elle-même comme dictant par ses maximes des lois universelles ».

Critique. — Malgré sa profondeur apparente, la métaphysique des mœurs proposée par Kant, est absurde. Il est faux, en effet, que le devoir soit une notion absolument première, le devoir lui-même ne nous est connu et il n'est tel que par le bien. L'idée de bien est avant celle de devoir : celui-ci est une obligation, un lien ; il ne se conçoit pas sans une fin à obtenir, c'est-à-dire sans un bien à réaliser. Kant a méconnu cette vérité de métaphysique que nous avons établie en son lieu, savoir que le bien a sa forme dans les choses plutôt que dans l'esprit, à la différence du vrai, qui a sa forme et son principe dans l'intelligence. C'est donc le bien qui manifeste et crée le devoir, et non le devoir qui manifeste et crée le bien. Même la vérité n'a son principe absolu que dans l'intelligence divine : notre intelligence n'est qu'un principe secondaire. Absolument donc l'homme est subordonné au vrai comme au bien, qui sont objectifs, et dont il peut recevoir les lois, mais auxquels il ne peut en donner. L'*autonomie de la volonté*, prise au pied de la lettre, est absurde. L'homme peut bien découvrir des vérités universelles, absolues, en particulier des vérités morales et pratiques, mais il ne peut par lui-même leur donner force de loi. Et puis, il est faux que l'essence de la moralité soit dans la possession de soi-même ou l'*autonomie*, et partant dans la liberté. Notre liberté est impliquée dans notre moralité, mais elle ne la constitue pas; pas plus que le plaisir, la liberté n'est la fin de l'homme, mais elle est un moyen et une conséquence : nous remplissons notre fin et nos obligations par la liberté, et l'accomplissement de notre devoir sauvegarde notre droit et notre liberté.

Nous ne saurions dire non plus avec Kant que l'acte moral doit être absolument désintéressé ou, en d'autres termes, que l'homme de bien ne doit s'encourager lui-même par aucun espoir de récompense. Ce qui est vrai, c'est que le suprême mobile de la moralité, celui qu'on ne peut répudier formellement sans faillir, le dernier pourquoi explicite ou implicite de toute action vertueuse doit être l'accomplissement du bien : il faut faire le bien

alors même que cet accomplissement paraît contraire à tous nos intérêts. D'ailleurs, lorsque la conduite raisonnable et vertueuse amène avec elle sa récompense, il est bon de porter souvent ses regards au-dessus de tout avantage personnel, d'élever ses intentions, de les purifier et de chercher le bien pour l'amour de lui-même. Mais il est aussi injuste qu'imprudent de prononcer que l'homme de bien qui s'anime de l'espoir d'une récompense manque d'autant à la moralité. L'acte reste parfaitement moral, du moment que l'espoir d'une récompense reste toujours subordonné à l'amour suprême du bien. « Le plus honnête homme, dit justement à ce sujet Emile Beaussire, d'ailleurs trop favorable à la morale kantienne, non seulement ne saurait se dégager entièrement de tout mobile intéressé, mais se sent obligé de faire une place considérable, dans l'objet même de la morale, à l'intérêt personnel aussi bien qu'à l'intérêt général (1). »

Pour conclure, Kant n'a pas compris le rôle de la sensibilité, des passions et autres sentiments dans la vie et les devoirs de l'homme. Sa morale est toute de tête et de raison ; elle n'est pas humaine, comme celle de l'Evangile, à la fois si commune et si grande, si attrayante et si désintéressée. La morale évangélique est à la portée des ignorants comme des savants ; elle est au niveau des faibles et à la hauteur des âmes les plus affamées de dévouement et de sacrifice. Aussi tous l'ont comprise ou peuvent la comprendre et tous peuvent la pratiquer, bien que nul, hormis de divins modèles, ne l'ait pratiquée aussi bien qu'elle peut l'être. Ces caractères qui distinguent la vraie morale ne sont point ceux de la morale de Kant, pas plus que de la morale stoïcienne dont il s'est inspiré.

1234. **Morale de Stuart Mill.** — On comprend donc que les partisans de la morale de l'intérêt et du plaisir

(1) *Principes de la morale*, p. 262.

n'aient point désarmé devant le stoïcisme moderne. Cependant leurs erreurs sont plus graves encore, s'il est possible, que celles de leurs adversaires. L'un d'eux, Stuart Mill, s'est efforcé de montrer qu'on pouvait tirer de l'intérêt bien entendu une morale généreuse et capable de fonder l'ordre social. A cet effet, il a recours à sa théorie de l'association. Grâce à une pratique persévérante du bien, d'abord inspirée uniquement par l'intérêt ou le plaisir, cette pratique devient agréable en elle-même : alors la vertu est acquise. De même que l'avare arrive à aimer l'argent pour l'argent, ainsi l'homme généreux, dévoué, oublieux de lui-même, arrive à se complaire, à trouver un plaisir supérieur et victorieux dans les actes qui l'honorent le plus. Tous les sentiments moraux s'expliquent de la même manière, par de simples associations plus ou moins stables d'idées, sans en excepter le repentir et le remords, pas plus que les nobles satisfactions de la conscience. D'ailleurs Mill essaie de compléter l'arithmétique morale de Bentham en insistant sur la *qualité* des plaisirs plutôt que sur la *quantité*. Plus une âme a progressé, plus elle tient compte de la première et préfère par conséquent une vie généreuse et élevée à une vie sensuelle et égoïste.

Critique. — Mais cette théorie, malgré de meilleures apparences, est aussi fausse et caduque que celle de Bentham et de Hobbes. Ce n'est pas en s'appuyant sur de pareils principes que Mill a le droit de prononcer que « le critérium utilitaire ne consiste pas dans le plus grand bonheur de l'agent, mais dans la plus grande somme de bonheur général ». On ne voit pas davantage ici que l'intérêt ou le plaisir de chacun puisse se confondre avec l'intérêt ou le plaisir de tous, ni qu'il doive se subordonner à lui. Jamais du seul amour de soi-même on ne fera sortir l'amour du prochain ; jamais de la recherche de l'intérêt ou du plaisir ne sortira le désintéressement. Que dans une société tranquille et pour les actes vulgaires de la vie quotidienne, l'homme trouve son intérêt personnel à pratiquer

les lois et à faire preuve de bonnes mœurs, nul n'en disconviendra ; mais dans les occasions critiques, d'où dépendent le sort des nations et la valeur morale des individus, si la guerre éclate, s'il s'agit de se dévouer ou seulement de pratiquer largement l'aumône et en secret, qui donnera le signal et la mesure de la libéralité et du sacrifice? Cette mesure n'est pas donnée par les calculs de l'égoïsme ; elle est dans le cœur, dans l'amour suprême du bien, et, en définitive, pour qui sait voir où tout bien moral prend racine, elle est dans l'amour suprême de Dieu.

Il ne sert à rien de dire que l'homme arrive peu à peu à trouver son plaisir et ses attraits les plus forts dans la pratique de la vertu, poussée même jusqu'à l'héroïsme de la générosité et du sacrifice. D'abord, en supposant qu'il pût en être ainsi, l'homme ne serait vertueux et héroïque qu'à la manière de l'animal, de l'abeille par exemple, qui se jette sans hésiter sur l'agresseur de sa ruche et se fait écraser pour la défendre. Ensuite, alors même que ce dévouement instinctif pût devenir naturel à l'homme et fût toute sa vertu, il en serait bientôt désabusé, comme de tant d'autres préjugés dus à l'ignorance et à une pratique routinière. S'il n'y a pas de principe supérieur de morale, c'en est fait de la morale, car elle est à la merci de chacun. Tous ont le droit, en effet, de décider de leurs plaisirs et de leurs intérêts. On nous dit que l'avare arrive à aimer l'argent pour l'argent; mais qui ne voit que l'avare aurait bientôt désappris sa manie d'entasser et de compter, si le métal qu'il semble adorer devenait commun et cessait d'être le moyen universel d'acquérir et de jouir? De même toutes les ombres de vertus, le jour où il serait avéré qu'elles n'ont pas d'autre origine que le plaisir et l'intérêt, cesseraient d'être louées et plus encore d'être pratiquées.

1235. **Morale de Spencer**. — Pour employer les expressions de nos adversaires, Stuart Mill essaie de tirer les

sentiments *altruistes* des sentiments *égoïstes*. Mais nul mieux que Herbert Spencer n'a insisté sur cette origine et ne s'est mieux employé à la justifier. Son système de morale rentre dans le système de l'évolution universelle. Les mœurs humaines, avec les vertus qui les distinguent, font partie intégrale de l'histoire naturelle ; la morale n'est qu'une application de la biologie (1). Partie de l'animalité pure, l'humanité se serait haussée graduellement jusqu'à la raison, et à toutes les vertus sociales. Celles-ci naîtraient toutes, chacune en son temps, de l'amour naturel de soi-même. L'*altruisme*, avec ses formes les plus élevées : générosité, sacrifice, dévouement absolu au bien public, est sorti fatalement de l'*égoïsme*.

Celui-ci prime absolument celui-là, « l'individu gravite sur soi-même ». La preuve en est dans cette lutte universelle pour l'existence, dans cette poursuite ardente du bonheur individuel. Cependant l'altruisme est presque aussi primitif que l'égoïsme. Spencer en trouve des manifestations chez les protozoaires, qui se sacrifient pour leur progéniture, chez les oiseaux, dont le dévouement familial n'est pas moins admirable, etc. C'est dire qu'il ne sépare pas la moralité humaine des mœurs de l'animal. Selon lui, les deux règnes, animal et humain, sont continus, au point de vue de l'intelligence et de la conduite. De même donc que nous devons chercher les origines de la raison dans les pures sensations, de même il faut chercher l'origine et l'explication de la moralité humaine dans les mœurs de l'animal. L'égoïsme et l'altruisme évoluent donc chez l'animal d'abord et chez l'homme ensuite. L'altruisme humain devient conscient ; il s'étend à la famille (vertus domestiques), à la société (vertus sociales), à l'humanité tout entière (philanthropie et charité).

Spencer s'efforce ensuite de montrer comment l'al-

(1) C'est en s'appuyant sur de pareils principes que M. Guyau, mort prématurément à l'âge de 33 ans (1888), avait eu le triste courage d'écrire son *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*.

truisme naît constamment de l'égoïsme, et se fortifie avec lui, jusqu'à ce qu'il en triomphe, ou plutôt paraisse en triompher ; car la victoire de l'altruisme c'est encore la victoire de l'égoïsme dont l'altruisme n'est guère qu'une seconde forme. C'est ainsi, nous dit-il, que le perfectionnement des autres, importe personnellement à chacun. Nous bénéficions tous du progrès social, des découvertes scientifiques, du développement de l'industrie et de la moralité. C'est une vérité banale que le bien public est le bien de chacun. Veut-on quelques autres preuves des avantages que l'égoïsme tire de l'altruisme? En voici : on ne réussit dans le monde qu'en témoignant des sentiments altruistes, l'égoïste se nuit à lui-même. De plus, il se prive de beaucoup de jouissances et des meilleures : celles que l'on éprouve à se dépenser, à jouir d'un beau spectacle, des œuvres d'art et des œuvres de bien. Avec l'âge, on devient naturellement altruiste : on vit dans ses œuvres et les parents vivent dans leurs enfants.

Enfin, Spencer essaie de montrer comment l'égoïsme et l'altruisme s'harmoniseront dans une société future vers laquelle nous tendons. Il n'admet ni la devise égoïste : « Vivre pour soi », ni la devise altruiste : « Vivre pour les autres » ; il pense que « l'égoïsme et l'altruisme sont co-essentiels ». De leur parfait accord dépendra le bonheur de l'humanité idéale que prépare fatalement l'humanité présente. Il va sans dire qu'une telle morale, quelle que soit la perfection de l'idéal qu'elle prétend pouvoir atteindre, ne peut être que relative. L'auteur est loin d'en disconvenir. Il tient pour la relativité de nos connaissances et estime justement que cette relativité implique celle de la morale. De plus, et c'est encore une conséquence, « la coexistence d'un homme parfait et d'une société imparfaite est impossible ».

Critique. — C'est par là précisément que nous commencerons notre critique. Toute morale qui refuse d'établir des principes absolus est une morale indigne de ce nom ; toute morale qui fait dépendre absolument la vertu

de l'homme du milieu où il vit, que ce milieu soit indispensable pour créer sa vertu, ou que cette vertu soit incapable de résister à ce milieu, est par là même jugée. Et telle est bien la morale évolutionniste, de l'aveu de son principal auteur.

Ce défaut capital en entraîne une foule d'autres. La morale évolutionniste manque de fin, de loi et de sanction suffisante ; car ces trois conditions de toute morale impliquent chacune de quelque manière l'absolu. Elle manque de fin digne de ce nom ; car le plaisir n'est pas une fin dernière ; il est passager, trompeur et échappe d'ordinaire à ceux qui le poursuivent. Il est vrai que Spencer assigne pour fin à l'humanité présente l'humanité future, idéale et parfaite. Mais sans compter que cette humanité est une chimère, il n'est pas possible de sacrifier absolument l'humanité d'aujourd'hui à celle de demain, ni même un seul homme au reste de la société. Or, dans la morale évolutionniste, la souffrance, la misère et le malheur sont fatalement le partage de beaucoup d'hommes. Spencer s'aveugle étrangement quand il prononce qu'il en sera autrement dans l'avenir, et en vertu de ses principes, lui dont les théories représentent les faibles comme attardant l'humanité dans sa marche, et condamnés par la nature même à disparaître de la scène, où les forts seuls doivent subsister et poursuivre cette marche en avant de l'humanité. Sans compter que le meilleur moyen d'énerver les forts, c'est de les décharger des faibles, quelle charité ou, si l'on veut, quel altruisme peut bien sortir de ce combat pour l'existence, de ces compétitions ardentes qui, d'après les évolutionnistes, seraient le principe du progrès et de la moralité?

La morale évolutionniste manque non seulement de fin, mais encore de loi véritable. L'intérêt et le plaisir, en effet, ne peuvent obliger personne, et si leur recherche s'impose nécessairement, il reste encore à chacun de placer son intérêt, son plaisir et son bonheur où bon lui semblera. On essaie de nous démontrer qu'il faut préférer tel

plaisir à tel autre ; mais le meilleur juge en cette matière est le premier intéressé. A plus forte raison ne pourra-t-on lui démontrer qu'il faut mettre son bonheur dans celui d'autrui.

Dépourvue de loi digne de ce nom, la morale évolutionniste est également dépourvue de sanction, comme d'ailleurs M. Guyau en est convenu par le titre même de son « Esquisse d'une morale sans *obligation* ni *sanction* ». Qu'importe ici le remords, s'il n'est qu'une association d'idées et de sentiments, et, en somme, un préjugé héréditaire, que l'on peut dissiper de la même manière et plus vite encore qu'il n'a été acquis? En supposant même qu'on ne puisse dépouiller toute conscience et tout remords, il reste qu'on peut les transformer, puisque toute morale évolutionniste est relative et progressive, non seulement dans sa forme mais encore dans son premier fonds. D'ailleurs les scrupules de la conscience et le remords sont loin de se mesurer sur la gravité de la faute ou du crime : ils diminuent et s'effacent même peu à peu par le manque persévérant de délicatesse ou par l'excès de l'inconduite et de l'immoralité. Rien n'empêche le criminel, si le système de l'évolution est vrai, de se faire sa conscience, comme aussi de se faire sa loi et de choisir sa fin, qui sera, s'il le juge possible et opportun, d'exploiter ceux qui l'entourent et de vivre aux dépens de la société.

Comme on le voit, la morale évolutionniste mène logiquement à tous les excès ; elle est fausse et pernicieuse non seulement parce qu'elle manque d'une base psychologique et métaphysique, mais encore parce qu'elle est la négation de toute psychologie et de toute métaphysique dignes de ce nom. Cette morale se réfute donc par toutes les considérations qui établissent la spiritualité et l'immortalité de l'âme, l'existence de Dieu et les vérités absolues. Elle se réfute aussi par toutes les absurdités qu'elle entraîne, et dont la principale peut-être est de comparer sans cesse les mœurs de l'homme à celles de l'animal pour ne voir entre elles que des différences de

degré. Alors même que l'animal semble se conduire généreusement pour défendre ses petits ou la société dont il fait partie, c'est par pur instinct, et la morale n'y a aucune part.

Enfin, quoi qu'en disent nos évolutionnistes, l'égoïsme et l'altruisme sont inconciliables, si l'on veut les appliquer à l'homme et y chercher un caractère de vertu ou de vice. Ce qui se concilie fort bien, c'est l'amour honnête de soi-même et l'amour d'autrui. Ces deux amours se concilient dans le devoir ou l'amour suprême de Dieu. Loin de défendre l'amour raisonnable de soi-même, l'amour de Dieu l'inspire et l'élève en nous obligeant à sacrifier la moins bonne partie de nous-mêmes à la meilleure, en sorte que même l'amour de nous-mêmes est un perpétuel sacrifice. Ce même amour suprême du bien et de Dieu nous subordonne à la loi morale, au service du prochain et de la société. En se gouvernant et en disposant ainsi de lui-même selon une loi de justice et de charité, l'homme est digne de Dieu, qui sera sa récompense. Celle-ci, considérée dans l'avantage qu'elle procure n'est pas le mobile suprême de la moralité ; mais elle en est le dernier effet, car l'accomplissement suprême du devoir ne peut être que l'achèvement de la perfection morale et le commencement du vrai bonheur (1).

1236. **Morale de Renouvier.** — Le chef du néo-criticisme français est Renouvier (1815-1903), dont la morale diffère néanmoins beaucoup de celle de Kant, sans mieux se rapprocher de la morale chrétienne (2). Renouvier se propose d'ériger la morale dans l'absolu et il espère lui assigner un fondement suffisant dans la raison et la croyance à la liberté : « L'homme, dit-il, est doué de raison

(1) Cf. *Les nouvelles bases de la morale d'après M. Spencer. Exposition et réfutation.*

(2) L'un de ses ouvrages les plus importants, *La science de la morale*, date de 1859. Il a été réédité en 1908 par M. Prat, 2 vol. in-8.

et se croit libre... Tel est le double fondement nécessaire et *suffisant* de la morale ». Tout en ayant le mérite de se séparer des sociologues qui font dériver du milieu social toutes les conditions de la moralité, il commet une exagération contraire en n'appuyant la morale que sur la conscience individuelle et, dans la conscience individuelle, sur la raison pratique. Ainsi l'exige le criticisme : « Le criticisme, dit-il, subordonne tous les inconnus aux phénomènes, tous les phénomènes à la conscience, et, dans la conscience même, la raison théorique à la raison pratique. »

Les premiers devoirs qu'il reconnaît sont les devoirs envers soi-même : ils subsisteraient alors même que l'homme vivrait seul. Il en tire tous les autres devoirs. Mais il omet les devoirs envers Dieu : la religion est donc regardée comme étrangère à la philosophie. Le centre de cette morale c'est l'homme lui-même.

Néanmoins, l'autonomie de la volonté et le devoir ne sont pas, aux yeux de Renouvier, indépendants de toute fin générale et de tout bien. Il n'admet pas le principe kantien du *devoir pour le devoir :* le devoir a nécessairement pour objet un bien, une fin. De même encore, il corrige Kant et les stoïciens en déclarant que les mobiles de l'intérêt, du plaisir, de la passion ne sont pas nécessairement contraires ni même étrangers à la morale. En d'autres termes, il n'oppose pas le bonheur au devoir, quoiqu'il détermine imparfaitement leurs relations. Au reste, les principes rationalistes de sa philosophie lui permettent de critiquer l'utilitarisme, la morale de la sympathie ou du sentiment, la morale dite scientifique et la morale sociologique. Il tient pour la morale du perfectionnement individuel ; mais la perfection telle qu'il l'entend n'est point la perfection chrétienne.

Certaines idées paradoxales se mêlent à ses déductions : il estime que le mérite ne commence qu'après le devoir accompli et avec les œuvres de surérogation, pour ainsi dire ; de même, pour atteindre à la beauté morale, il faudrait dépasser le devoir ; il regarde l'énumération et la classification des vertus comme étrangères à la science de la morale, etc. Et puis, il hésite ou conclut mal sur certains points importants : le mariage, le suicide, le tyrannicide, etc. Bref, il subordonne toute sa morale à la liberté individuelle, sur laquelle il l'a fondée.

Critique.—Etant donnés le phénoménisme et la négation du substantialisme qui caractérisent la philosophie de Renouvier, il lui est impossible d'établir une morale absolue. On le voit d'autant mieux qu'il donne pour base à sa morale la *croyance à la liberté,* une croyance qui n'est pas une certitude, une liberté qui n'est peut-être qu'une apparence. Toute sa morale est donc viciée par ce doute fondamental. Elle souffre, en même temps, d'un subjectivisme radical. Ce n'est pas l'homme, ni surtout une raison toujours incertaine d'elle-même, qu'il faut mettre au centre de la morale, c'est plutôt le Bien absolu, Dieu même. Malheureusement Renouvier entend édifier sa morale en dehors de toute religion, même naturelle. Incertain de l'immortalité de l'âme, il ne peut assigner à la vertu et au vice des sanctions suffisantes. Nous avons signalé, en outre, quelques-uns de ses paradoxes. Mais le défaut capital de cette construction, d'ailleurs considérable, c'est qu'elle repose sur un fondement illusoire. Outre que la liberté ne saurait être une fin absolue, on ne peut subordonner à une liberté douteuse la morale, qui doit être la plus certaine, la moins hypothétique de toutes les connaissances (1).

1237. **Morale des idées-forces. Fouillée.** — Non moins rationaliste que Renouvier, M. Fouillée a tenté, à son tour, d'édifier une morale, qui serait une conclusion de toute sa philosophie, *la philosophie des idées-forces.* Il

(1) Cf. Examen de la *Science de la morale* de Renouvier, dans la *Pensée contemporaine* (nov. et déc. 1908 ; janvier 1909).

l'a exposée dans un ouvrage récent (1), dont voici un bref résumé avec la critique.

M. Fouillée espère synthétiser tout ce que les autres systèmes de morale contiennent de meilleur. Or, le fondement qu'il choisit est un *fait de conscience*, « *l'idée-force de moralité*, avec son action effective et sa puissance de réalisation ». Il pense que « la moralité se fonde elle-même en se concevant et se conçoit par le seul fait que nous sommes des êtres conscients ». C'est dire que la conscience est prise pour base unique de la morale, abstraction faite de toute métaphysique. Car la conscience dont il s'agit n'est qu'une idée ou, si l'on veut, c'est une faculté qui enveloppe rait toutes les autres ; on peut même dire que c'est un *sujet ;* mais M. Fouillée refuse de l'affirmer comme une *substance* et laisse ouverts tous les problèmes de la métaphysique.

Néanmoins il a une métaphysique : c'est une sorte d'idéalisme et de monadisme. Toutes les réalités se réduiraient à des consciences ; les animaux eux-mêmes seraient des consciences, envers lesquelles nous aurions de véritables devoirs. L'univers entier nous apparaîtrait comme une société immense de consciences suspendues à la *conscience universelle* et aspirant à s'unir en elle.

Pour en revenir à notre conscience, si tant est qu'elle soit essentiellement distincte des autres, elle suffirait à fonder une morale vraiment indépendante, et d'en bas et d'en haut : d'en bas, c'est-à-dire des sciences naturelles et de la sociologie ; d'en haut, c'est-à-dire d'une volonté divine ou supérieure. Cette conscience est une idée-force, qui enveloppe d'abord l'idée-force d'autrui (*cogito ;* ergo *sumus*) ; elle enveloppe, en outre, les sentiments et les désirs, avec toutes les idées dont ils naissent : idées de liberté, de vérité, de responsabilité, de devoir, de perfection, de justice, de charité, etc.

(1) *La morale des idées-forces* 1908. Cet ouvrage a été longuement critiqué dans la *Pensée contemporaine* (1909 mai).

Pour achever de caractériser la morale de M. Fouillée, il suffit de remarquer comment il explique le devoir. A ses yeux, le devoir n'est ni primitif, ni absolu : il est déduit et relatif. Sa morale n'est pas précisément celle de l'obligation, mais plutôt celle de la liberté. Contrairement à Kant, il admet qu'il y a un idéal à poursuivre et que, partant, le devoir n'est pas à lui-même sa fin ; mais cet idéal serait *persuasif* plutôt qu'*impératif :* il est proposé plutôt qu'imposé. Sa théorie rencontre donc sur le point le plus important celle de Guyau.

Critique. — On voit dès lors son plus grave défaut. Elle est dépourvue d'obligation proprement dite. M. Fouillée n'a pas voulu voir qu'il y a des devoirs qui s'imposent absolument, alors même que leur connexion avec notre propre bonheur nous échappe. De son idéal *persuasif*, que chacun peut d'ailleurs imaginer et varier à son gré, on ne peut déduire aucun devoir proprement dit. Sous ce rapport, sa morale est bien inférieure à celle de Kant. Ajoutons qu'elle manque de sanction suffisante, qu'elle est toute subjective, immanente. Construite en dehors de toute métaphysique, elle n'en est pas moins exposée à toutes les erreurs métaphysiques : panthéisme et athéisme, particulièrement au même doute radical que nous avons remarqué dans la morale de Renouvier. Chose singulière, M. Fouillée affirme que la morale exige, entre toutes les sciences, une certitude absolue, des bases inébranlables, et, d'autre part, il avoue qu'elle est sujette, dans le fond même, à un doute irrémédiable. Voici, par exemple, un aveu entre plusieurs autres : « Le doute qui reste, dans la doctrine des idées-forces comme dans toutes les autres, sur la vérité et la puissance *objectives* de notre suprême idéal, n'est que le doute inhérent à la pensée même sur son objectivité propre et sur son efficacité dans le monde. Ce doute met en question la valeur dernière de notre humaine science. Aucune théorie de la conduite — qu'elle soit biologique, sociologique, cosmologique, psychologique ou métaphysique — n'y saurait

échapper » — Cette morale est donc jugée par elle-même. Peu importe ensuite que M. Fouillée critique avec beaucoup de pénétration la morale de Kant : la sienne est moins solide et plus arbitraire encore.

1238. **L'amoralisme de Nietzsche.** — Des idées audacieuses et franchement hostiles à toute morale altruiste ou traditionnelle ont été soutenues brillamment par un écrivain allemand, Nietzsche (1844-1900). Dans ses écrits, où abondent les paradoxes, il exalte la vie présente et intense, la vie dans la lutte et « dangereuse », faite des ardeurs du combat et des enivrements de la victoire ; il renonce aux destinées supra-terrestres ; il nie l'absolu et tient le monde et l'existence pour des phénomènes esthétiques. A ses yeux, ce n'est pas le saint, ni l'homme de bien, fût-il doublé d'un héros chrétien, qui réalise l'idéal humain, c'est le *surhomme*, le demi-dieu, que nul scrupule n'arrête et dont la vie se déploie en force et en beauté. Toute la vertu de ce surhomme est dans sa « volonté de puissance », qui lui fait briser les obstacles dressés par les traditions. Parmi ces obstacles, Nietzsche compte l'esprit égalitaire et démocratique de notre temps, les métaphysiques et les religions ; il s'en prend surtout au christianisme, cette religion des humbles ; il n'épargne pas même la science ni les principes de la morale vulgaire. Sa théorie, c'est donc l'amoralisme ou, si l'on préfère, l'immoralisme. Il justifie l'égoïsme le plus radical, pourvu que la force soit au service de cet égoïsme : la force prime le droit.

Il serait superflu de réfuter cet amoralisme, qui est la négation de l'idéal chrétien et le retour pur et simple au paganisme. Il est fort de ses affinités avec les passions humaines les plus énergiques : l'arrivisme brutal, qui s'attache à réussir par n'importe quel moyen ; l'orgueil aristocratique qui ne voit dans la foule que l'humus humain destiné à nourrir les intelligences d'élite. Il pactise aussi avec le dilettantisme, qui voudrait remplacer une morale gênante par l'esthétique et ses jouissances délicates. Il est vrai que Nietzsche préconise l'ascétisme, la dureté envers soi-même ; mais cet ascétisme n'a en vue que le succès et les satisfactions de l'orgueil. Comme on l'a dit ailleurs, « ces vues inhumaines, si contraires à l'esprit de l'Evangile, ne sont pas chimériques de tous points. Il est trop certain que les sociétés contemporaines, dans la mesure même où elles s'arrachent à l'influence libératrice de l'Evangile, retomberont sous la domination d'hommes de proie, qui les exploiteront durement, tout en se présentant comme des bienfaiteurs. Mais ces hommes habiles à dominer le peuple et à le plier à leurs desseins ne sauront pas se dominer eux-mêmes, quoi qu'en dise Nietzsche. Il exalte les grands conquérants, les Napoléon, les Alexandre, les demi-dieux de la mythologie. Mais précisément ce qui a manqué le plus à ces géants de la légende ou de l'histoire, c'est l'empire sur eux-mêmes et sur leurs passions, sans lequel il n'y a pas de vertu parfaite. Celle-ci ne se trouve que dans le christianisme ; elle fait les véritables « surhommes », disons mieux, les hommes surnaturels, les saints, qui, loin de mépriser la foule, l'aiment tendrement, à l'exemple de Jésus-Christ, allègent son fardeau et la dirigent vers un idéal céleste, qui coïncide ici-bas avec la plus haute culture morale et la plus parfaite civilisation possible (1). »

1239. **Autres idées sur la morale : le solidarisme, la morale sociologique, la physique des mœurs.** — Une morale bien différente de la précédente, est celle qui a été proposée sous le nom de *solidarisme* (2). D'après cette conception, les membres de la société sont tellement liés entre eux par la communauté des intérêts et des ori-

(1) Cf. *Pensée contemp.* 1906 nov. : La philosophie de Nietzsche.

(2) V. Léon Bourgeois, ancien ministre, *La solidarité ;* Bouglé, *Le solidarisme*, etc. — Pensée contemporaine (1903 déc.) : *Le solidarisme devant l'Académie des sciences morales et politiques.*

gines qu'ils doivent être considérés comme les cohéritiers des générations précédentes et les coopérateurs d'une même œuvre, appelés à partager les mêmes avantages et les mêmes dettes. Il y a entre eux un *quasi-contrat* naturel, dont les lois positives doivent traduire et imposer les obligations. Et, comme d'autre part, les solidaristes dérivent généralement des devoirs sociaux tous les autres devoirs, leur théorie expliquerait la morale aussi bien que le droit.

Critique. — Nul ne songe à nier la solidarité sociale ou l'*interdépendance* des membres de la société. Mais les solidaristes en abusent, s'ils prétendent en dériver une égalité ou une communauté de droit telle que la rêve le socialisme, qui sera réfuté en son lieu. Le solidarisme n'est vrai qu'autant qu'il s'oppose à un individualisme excessif. Quant à ramener tous les devoirs de la morale à des devoirs sociaux, c'est une erreur qui renverse l'ordre moral. C'est parce que l'homme est un être moral qu'il entre dans la société et qu'il y trouve des devoirs à remplir et des droits à exercer : l'éthique, avec la conscience individuelle, fonde la morale sociale et le droit. Au surplus, nous avons déjà vu que l'utilité sociale ou l'utilitarisme social ne peut être la fin dernière de l'homme et le suprême mobile de la conduite. Ce n'est donc point des exigences de la société qu'il faut dériver toute obligation morale et le droit.

Morale sociologique. — Sur la même erreur est fondé le sociologisme ou la morale sociologique, qui prétend, en outre, ramener la science de la morale à une sorte d'histoire naturelle de l'humanité. M. Durkheim est le principal promoteur de cette tentative (1). Plusieurs économistes, ceux de l'école libérale en particulier, avaient déjà traité l'économie politique comme une science naturelle, positive, tout expérimentale. Durkheim et ses collaborateurs n'ont fait que généraliser cette erreur en faisant rentrer dans l'histoire naturelle de l'humanité l'ensemble des sciences sociales : la morale, le droit, la politique, aussi bien que l'économie politique. Mais cette confusion se réfute par les mêmes raisons qui établissent, avec l'existence du libre arbitre, la distinction du physique et du moral. De ce positivisme social, qui n'est lui-même que la continuation de la sociologie de Spencer, est née la physique des mœurs.

(1) Voir l'*Année sociologique* et autres travaux de cette école.

La physique des mœurs. — Elle a été proposée notamment par M. Lévy-Bruhl (1). Non seulement il renonce à la morale absolue, mais il n'admet pas même le principe de Comte : Vivre pour autrui ; il n'admet pas non plus, avec Spencer, que l'humanité évolue vers un idéal où l'altruisme remplacerait l'égoïsme. D'ailleurs sa morale est comme la leur purement sociologique, et il regarde la sociologie comme une histoire naturelle de l'humanité, une physique sociale. Cette morale est-elle du moins une science? M. Lévy-Brulh ne le pense pas ; il n'y a encore que des faits moraux qu'il s'agit d'étudier dans l'ensemble des faits sociaux dont ils font partie. L'étude de ces faits permettra de déterminer un *art rationnel, moral ou social.* En attendant, les mœurs qui prévalent sont relativement bonnes ; elles conviennent au temps où nous sommes et se transformeront peu à peu d'après les lois de l'évolution. M. Lévy-Bruhl admet la loi positiviste des trois états : après la morale *théologique* et la morale *métaphysique*, nous aurons donc et nous avons déjà la morale *positive*, celle-ci indépendante de la métaphysique comme de la théologie; et rattachée uniquement à une physique des mœurs.

M. Albert Bayet n'a fait que tirer audacieusement les conséquences de ces idées et il en a donné ainsi la meilleure

(1) Voir *La morale et la science des mœurs.*

réfutation indirecte (1). D'après M. Bayet, « l'idée de responsabilité individuelle, principe et fondement de la morale classique », est « vieillie », toute « sainte » qu'elle est ; on peut, sans témérité, en « prévoir la disparition ». Le même sort est réservé à l'idée de devoir, « devenue incompréhensible » : l'enseignement moral devra s'en affranchir... — Inutile de poursuivre cet exposé et de recommencer une réfutation (2).

(1) *La morale scientifique, Essai sur les applications morales des sciences sociologiques.*

(2) Voir dans la Pensée contemporaine (3e année, déc. 1905) : *Une tentative radicale contre la morale traditionnelle. — Un commentaire de la morale de M. Lévy-Bruhl.*

CHAPITRE LXXV

DU DROIT NATUREL EN GÉNÉRAL
FONDEMENT DES DROITS ET DES DEVOIRS ET DE TOUT L'ORDRE JURIDIQUE

1240. **Le droit. Ses espèces. Ses caractères. Le droit et la justice.** — Avec ce chapitre commence le traité de la morale spéciale ou du droit naturel. Le droit (en latin *jus*, *jussum* : *jubere*, ordonner ; en français *direct*, *diriger*) est ce qui est juste ou conforme à la loi, c'est ce que l'on doit aux autres ou ce qui est dû à soi-même (1). On voit par là que le droit implique plus ou moins le devoir.

Le droit et le devoir, en effet, sont corrélatifs ; il n'y a pas de droit sans devoir ni de devoir sans droit. Le droit qui nous appartient suppose quelque devoir des autres à notre égard, et réciproquement, le devoir qui nous incombe implique le droit d'autrui sur nous.

On distingue plusieurs sortes de droits. En raison de la loi sur laquelle le droit est fondé immédiatement, il est *naturel* ou *positif* (2). Le droit positif est *divin*, ou

(1) On peut distinguer quatre sens du mot *droit*. Il signifie : 1° ce qui est dû à quelqu'un ; 2° la loi en général ou telle loi en particulier ; 3° la science du droit ; 4° la faculté morale de faire ou d'exiger quelque chose. On appelle quelquefois *droit objectif* le droit entendu au sens de loi (2e sens), et *droit subjectif* le droit entendu comme pouvoir moral (4e sens). Dans ce dernier sens, le droit est opposé au devoir comme l'*actif* au *passif*. — Cf. S. Th., 2a 2æ, q. 57, a. 1 et suiv.

(2) Entre les deux, pour ainsi dire, il y a le *droit des gens*. Par là S. Thomas et les anciens scolastiques entendent les conséquences nécessaires et prochaines de la loi naturelle (2a 2æ, q. 57, a. 3). Aujourd'hui, on entend plutôt le droit international, soit qu'il résulte du droit naturel, soit qu'il résulte de traités ou conventions.

ecclésiastique, ou *civil* (v. chap. LXXIII, de la Loi). Eu égard au sujet qui le possède, le droit est *public* ou *privé*. Le droit public comprend les droits de l'Etat, ou plutôt de la société elle-même ; il règle les rapports des membres avec la société ou le pouvoir ; sa fin immédiate est le bien public. Le droit privé comprend les droits individuels ou particuliers ; il règle les rapports des membres entre eux ; sa fin immédiate est le bien privé. En raison de ses titres ou de son fondement immédiat, le droit est dit *droit coutumier* ou *droit écrit*. Au point de vue de l'obligation, il est *strict* ou *large* et même de simple *équité* (*jus æquum et bonum*). Le droit est dit *parfait*, s'il implique le pouvoir de contrainte ; mais il y a là quelque équivoque : un droit peut être strict et parfait sans impliquer ce pouvoir. Entre tous les autres se distinguent le *droit de juridiction* (droit de gouverner, de commander) et le *droit de propriété*. Celui-ci est dit *sur la chose* ou *à la chose*. Le premier est celui, par ex., du propriétaire sur l'objet qu'il possède ; le second est celui du créancier à la chose due. On distingue aussi les droits *personnels*, comme celui de conserver sa vie, sa liberté, et les droits *réels*, comme celui de disposer de sa fortune. Les droits personnels et les droits réels correspondent assez bien aux droits *innés* et aux droits *acquis*.

Parmi les caractères ou propriétés des droits on signale les suivants : les droits sont *limités* ; — ils entrent parfois en *conflit* les uns avec les autres ; — ils sont protégés par des peines et de leur nature exigibles jusqu'à la *contrainte*.

Et d'abord tout droit a quelque limite ; car il est fondé sur une loi, qui elle-même a une fin déterminée à atteindre; d'où il suit que le droit n'est tel que dans la mesure précise de la loi. Ensuite, on conçoit que les droits entrent en conflit les uns avec les autres, non pas formellement et à parler rigoureusement, car « il n'y a pas de droit contre le droit », mais en ce sens que tel droit aurait son effet légitime, si un droit antérieur ou supérieur ne le limitait : par ex. tout homme aurait le droit de chasse et

de pêche, si la société n'avait posé certaines conditions à l'exercice de ce droit naturel. Enfin, il est évident que tout droit, de même que toute loi, serait illusoire, s'il n'avait une sanction ; or la première des sanctions, c'est que le droit soit exigible tôt ou tard, même par la contrainte (1).

Au sujet des rapports du *droit* et de *la justice*, on remarquera que le droit est l'objet de la justice. Celle-ci, en effet, fait rendre à chacun ce qui lui est dû. On distingue la justice *commutative*, *légale*, *distributive*. A la première correspond le droit de faire ou d'exiger ce qui est sien ; à la seconde correspond le droit de la société d'exiger de ses membres ce qui est nécessaire à sa fin ; à la troisième correspond le droit des membres d'avoir leur juste part des avantages sociaux, etc.

1241. **Le devoir. Ses espèces.** — Le mot *devoir*, en grec δέον, est traduit en latin par le mot *officium* ; mais on remarquera que la notion exprimée par le mot latin est plutôt celle d'*office*, de *charge*, que celle de devoir proprement dit. Le devoir réveille une idée plus haute, celle de subordination à la loi morale et au bien.

Le devoir est *négatif* ou *positif* : négatif, comme celui de ne nuire à personne ; positif, comme celui d'obéir à l'autorité. Il est dit encore *positif*, à un autre point de vue, s'il est fondé sur une loi positive ; il est dit *naturel*, s'il est fondé sur la loi naturelle. Il est dit juridique et *légal* ou simplement *moral* ; légal, s'il est dû en vertu d'une loi et par conséquent par justice proprement dite ; moral, s'il découle d'une autre vertu (2).

Après avoir donné ces notions préliminaires, il nous faut pénétrer davantage dans la nature du droit et du

(1) Le droit ne se confond pas cependant avec la contrainte. Kant a paru les confondre en définissant le droit ce qui est exigible par la contrainte. Mais le droit n'est que le *motif* et la *fin* de la contrainte. Il y a des droits qui ne comportent pas la contrainte (droit d'être estimé, considéré, etc.). Le droit n'est exigible par la contrainte que dans la mesure où l'exige le bien social.

(2) Cf. S. Th., 2ª 2ᵃᵉ, q. 80.

devoir, reconnaître leur commun principe, déterminer les rapports de l'ordre juridique avec l'ordre moral, etc.

THÈSE. — *Le devoir et le droit ne s'expliquent pas suffisamment l'un l'autre ; mais ils sont fondés en définitive sur la loi morale naturelle. — Avec elle ils composent un ordre juridique, naturel, indépendant de toute loi positive. — L'ordre juridique rentre ainsi dans l'ordre moral universel, en sorte que la distinction radicale de ces deux ordres affirmée par Kant est inadmissible. — La force n'est donc pas le principe des droits et des devoirs. — Ils ne conviennent d'aucune manière aux animaux, incapables d'obéir à la loi morale. — Les préceptes négatifs de celle-ci obligent absolument, dans quelque nécessité que ce soit — Seuls les préceptes positifs souffrent des exceptions.*

1242. **Le devoir et le droit. Lequel est antérieur?** — Constatons d'abord que le devoir et le droit s'expliquent mutuellement de quelque manière, comme nous l'avons indiqué plus haut : ce sont comme deux aspects du même ordre moral, les deux termes d'un même rapport. De ces deux termes quel est le premier absolument? On peut dire que c'est le droit : il est par rapport au devoir comme l'actif est au passif. En Dieu il n'y a que des droits, il n'y a pas de devoir proprement dit ; on peut donc prononcer que tous les devoirs des créatures proviennent des droits de Dieu. Par contre, le devoir est avant le droit, si nous considérons la créature ; car, par là même qu'elle est, la créature est subordonnée à son Auteur et se trouve liée envers lui ; on peut même ajouter qu'elle est liée encore et immédiatement par son existence même envers d'autres créatures qui lui sont supérieures. Les droits les plus sacrés, les plus honorables et les plus imprescriptibles naissent précisément de ces devoirs que nul ne peut abdiquer. « Sire, disait Pie VII à Napoléon, je puis bien vous sacrifier mes droits, mais je ne puis vous sacrifier mes devoirs. » Parole profonde. Par là même que l'homme est tenu de pratiquer la vertu, de se perfectionner, d'atteindre

sa fin dernière, il a droit à la liberté, au respect, à la protection : on ne peut le traiter comme une chose, il est une personne. A mesure que ses devoirs s'élèvent, ses droits grandissent de la même manière et il arrive que ceux qui possèdent les droits les plus augustes n'en jouissent que parce qu'ils portent les plus graves responsabilités. C'était le sens de la parole de Pie VII. Nos droits viennent de nos devoirs et ne sauraient s'en séparer. Tous nos privilèges en définitive, viennent en quelque manière de nos devoirs envers Dieu.

Maintenant si nous comparons les hommes non plus à leur Auteur, mais entre eux, il ne paraît pas que le devoir s'explique suffisamment par le droit, ni le droit par le devoir. Dira-t-on, par exemple, que le devoir des enfants envers leurs parents est expliqué suffisamment par le droit de ceux-ci? Mais ce droit, à son tour, n'a-t-il pas sa meilleure garantie dans le devoir des parents envers leurs enfants? Quelle sera ensuite l'origine de ces devoirs? Nous ne pouvons chercher le premier principe de l'ordre moral ni dans le droit seul, ni dans le devoir seul : il faut remonter plus haut, jusqu'à la loi, qui ordonne les parents à l'enfant et l'enfant aux parents, la société aux individus et les individus à la société. Elle seule explique à la fois et les devoirs des uns et les droits des autres ; elle embrasse également les deux termes du rapport, elle les pose simultanément, les éclaire elle-même tous les deux, en même temps qu'elle leur permet de s'éclairer l'un l'autre.

1243. **L'ordre juridique naturel. L'ordre juridique tout entier rentre dans l'ordre moral. Erreur de Kant.** — La loi morale naturelle (ou simplement la loi naturelle), avec les droits et les devoirs particuliers qui en découlent, constitue un ordre juridique naturel, qui est indépendant de toute loi positive. On ne peut contester cette indépendance si l'on admet ce qui a été établi (chap. LXXIII) touchant les rapports de la loi naturelle avec les lois positives. On a vu que celles-ci ne sont que les détermina-

tions ou les applications de celle-là, qui leur est antérieure et qui les fonde. De même que nous avons rejeté le *positivisme moral*, qui consiste à regarder les lois humaines comme le dernier fondement de la morale, il faut rejeter maintenant le *positivisme juridique*, qui consiste à regarder les lois humaines comme le dernier fondement du droit (1). Le droit humain est nécessairement fondé de quelque manière sur la loi naturelle ou le droit naturel ; et celui-ci est absolument indépendant de celui-là. Il est faux que l'autorité civile soit la source de tout droit, comme le soutient un positivisme radical. Il est faux également que le droit n'existe formellement qu'avec les coutumes et les lois humaines, comme le prétend l'école historique. Nous rejetons ce positivisme tempéré de même que l'autre.

En effet, quoi qu'on fasse, le droit positif suppose toujours le droit naturel ; il ne peut s'établir qu'en vertu du droit naturel, qui dit : Vous devez obéir à des lois justes, etc. Antérieurement à toute loi positive, il y a des devoirs naturels, ceux du Décalogue par exemple ; il y a donc aussi des droits. De là des rapports juridiques assez précis entre les hommes, rapports qui seraient obligatoires et qui subsisteraient alors même qu'aucune loi positive ne les sanctionnerait. Et l'on ne peut nous objecter, avec l'école historique, que ces rapports sont indéterminés sans les lois positives ; car, s'ils sont indéterminés sur certains points, comme il arrive surtout dans des sociétés compliquées, ils sont parfaitement déterminés sur une foule d'autres : ne pas tuer l'innocent, ne pas trahir un ami, ne frustrer personne du fruit de son travail, etc. Même sur les points indéterminés, le droit naturel fournit des indications précieuses et indispensables au droit positif. Nier cette doctrine, c'est accepter les conséquences du positivisme

(1) Les républicains de 1848 l'avaient reconnu en écrivant dans le préambule de la Constitution : « La République française reconnaît des droits et des devoirs antérieurs et supérieurs aux lois positives ».

moral, c'est regarder le droit positif comme étant à lui-même sa loi, c'est tenir pour juste tout ce qu'il permet et pour mauvais tout ce qu'il défend.

On voit dès lors comment l'ordre juridique positif qui s'y ajoute et le détermine légitimement, rentre dans l'ordre moral universel. On ne saurait le contester, si l'on a bien vu les rapports de dépendance qui unissent les lois humaines à la loi naturelle.

Kant ne devait donc pas opposer radicalement l'*ordre juridique* à l'*ordre moral*. Il prétend que ces deux ordres diffèrent par la source, par la fin, par l'objet et par l'obligation : 1° par la *source*, car l'un vient de la loi intérieure et l'autre de la loi extérieure ; 2° par la *fin*, car l'un a pour fin la liberté interne et l'autre la liberté externe ; 3° par l'*objet*, car l'un prescrit les actes internes et indirectement les actes externes, alors que l'autre ne prescrit que les actes externes, sans avoir égard aux motifs ; 4° par l'*obligation*, car la loi humaine n'oblige pas en conscience de sa nature. — Mais on répond : 1° Si l'ordre juridique positif provient formellement de la loi extérieure, celle-ci se rattache essentiellement à la loi naturelle, qui est intérieure ; 2° La liberté externe n'a de valeur, elle n'est humaine que par la liberté interne ou le libre arbitre ; 3° Les actes externes que prescrit la loi positive sont néanmoins des actes humains et, à ce titre, on ne peut les juger indépendamment de toute intention, de tout motif ; 4° Enfin, la loi positive oblige en conscience, au moins indirectement, car la loi a pour sujet la personne, qui ne peut être obligée que comme telle, c'est-à-dire en conscience.

Reconnaissons donc que l'ordre juridique, même dans ses détails les plus positifs, les plus accessoires, rentre dans l'ordre moral universel, dont il se distingue seulement comme la partie se distingue du tout. De même que l'ordre moral, il a pour fin l'accord des volontés, l'harmonie sociale ; réunissant en société des hommes en tant qu'hommes, il ne peut être que moral. Les *devoirs de droit* ne s'opposent pas aux *devoirs de vertu* autant que Kant veut

bien le dire ; et il y a au moins équivoque à qualifier les premiers de *stricts* et les seconds de *larges*. Sans doute il n'y a que certains actes de vertu qui tombent sous le droit, sous la loi positive ; mais, en devenant des devoirs de droit, ils ne laissent pas de demeurer des devoirs de vertu. Et alors même qu'un acte indifférent de sa nature devient devoir de droit en vertu d'une loi positive, il ne reste point pour cela étranger à la vertu, mais il rentre dans le domaine de celle-ci par cela même qu'il est justement prescrit.

1243 *bis*. **La force n'est pas le principe des droits et des devoirs.** — Il suit de ce qui précède qu'à aucun degré l'ordre juridique, avec l'ordre moral, ne repose sur la force comme sur son fondement. La force ne peut être un principe de droits et de devoirs. On voit combien cette doctrine est opposée à l'hypothèse de ceux qui regardent la force comme le premier principe de l'ordre moral. Selon Hobbes et les évolutionnistes d'aujourd'hui, l'humanité a débuté par l'état de pure animalité, ou de barbarie, dans lequel chacun prétend à tout et ne renonce qu'à ce qui n'est pas en son pouvoir. L'équilibre des forces et des appétits tend à s'établir et, comme il est de l'intérêt de tous de le fixer, des coutumes et des lois naissent qui ne sont que la consécration des conquêtes de la force. Les lois sans doute introduisent une nouvelle force dans la société ; mais cette force n'est morale qu'en apparence, car elle naît uniquement de la nécessité physique et tend toujours à rester en accord avec elle. Si le désaccord est trop grand, l'équilibre est rompu, et, à la suite d'un désordre passager, le droit se met de nouveau d'accord avec la force.

Critique. — Nous avouons que, de fait, la force prime souvent le droit, et qu'elle est même le point de départ de certains états de choses qui, injustes à l'origine, peuvent devenir justes à la longue et en vertu d'autres principes (Cf. n° 1231). Mais on reconnaîtra que malgré l'injustice des hommes et les triomphes insolents de la force, il y a encore une foule de droits universellement reconnus et respectés, qui n'ont plus aucune force à leur service et qui n'ont pas d'autre garantie que la conscience. En étudiant bien l'histoire, on verrait même que c'est moins la force qui attire à elle le droit, que le droit qui attire la force. Quoi qu'en disent nos adversaires, on est bien fort quand on a droit, et la faiblesse d'aujourd'hui sera la force de demain. Mais quelles que soient les injustices dont nous avons le spectacle dans l'histoire ou à notre époque, il faut maintenir que le droit a pour cause unique la loi morale, celle dont nous avons reconnu l'existence, qui n'est autre, en définitive que la loi naturelle promulguée par la raison et dans la conscience. Il n'y a que la loi morale qui incline l'homme en tant qu'homme, c'est-à-dire en tant qu'être raisonnable et moral ; il n'y a que cette loi qui puisse lui donner l'empire sur lui-même, sur ses passions et par là même sur toute la nature. La force ne mène l'homme que comme elle mène l'animal ; elle ne peut être par elle-même le principe d'aucun ordre moral, d'aucun droit ni d'aucun devoir.

1244. **L'animal a-t-il des droits ?** — En ramenant le droit à la force, nos adversaires le suppriment en réalité. S'obstinant néanmoins à le maintenir verbalement, il n'est pas étonnant qu'ils l'attribuent quelquefois et ainsi défiguré aux animaux. D'autres philosophes, qui comprennent mieux la nature du droit et professent le spiritualisme, se montrent non moins généreux envers la bête et paraissent lui prêter des droits proprement dits : ils insistent tout au moins sur de prétendus devoirs de l'homme envers elle (1). Plus d'un partisan exagéré de la loi protec-

(1) En général, toute philosophie qui méconnaît la distinction essentielle de l'homme et de l'animal est entraînée à prêter de véritables droits à celui-ci. Par exemple, M. Fouillée, qui voit dans l'animal une conscience, moins élevée seulement que celle de l'homme,

trice des animaux (loi Grammont) est de ce nombre. Ceux qui condamnent absolument la vivisection paraissent tomber dans le même excès. Cette sorte de commisération et d'humanité, pour ainsi dire, envers l'animal, rappelle certaines pratiques indiennes, inspirées, il est vrai, par la croyance ridicule de la métempsycose. Il est étrange que l'homme, qui a regardé son semblable et son frère comme un vil esclave et une chose, ait pu réserver ainsi des trésors de pitié pour la bête. Nous ne méconnaîtrons certes aucun de nos devoirs d'humanité et de douceur. Mais nous dirons à quel titre l'animal en est l'objet.

Affirmons d'abord que l'animal n'a aucun devoir ni aucun droit proprement dit, puisque le droit et le devoir sont essentiellement fondés sur la loi morale, dont il n'est pas le sujet. Incapable de délibération et de liberté proprement dite, dépourvu de conscience morale, il n'est pas le maître de sa vie ni d'aucun de ses actes, il n'a pas de responsabilité, de personnalité, ni partant pas de droit. Comment aurait-il des droits, puisqu'il n'a pas de devoirs? Il ne connaît pas sa fin comme telle ; il n'a pas dès lors le devoir de s'y acheminer ni les droits qui découlent de ce devoir. Bref, l'animal n'a aucune valeur morale, celle que donnent la connaissance du bien moral, de l'honnête, le pouvoir et la conscience de le pratiquer.

Ajoutons les absurdités où tombe le système que nous combattons. Les Indiens et les Egyptiens ont bâti des

écrivait naguère : « Quant aux animaux, qui ont une conscience déjà développée et sensitive, ils font partie, selon nous, du monde moral, selon le degré même de conscience qu'ils peuvent offrir et qui les rapproche plus ou moins de nous... Si, sans raison majeure et sans nécessité nous faisons souffrir les animaux, nous ne manquons pas seulement comme le prétendent certains moralistes, à une obligation envers nous-mêmes ; nous manquons à une obligation envers d'autres consciences qui, quoique inférieures à la nôtre, ne peuvent cependant être considérées comme nulles et non avenues. » (*La morale des idées-forces*, 1908, p. 82-83.)

hôpitaux et autres refuges pour les animaux et il s'est trouvé plus d'un Européen qui les a imités ; le fétichisme règne encore dans presque toute l'Afrique ; sans partager certes les mêmes erreurs grossières, nombre de personnes d'ailleurs sensées ont cependant pour les animaux domestiques et familiers des attentions sans nombre et une sorte de culte ridicule, qui dénotent plus de sensibilité que de cœur, et de manie que de raison. Tel d'ailleurs comblera de soin ses animaux favoris qui laissera son semblable mourir de faim. Toutes ces pratiques renouvelées d'un certain paganisme sont absurdes ; car il faut, pour les justifier, recourir aux pires des théories païennes.

Si nous les condamnons, ce n'est pas certes que nous soyons plus sévères pour l'animal ; mais le mieux que nous puissions faire c'est de le laisser dans sa condition naturelle et de ne pas changer ses justes rapports avec nous. L'homme ne peut donc user et abuser de l'animal qui est sa chose : il ne peut lui infliger sans raison et sans mesure le travail et la douleur. L'homme, qui ne doit abuser de rien, serait particulièrement coupable, s'il abusait de l'animal, créature sensible et qui ressemble si étonnamment à la partie inférieure de nous-mêmes. Il se doit à lui-même d'épargner à l'animal, surtout à l'animal qui le sert, toute douleur inutile ; et ainsi l'animal a pour garantie vis-à-vis de son maître la modération, la douceur, disons même à quelques égards, la gratitude de celui-ci, ce qui vaut mieux que des droits chimériques.

1245. **La vivisection**. — Jusqu'où s'étendent maintenant les droits de l'homme ainsi compris et mitigés dans leurs application par les sentiments de douceur? Il est assez facile de le déterminer, ou du moins il y a peu de cas qui puissent faire l'objet d'un doute. Pour ne parler que de la vivisection, elle a été condamnée absolument par certains esprits et excusée outre mesure par d'autres. En nous appuyant sur les principes établis, nous n'hé-

siterons pas à la condamner dans tous les cas où elle n'est pas nécessaire ou sérieusement utile pour l'instruction de l'homme et le progrès des connaissances médicales. Elle ne sera donc permise que dans des laboratoires où travaillent des hommes voués à la science et des élèves soucieux de s'instruire. Encore devra-t-on user de tous les moyens raisonnablement possibles pour rendre ces expériences moins cruelles : par exemple, insensibiliser l'animal sur lequel on opère. Quant à prohiber absolument la vivisection, on ne le peut pas sans assimiler l'animal à l'homme, sans le considérer comme une personne au lieu d'une chose et lui prêter quelques-uns de ces droits absolus que l'homme tient de sa raison et de sa dignité morale.

1246. **Les préceptes négatifs de la loi naturelle.** — Revenons maintenant à la loi naturelle. Ses préceptes négatifs obligent absolument, dans quelque nécessité que ce soit. Nous entendons ici par nécessité le danger ou le mal plus ou moins grand qui peut provenir de l'observation de la loi. Le cas est d'*extrême nécessité*, si le mal n'est rien moins que la mort ou l'esclavage ou une grande pauvreté ; la nécessité est *grave*, s'il y a crainte de maladie, de diffamation, de perte de biens ; enfin si le mal redouté est moins grave encore, la nécessité est dite *commune*.

Or nous soutenons que la loi naturelle doit toujours être absolument observée quant à ses préceptes négatifs, tels que ceux-ci : Tu ne commettras point de faux témoignage. — Tu ne blasphèmeras point, etc. En effet, les actes défendus ici par la loi naturelle sont mauvais dans leur objet et dans leur fin propre, c'est-à-dire qu'ils sont tels intrinsèquement. Quelle que soit donc l'intention de celui qui se les permet, ils ne changeront pas de nature et de malice. Jamais le mensonge, le blasphème et l'apostasie ne pourront devenir des actes, nous ne disons pas louables, mais excusables. Ou bien la morale est toute relative et

aucune de ses prescriptions n'est absolue, ou bien celles-là le sont. Les enfreindre, c'est aller contre l'ordre moral essentiel, c'est commettre un désordre que nul bien physique ne saurait compenser. C'est le cas d'appliquer ces règles, ces principes d'honneur qui font la gloire de la conscience humaine : Mieux vaut mourir que faillir. — Fais ton devoir, advienne que pourra. — La fin ne justifie pas les moyens, etc.

Ainsi l'ont compris dans tous les temps toutes les âmes généreuses. Elles ont pu hésiter quand il s'agissait de déterminer ce qui est intrinsèquement mauvais, c'est-à-dire ce qui est défendu par la loi naturelle elle-même ; mais elles n'ont pas douté du caractère absolu de la loi morale et de la nécessité de tout lui sacrifier.

1247. **Les préceptes positifs** (1). — Seuls les préceptes positifs souffrent des exceptions. Cela est évident, si l'on considère l'objet de ces préceptes, qui est bon et peut-être nécessaire en lui-même d'une manière générale, mais qui peut devenir indifférent ou même mauvais en raison des circonstances. Par exemple, c'est un précepte positif de la loi naturelle de porter secours au prochain en danger de mort ; mais si l'on ne peut porter secours qu'au danger de sa propre vie, et si d'autre part on n'est lié par aucun devoir particulier, tel qu'un devoir professionnel, ce précepte positif peut se changer facilement en un simple conseil qui ne sera écouté que des hommes de cœur. Autre exemple : il est prescrit de confesser sa foi ; mais il y a mille circonstances où la prudence et la discrétion excusent de la professer ou commandent même de ne pas manifester ses croyances religieuses. Le devoir ne reparaît et avec son caractère absolu que lorsque l'abstention équivaudrait à une apostasie, à la transgression d'un précepte négatif.

(1) Cf. S. Th., 2ª 2ᵃᵉ, q. 33, a. 2.

Cette différence essentielle des préceptes positifs et des préceptes négatifs quant à l'obligation s'explique encore de la manière suivante. Les préceptes positifs prescrivent des actes de vertu, tandis que les préceptes négatifs défendent le péché. Or, il est toujours mauvais de commettre celui-ci ; mais il n'est pas toujours nécessaire ni même bon de faire ceux-là. On doit pratiquer la vertu dans telles circonstances et de telle manière donnée, tandis qu'il faut s'abstenir du mal toujours. C'est ce que les moralistes expriment dans cette formule : Les préceptes négatifs obligent toujours et pour chaque fois (*semper et pro semper*), tandis que les préceptes positifs obligent toujours, mais non pas à chaque fois (*semper sed non ad semper*).

Ajoutons encore cette considération : Par l'observation du précepte négatif l'homme ne se détourne pas de sa fin dernière, il persévère dans l'amour suprême du bien moral ; par l'observation du précepte positif il tend positivement à sa fin dernière de telle ou telle manière. Or il est absolument nécessaire de ne point se détourner de sa fin dernière, de ne point renoncer à l'amour suprême du bien moral ; mais il n'est pas nécessaire de tendre positivement à sa fin dernière toujours et de telle manière déterminée.

1247 *bis*. — **Le principe suprême du droit**. — Une dernière question se pose : Quel est le premier principe auquel sont suspendus, pour ainsi dire, tous les préceptes juridiques, tant négatifs que positifs. Déjà l'on a constaté que le premier principe de la morale peut être formulé ainsi : « Il faut faire le bien et fuir le mal » (v.n. 1222). Ayant déterminé les vrais rapports de la morale et du droit, il est facile ensuite d'assigner à celui-ci un principe suprême. Il suffit de spécifier l'objet du droit, qui est contenu dans la morale, et de dire par exemple : « Il faut procurer selon ses moyens le bien social et éviter le mal contraire ». Ou bien encore : « Il faut respecter

l'ordre appliqué aux relations essentielles de la société humaine » (1). Cette seconde formule revient à la première ; car le bien social résulte principalement des nécessaires et justes relations des membres de la société. Il va sans dire que le bien social dont il s'agit est la fin même de la société et qu'il implique tout d'abord un bien moral, comme on l'a montré en traitant de la fin dernière ou du bonheur. De même l'ordre à garder dans les relations sociales est surtout l'ordre moral, qui est la fin et le couronnement de tous les autres. Ce principe comprend et se subordonne toutes les lois, en même temps qu'il les justifie.

On voit, au contraire, l'insuffisance des principes proposés par les positivistes, les criticistes, etc. Par exemple, Spencer s'arrête à cette loi, qu'il regarde comme étant le fondement de toute justice : « Chacun est libre de faire ce qu'il veut, pourvu qu'il ne lèse pas l'égale liberté d'autrui. » — Mais la liberté n'est pas une fin absolue, elle n'est qu'un moyen. Comment d'ailleurs équilibrer des libertés contraires autrement que par la force, s'il n'y a pas une loi, une fin, un bien supérieur à la liberté elle-même. C'est la même insuffisance que nous constatons dans le principe kantien : « Agis extérieurement de telle sorte que le libre usage de ta volonté puisse subsister avec la liberté d'autrui ». Hegel est plus logique en érigeant en règle suprême du droit la volonté de l'Etat, c'est-à-dire la force. Ces erreurs, et autres semblables sur le premier principe du droit tiennent à de fausses théories sur les fondements de la morale, et nous les avons déjà réfutées (2).

(1) Cf. G. de Pascal, *Philosophie morale et sociale*, T. I., p. 332.

(2) Parmi les nombreux ouvrages qui traitent de la philosophie du droit, citons, outre la *Philosophie morale et sociale* du P. de Pascal, déjà mentionnée : Rothe, *Traité de droit naturel*, 1892 et suiv. ; de Baets, *Les bases de la morale et du droit*, 1892 ; De Vareilles-Sommières, *Les principes fondamentaux du droit*, 1889.

CHAPITRE LXXVI

DES DEVOIRS INDIVIDUELS ET EN PARTICULIER DES DEVOIRS ENVERS DIEU : RELIGION, ETC. (1)

Les droits de l'homme répondent à ses devoirs et reçoivent d'eux leur plus haute consécration. Il convient donc de ramener la morale, soit individuelle, soit sociale, à l'étude des devoirs. Parlons d'abord des devoirs individuels et en particulier de ceux qui ont Dieu pour objet ; ils se résument dans la religion, qui est à la fois une vertu et une institution. Nous l'étudierons surtout à ce premier point de vue dans la thèse suivante.

THÈSE. — *La religion est un devoir naturel très important, qui est le fondement de tous les autres. — Elle consiste principalement dans l'amour de Dieu par-dessus toutes choses. — Elle est opposée à la superstition, qui n'en est que l'erreur. — Elle implique le culte soit intérieur, soit extérieur, soit particulier, soit public et social. — A la religion naturelle peut et doit, de quelque manière, s'ajouter la religion révélée et surnaturelle. — Le devoir de l'homme est de s'instruire de celle-ci quand elle lui est proposée, et de l'embrasser lorsqu'il l'a connue.*

1248. **La religion est le premier des devoirs** (2). — Rap-

(1) Les philosophes agnostiques, qui sont nombreux de nos jours, suppriment généralement les devoirs envers Dieu ; par ex. Renouvier, Fouillée. De même les philosophes qui prétendent que la morale est indépendante de la théodicée.

(2) Cf. S. Th., 2ª 2ᵃᵉ, q. 81, a. 6.

pelons d'abord les principaux sens du mot religion, en latin *religio* (*religare*, relier, lien de l'âme avec son Auteur). Par la religion on entend un ensemble de doctrines sur les rapports de l'homme avec Dieu : c'est ainsi qu'on distingue la religion chrétienne de toutes les religions païennes ; on entend aussi le culte et, en général, tous les devoirs de l'homme envers Dieu ; on entend encore la vertu qui fait rendre à Dieu tous les hommages qui lui sont dus. Ainsi comprise, la religion est une vertu de justice, elle s'identifie de quelque manière avec la piété et le sentiment religieux ; ses actes sont l'adoration, la prière, etc. Or il ne nous suffit pas de dire que la religion est une doctrine, un culte extérieur, un sentiment légitime et profond et même un besoin, aussi noble qu'impérieux ; nous avons à montrer plus encore : elle est un devoir, et le pr mier de tous.

En effet, l'homme est tenu de faire le bien et d'éviter le mal : telle est la première vérité pratique que saisit son esprit, la première loi qui est promulguée dans sa conscience. Mais un bien excellent entre tous est cet ordre moral en vertu duquel toute créature raisonnable est soumise à son Auteur, en reconnaît la perfection suprême et l'imite selon sa nature et son pouvoir. Le mal le plus grand, au contraire, est la rupture de cet ordre fondamental, rupture qui est le principe de toutes les révoltes et de toutes les chutes, de toutes les discordes et des haines les plus implacables. Procurer ce bien et éviter ce mal, c'est un devoir si grave et si indispensable qu'il n'est pas possible d'en concevoir de plus grand ; or ce devoir fait toute la religion.

En établissant que la religion est le devoir fondamental, nous ne perdons pas de vue les heureuses inconséquences de la raison humaine ; elles font que certains hommes sans religion, et qui se piquent même de leur indifférence, se reconnaissent d'ailleurs comme obligés en conscience par d'autres lois et accomplissent généreusement les devoirs qui en découlent. Mais l'inconséquence des hommes

ne change pas les vrais rapports des choses, et l'on ne peut prescrire contre la logique. Or celle-ci veut que tous les devoirs dépendent en quelque manière de la religion, en sorte que, si on nie les obligations religieuses, on est incapable de justifier les autres. Si l'homme n'a aucun devoir à remplir envers son Auteur, qui est à la fois son premier principe et sa dernière fin, comment en aurait-il à remplir envers sa famille, son pays, ses semblables et lui-même? Qui pourra le lier, l'obliger, si Dieu ne l'oblige pas? Sa conscience? — Mais si Dieu n'existe pas, elle n'est qu'un préjugé, un sentiment, une habitude héréditaire ; et il s'agit de savoir si l'on ne pourra pas la modifier, réformer ses arrêts et la retourner même complètement. La conscience sans Dieu deviendra facilement complaisante, et si, malgré tout, elle demeure incorruptible, cela prouve seulement que la conduite de l'homme vaut mieux souvent que ses principes, et que son pouvoir de détruire est heureusement limité par la nature. Mais la négation de tout devoir découle légitimement de l'irréligion et de l'athéisme.

Nous constatons une fois de plus que la morale n'est pas indépendante. Bien que les premiers préceptes de la conscience ne supposent pas nécessairement la connaissance distincte de Dieu, ils la préparent et l'impliquent déjà de quelque manière ; et si l'on refuse positivement d'admettre les droits de Dieu, il n'y a plus de nécessité logique d'admettre les droits de l'homme. Les devoirs religieux ne sont donc pas la conséquence des devoirs sociaux, comme on l'a prétendu ; mais les devoirs sociaux découlent plutôt des devoirs religieux. Ceux-ci subsisteraient encore, alors même qu'il n'y aurait pas de société. Le premier homme dut s'incliner devant son Créateur avec reconnaissance et amour, comme nous nous inclinons aujourd'hui, alors que la société n'était pas née encore. Parce que la religion est utile et même indispensable à l'ordre social, il ne s'ensuit point qu'elle n'existe que pour la société, et que la paix publique soit le dernier pourquoi

de la religion et du culte. Même le culte extérieur et social a un autre principe que le bien public ; il est dû à Dieu par la société avant d'être profitable et nécessaire à la société qui le rend. Ainsi se trouve condamnée une politique timide et fort peu religieuse en elle-même, qui ne protégerait la religion que comme moyen de gouvernement ou de moralisation sociale. La société est récompensée de l'accomplissement de ses devoirs; mais, pas plus que l'individu, la société ne peut regarder sa récompense comme le principe de son obligation et le suprême mobile de sa conduite.

1249. **La religion consiste d'abord dans l'amour suprême de Dieu.** — Il est facile de s'assurer, après ce que nous venons de dire, que les devoirs de religion convergent tous vers l'amour de Dieu par-dessus tout. Se subordonner au bien moral, à l'honnête, et par conséquent à Dieu d'une manière absolue, reconnaître son excellence infinie, être reconnaissant pour tout ce qu'on a reçu de lui : c'est là le fond de la religion ; mais n'est-ce pas aussi l'amour de Dieu régnant sur tous les autres amours? Donc non seulement l'amour naturel de Dieu par-dessus tout est possible à l'homme, mais il est encore obligatoire et il n'en est pas de plus impérieux.

Kant s'est gravement trompé à ce sujet. Il estime que la notion de Dieu est trop élevée pour nous et que notre amour ne peut prendre pour objet un être invisible. Aujourd'hui, les positivistes tiennent presque le même langage. Mais nous avons vu, en théodicée, que Dieu n'est point inconnaissable, bien que la connaissance que nous en avons soit imparfaite ; ensuite il est absurde de supposer que nous ne pouvons aimer que des être visibles. Nous pouvons connaître Dieu comme le bien suprême ; donc nous devons l'aimer comme tel, c'est-à-dire d'un amour sans rival. L'erreur de Kant est d'autant moins explicable ici qu'il admet cette loi morale qui nous oblige à aimer l'honnête par-dessus tout, et qu'il regarde cette

loi comme liée nécessairement à l'existence de Dieu. Si c'est un devoir naturel d'aimer le bien moral ou l'honnête par-dessus tout, c'est évidemment un devoir naturel d'aimer de ce même amour Dieu lui-même, qui est le bien réel et subsistant.

Aussi les philosophes catholiques n'ont-ils pas hésité sur ce point (1). Si parfois ils ont paru le nier, c'est qu'ils considéraient l'homme abandonné à ses propres forces, sollicité par les mille tentations des biens périssables, qui entrent souvent en opposition avec l'amour suprême de Dieu. Mais la faiblesse naturelle et ordinaire de l'homme n'ôte rien à sa puissance absolue et ne retranche rien à ses devoirs essentiels. Cette remarque nous permet d'expliquer la doctrine de S. François de Sales, qui, d'une part, insiste sur l'impossibilité *morale* d'aimer Dieu par-dessus tout, si l'on est privé de la grâce, et d'autre part, affirme cependant la possibilité de cet amour (2). Ce qui est certain c'est que l'homme doit, et dans l'ordre de la grâce, et dans l'ordre de la nature, aimer son Auteur par-dessus tout : cet amour suprême est donc *naturel* au sens où le dit S. Thomas. Il y a plus. Comme cet amour est suprême et se rapporte à sa fin dernière, et que celle-ci, comme nous l'avons vu, se subordonne toutes les autres, il s'ensuit que l'homme doit rapporter de quelque manière à l'amour de Dieu toutes ses actions.

1250. **La superstition** (3). — A la religion est opposée la superstition, qui n'en est que l'erreur.

Il est malheureusement trop vrai que l'homme abuse

(1) Cf. S. Th., 2ª 2ᵉ, q. 26, a. 3, et Iª, q. 60, a. 5 ; « Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam angelus, et homo, et omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter, secundum id quod est, Dei est ; sequitur quod naturali dilectione etiam angelus et homo plus et principalius diligat Deum quam seipsum. »

(2) *Traité de l'amour de Dieu*, l. I, chap. XVII.

(3) Cf. S. Th., 2ª, q. 2ᵉ, q. 92 et suiv.

de toutes choses et d'autant plus qu'elles sont meilleures ; il n'est donc pas étonnant qu'il ait abusé de la religion et que celle-ci ait servi de prétexte à mille écarts de la raison et du cœur humain. L'abus de la religion prend le nom de superstition. Celle-ci consiste à rendre un culte à de fausses divinités ou bien à servir le vrai Dieu d'une manière qui ne saurait lui être agréable. La superstition est donc une fausse religion, qui se trompe dans son objet ou du moins dans ses pratiques. Les religions anciennes de la Grèce et de Rome se trompaient sur leur objet ; de là le polythéisme et même l'idolâtrie. Certaines populations gagnées au christianisme, mais imparfaitement instruites, se sont trompées sur certains devoirs religieux, elles ont pu s'adonner à certaines pratiques superstitieuses. C'est le rôle de l'Eglise de combattre celle-ci, de promouvoir la connaissance du vrai Dieu et de maintenir dans sa pureté le culte qui lui est dû.

1251. **La religion implique le culte** (1). — La religion implique le culte soit intérieur, soit extérieur, soit particulier, soit public et social. Le culte, en effet, est la conséquence de la religion. Celle-ci s'adresse d'abord à l'esprit par des vérités et des dogmes, tels que ceux-ci : l'existence de Dieu, c'est-à-dire d'un créateur et juge suprême, l'attente d'une autre vie où le vice sera puni et la vertu récompensée ; et s'il s'agit de la religion révélée : les mystères de la sainte Trinité, de l'Incarnation et de la Rédemption, la présence de Jésus-Christ parmi les hommes sous les espèces eucharistiques, etc. De ces vérités, qui constituent si l'on veut, la *religion théorique*, découlent des devoirs qui consistent dans l'accomplissement de certains actes extérieurs et intérieurs : la prière, l'adoration, la reconnaissance. C'est là le culte que toutes les religions ont connue, et dont elles sont inséparables.

(1) Cf. S. Th., 2ª 2ᵉ, q. 81, a. 7.

On distingue le culte intérieur et le culte extérieur : le premier consiste dans les actes de l'esprit ; le second, dans l'expression des sentiments religieux. Le culte extérieur est particulier ou public et social. Celui-ci est rendu par la société ; celui-là, par les personnes privées. Or nous affirmons que la religion, qui est un devoir naturel, implique tous ces cultes ; ils sont tous par conséquent obligatoires. C'est en vain que certains esprits, religieux à demi, ont voulu ne faire de la religion qu'un devoir individuel, et même un devoir de l'homme intérieur exclusivement : la religion est plus exigeante, elle se soumet tout l'homme et, avec lui, la société.

En effet, la religion naît des rapports de la créature avec son Auteur et des bienfaits qu'elle en a reçus. Or ces bienfaits comprennent tout ce que l'homme possède, et ces rapports n'exceptent rien. Corps et âme, l'homme tient tout de Dieu, et la société n'est pas moins dépendante et obligée comme telle que chacun de ceux qui la composent: On comprend dès lors que l'homme doive imprimer le sentiment religieux à toute sa vie et à toutes ses œuvres. Il n'y a pas manqué. Il a célébré Dieu dans ses chants les mieux inspirés, il l'a invoqué dans ses prières, il lui a élevé des temples où tous les arts, sanctifiés et agrandis par la religion, se sont donné rendez-vous. Bref, il n'y a rien d'humain que la religion n'ait touché. C'est que rien ne limite les droits de Dieu. Et n'avons-nous pas constaté tout à l'heure que l'homme devait tendre à lui de quelque manière par tous ses actes comme à sa fin dernière?

Né dans l'âme, le sentiment religieux doit donc animer toute la personne : ainsi l'exigent non seulement les droits de Dieu, mais encore la nature de l'homme. Fait d'un corps et d'un esprit unis dans une même nature, doué tout à la fois de sensibilité et de raison et ne pouvant exercer celle-ci sans emprunter le secours des sens et l'appui d'une expression extérieure, l'homme doit rendre à Dieu un culte à la fois mental et sensible, intérieur et extérieur. Celui-ci découle du premier, qui ne serait pas

complet sans lui. Le culte mental dépend à son tour, en quelque manière, du culte extérieur ; car les sens agissent sur l'esprit tout en subissant sa loi et sa direction : le sentiment religieux se traduit donc dans le culte extérieur et, d'autre part, il naît ou du moins se réveille et s'accroît au moyen de ces cérémonies extérieures qui courbent l'homme tout entier devant la divinité.

Ces considérations démontrent l'obligation du culte extérieur et en particulier du culte public et social. Ce culte est juste et indispensable, nous venons de le dire, puisque la société est de Dieu et lui doit ses hommages comme à son Auteur et à son bienfaiteur suprême. Mais ce culte est nécessaire à la société elle-même et à tous les membres qui la composent. Rien n'égale la force du sentiment religieux qui s'empare des foules aux jours des grandes solennités. C'est alors que la religion apparaît dans toute sa majesté et fait sentir sa puissance. Elle vit de ces manifestations ; elles n'ont manqué jusqu'ici à aucun peuple. Il est donc criminel de chercher à les supprimer.

1252. **Objections**. — 1° Dieu n'a nul besoin d'un culte extérieur. Pourquoi donc s'appliquer à le lui rendre?

Rép. — Dieu n'a pas besoin davantage du culte intérieur de notre admiration et de nos prières ; mais, en lui rendant ce qui est son droit, bien qu'il n'en ait nul besoin, nous ne faisons que nous perfectionner nous-mêmes et nous rendre dignes de lui.

2° Dieu voit nos cœurs et c'est là qu'il faut l'adorer. Qu'a-t-il besoin de nos paroles pour nous comprendre?

Rép. — Le culte principal est spirituel ; mais le culte extérieur en est le complément et nous exprimons ainsi à Dieu d'une autre manière notre admiration et notre reconnaissance.

3° Le culte extérieur est une cause de superstition et même d'idolâtrie ; même chez les peuples civilisés il dé-

génère trop souvent en manifestations qui ne sont dignes ni de Dieu, ni de l'homme.

Rép. — L'abus est moins grave, surtout aujourd'hui et chez les peuples civilisés, que nos adversaires ne le prétendent. La suppression du culte extérieur serait la cause, et non pas seulement l'*occasion*, d'un mal bien plus grand encore, l'affaiblissement du sentiment religieux, l'irréligion elle-même et l'impiété.

4° La raison naturelle ne prescrit rien en fait de culte extérieur ; celui-ci est donc le fruit de religions positives, et on conçoit que les partisans d'une religion purement naturelle s'en affranchissent absolument.

Rép. — La raison ne prescrit pas telle ou telle forme de culte ; mais elle persuade de la nécessité d'en choisir un et donne toute facilité de le déterminer suivant le peuple, le temps et les circonstances. Il en est du culte extérieur et de la liturgie comme de toutes les cérémonies, de toutes les manifestations publiques inspirées par les sentiments patriotiques ou autres et indispensables à la société. Ces sentiments cherchent leur expression naturelle ; ils se fortifient ensuite de cette expression même et, pour ainsi dire, de leur propre effet.

1253. **La religion surnaturelle.** — A la religion naturelle peut s'ajouter, sans se confondre avec elle, la religion révélée et surnaturelle.

Jusqu'ici nous n'avons parlé directement que de la religion naturelle ; mais ce que nous en avons dit s'applique, proportion gardée, à la religion surnaturelle. Celle-ci est possible. Comment le philosophe pourrait-il en douter, puisqu'il y a des vérités que la raison est incapable de connaître par ses propres forces et qui peuvent être le principe, si Dieu les révèle, de devoirs particuliers de reconnaissance et d'amour? Osera-t-on prétendre que l'esprit humain peut connaître par lui-même toute vérité? Mais on ne doit pas oublier que la raison humaine est finie et

que de plus son mode de connaissance, qui est l'abstraction, est si imparfait qu'elle n'arrive, pour ainsi dire, à la pleine connaissance de rien. Dieu donc peut nous révéler des vérités surnaturelles et nous faire entrer, en même temps, dans des relations nouvelles et augustes avec lui. A cet ordre supérieur, où nous sommes élevés, se rattachent des dogmes et des faits comme ceux de la Trinité et de l'Incarnation, de l'adoption divine, de la chute originelle, de la rédemption et de l'institution de l'Eglise. De là une théologie supérieure, toute une religion nouvelle et surnaturelle, qui s'ajoute à l'autre et la couronne sans cesser d'en être distincte ; l'ordre de la grâce complète, et sans confusion, l'ordre de la nature.

Ce qui a pu induire certains esprits à confondre la religion naturelle avec la religion surnaturelle et à vouloir absorber celle-ci dans la première, c'est que Dieu a révélé tout à la fois des vérités naturelles en elles-mêmes et des vérités surnaturelles. Non seulement la grâce a perfectionné la nature, mais encore elle l'a réparée, elle a relevé les ruines faites par notre propre raison. C'est ainsi que le Décalogue tout entier ne contient, en définitive, à part le précepte précis du sabbat, que des vérités de l'ordre naturel, mais dont plusieurs avaient été méconnues par la raison dévoyée. Dieu les rappelle par une promulgation nouvelle et il y ajoute d'autres vérités et d'autres préceptes positifs. Mais il n'est pas permis de confondre les vérités ou les faits surnaturels, tels que l'Incarnation, l'institution de l'Eglise, avec les vérités de simple raison et les faits de l'ordre de la nature, comme la création, l'immortalité de l'âme, les événements de l'histoire profane. La religion surnaturelle et positive reste donc essentiellement distincte de la religion naturelle, bien qu'elle soit intimement liée avec elle. Les vérités naturelles peuvent nous arriver et nous arrivent de fait par la révélation. Celle-ci, quoique surnaturelle dans son principe, peut être naturelle dans tel objet. Celui-ci dès lors n'est pas au-dessus de la raison ; mais quand la raison l'atteint

par elle-même, elle ne peut se flatter d'atteindre de la même manière les vérités supérieures de l'ordre de la grâce.

C'est pour avoir méconnu cette profonde distinction que nos déistes et rationalistes français notamment ont essayé d'expliquer les dogmes les plus augustes comme de simples vérités philosophiques, et les bienfaits du Dieu Sauveur comme de simples dons naturels, dus à sa créature par l'Auteur de tout bien. Ils ont été trompés par une certaine analogie qui existe entre l'ordre de la grâce et celui de la nature ; et parce que la raison peut avoir quelque idée de tout, même du mystère, ils ont pensé qu'il n'y avait pas de mystère absolu pour la raison et que le mystérieux n'était que l'inconnu. Cette erreur fut commune parmi les rationalistes de l'école de Cousin.

1254. **Convenance de la révélation et de la religion surnaturelle** (1). — Maintenant convenait-il que la religion surnaturelle s'ajoutât à la religion naturelle et que les vérités révélées vinssent confirmer et étendre les conclusions de la science humaine et de la pure raison? Ce n'est pas douteux, si l'on considère la faiblesse de l'esprit humain laissé à ses propres forces. Les vérités les plus nécessaires de l'ordre moral peuvent s'obscurcir ; le paganisme nous a donné le spectacle de ce que l'humanité peut devenir, si elle est abandonnée à elle-même. Et cependant les peuples anciens n'étaient pas dépourvus de toute tradition ; ils avaient conservé quelques souvenirs des origines et par conséquent de la première parole de Dieu à l'humanité. La révélation est donc moralement nécessaire à l'homme à cause des vérités de l'ordre naturel qu'elle contient, en même temps qu'elle est un admirable couronnement de la nature par les lumières surnaturelles et les grâces qu'elle ajoute aux premiers dons du Créateur.

(1) Cf. S. Th., I^a, q. 1, a. 1.

La nécessité morale de la révélation, au point de vue naturel, apparaîtra mieux encore, si l'on considère que, sans la révélation, la vérité religieuse n'est connue que d'un petit nombre, qui a le temps et les moyens de s'instruire, qu'elle n'est connue que lentement et tardivement, et qu'enfin, malgré tous les labeurs les plus persévérants, elle n'est connue que d'une manière très imparfaite. Souvenons-nous de la philosophie ancienne : elle était le privilège d'une élite de penseurs, qui n'y excellaient que difficilement et qui mêlaient de déplorables erreurs à de sublimes vérités. Au contraire, la sagesse ou la philosophie chrétienne, fruit de la révélation, n'est pas un privilège, elle appartient à tous, elle est à la portée de tous, de l'enfant qui apprend son catéchisme comme du savant ; elle ne manque d'aucune vérité essentielle et ne contient aucune erreur (v. n. 279).

1255. **Devoirs de l'homme devant la révélation.** — Tirons nos dernières conclusions. Elles sont maintenant évidentes. Puisque la religion surnaturelle et la révélation sont possibles, un vrai philosophe ne doit pas les rejeter de parti pris et refuser tout examen. Il doit les examiner avec d'autant plus de soin, si elles lui sont proposées, qu'il s'agit des intérêts les plus graves, de la fin dernière et de la gloire de Dieu. Quel dédain et quel outrage n'est-ce pas commettre que de refuser d'entendre la parole divine ou de la pratiquer si on l'a entendue? Un vrai philosophe doit donc se dépouiller de tout préjugé au point de vue religieux et prêter une oreille attentive à la voix de l'histoire, à la voix de la tradition, à la voix de l'Eglise, qui est la plus juste et la plus incorruptible dépositaire des souvenirs de l'humanité ; il doit embrasser toute la vérité qu'il connaît et mériter de posséder celle qu'il ne connaît pas encore. Et ainsi pourra-t-il arriver de degré en degré jusqu'à une lumière parfaite, du moins jusqu'à la foi, s'il l'a perdue, ou s'il n'est pas né au sein du christianisme. Mais il commettrait un acte de déraison, s'il con-

sacrait sa vie à l'étude des problèmes de moindre importance et se refusait à sonder ceux de l'origine de l'homme et de la destinée : « C'est une chose monstrueuse, dit avec raison Pascal, de voir dans un même cœur et en même temps cette sensibilité pour les moindres choses et cette étrange insensibilité pour les plus grandes » (1).

(1) On peut lire sur ces matières des ouvrages d'apologétique tels que ceux-ci : DE GROOT, *Summa apologetica de Ecclesia catholica ;* ROURE, *En face du fait religieux ;* GARDEIL, *La crédibilité et l'apologétique.*

CHAPITRE LXXVII

DES DEVOIRS ENVERS SOI-MÊME (1)

L'homme, à n'en pas douter, a des devoirs à remplir envers lui-même, car il n'est pas son propre auteur. Il a reçu de Dieu l'être, toutes ses facultés et tous les autres moyens d'accomplir le bien : il a donc l'administration de sa personne et non l'absolue propriété. En créant l'homme, Dieu l'a laissé *à son propre conseil*, c'est-à-dire qu'il l'a affranchi de la nécessité qui règne sur la nature ; mais il ne l'a pas affranchi de ses devoirs. Ceux-ci naissent dès lors que l'homme est intelligent et libre, et ils grandissent avec cette intelligence et cette liberté. Or il s'agit maintenant de déterminer ces devoirs de l'homme envers lui-même et tout ce qui le compose, âme et corps. C'est ce que nous ferons dans la thèse suivante :

THÈSE. — *L'amour naturel que l'homme a de lui-même doit être bien ordonné. — Par conséquent l'homme doit d'abord s'instruire, développer toutes ses facultés intellectuelles dans la mesure que comportent et sa condition et ses moyens. — En ce qui concerne la volonté, il doit élever ses*

(1) Les criticistes et d'autres philosophes admettent, avec nous, que l'homme a des devoirs envers lui-même, mais ils dérivent de ceux-ci tous les autres devoirs. (V. par ex. RENOUVIER, *La science de la morale.*) Ils déplacent ainsi le fondement de la morale et du droit et les rendent caducs. D'autres estiment, avec plus de logique, que si l'homme est vraiment autonome, il n'est plus le sujet de devoirs proprement dits.

intentions, aimer les biens inférieurs pour les biens supérieurs et pratiquer toutes les vertus. — En ce qui concerne le corps, le suicide et la mutilation sont contre le droit naturel ; mais il est beau de donner sa vie pour son prochain et il est louable de mortifier ses sens pour les soumettre à la raison. — Enfin l'homme a un droit naturel de légitime défense contre tout injuste agresseur ; mais le duel est injustifiable.

1256. **L'amour de soi-même doit être bien ordonné** (1). — Ici nous touchons au devoir fondamental de l'homme envers lui-même, à celui qui les résume et les explique tous. Nous ne disons pas que l'homme doit s'aimer lui-même. Cet amour n'est pas un *devoir*, mais une *nécessité*. Et si quelqu'un prétendait que l'homme peut en venir à se détester lui-même, nous ferions observer que cette haine n'est qu'apparente. Par là même que l'homme recherche nécessairement le bonheur, il s'aime lui-même de la même nécessité. S'il paraît se détester, c'est qu'il a en horreur le mal qui est en lui ou qu'il subit ; mais cette haine si forte vient d'un amour plus fort encore, et si on veut bien analyser celui-ci, on y retrouvera l'amour naturel de soi-même. Cet amour est donc une nécessité. Mais il doit être *bien ordonné* : c'est avec ce caractère qu'il devient un *devoir*.

Or, comment sera-t-il bien ordonné, c'est-à-dire comment entrera-t-il dans l'ordre moral et deviendra-t-il honnête? Le voici. Trois amours doivent se partager harmonieusement le cœur humain : l'amour de Dieu, l'amour de soi-même et l'amour du prochain. L'amour de Dieu, nous l'avons déjà vu, doit être suprême, absolu, de même que l'amour de l'honnête, avec lequel il ne fait qu'un pour la conscience éclairée ; il doit l'emporter sur tous les autres, car c'est l'amour du bien parfait et subsistant, d'où procèdent tous les autres biens. L'amour de soi-même doit

(1) Cf. S. Th., 2ª 2ᵃᵉ, q. 25, a. 4.

donc être subordonné à cet amour souverain et s'inspirer de lui. Et c'est ce qui aura lieu, en effet, si la créature raisonnable, après avoir connu que Dieu l'a créée pour lui et lui a confié le soin de revenir à son premier principe pour y trouver la perfection et le bonheur, s'applique à réaliser les vues si justes et si miséricordieuses de Dieu sur elle.

Quant à l'amour du prochain, il découle lui aussi de l'amour de Dieu, qui a créé tous les hommes dans la même espèce, en a fait une même famille, une même société, a voulu qu'ils parvinssent de concert à leur perfection intellectuelle et morale, et a voulu joindre aux liens déjà si étroits de la nature ceux de la grâce, qui sont bien plus doux et bien plus forts. L'amour du prochain doit être à l'image de l'amour de soi-même, non pas qu'il faille aimer le prochain par rapport à soi, mais parce qu'il faut aimer le prochain comme un autre soi-même. La religion chrétienne élève même l'amour du prochain encore plus haut ; car elle fait voir dans le prochain l'image de Dieu, et dans le pauvre et le malade l'image même de Jésus-Christ souffrant.

Tels sont les trois amours qui résument et qui inspirent tous les devoirs. Ils naissent tous de l'amour suprême de Dieu ou du devoir, qui est en définitive, pour qui sait l'analyser, l'amour de Dieu même. Cet amour explique tout. Telle est la loi première de la morale : c'est une loi d'amour (1). Il n'en est pas de meilleure ni de plus forte, et celles qu'on a voulu lui substituer sont tour à tour égoïstes et basses ou prétentieuses et vaines. Elles sont égoïstes,

(1) Des philosophes dont la doctrine est d'ailleurs opposée à la morale chrétienne ont admiré la force que cette morale tire de ce principe souverain de l'amour. Ainsi M. Fouillée écrivait : « Il y a dans le christianisme si mal interprété par Nietzsche, un principe philosophiquement admirable : c'est ce devoir d'aimer que Kant veut changer en devoir d'« agir comme si on aimait » ; c'est cette supériorité finale de la charité bien entendue sur la pure justice, que ni Kant, ni les néo-criticistes comme Renouvier ne veulent admettre. » (*La morale des idées-forces*, 1908, p. 266.)

si l'amour de soi-même est regardé comme le fondement de la morale et séparé de l'amour de Dieu. Elles sont prétentieuses et vaines, si l'amour du bien est considéré abstraitement. Qu'est-ce, par exemple, que ce précepte : *Respecte ta dignité personnelle*, si la dignité n'est pas dans le devoir, et le devoir dans le dévouement et le don de soi-même? Quoi qu'en ait dit Kant, au-dessus du *respect* il y a l'*amour*.

1257. **Devoir de s'instruire**. — Venons maintenant au détail des obligations naturelles de l'homme envers lui-même. Il doit se rendre digne de Dieu et digne de la société et, à cet effet, cultiver tous les dons qu'il a reçus. L'amour bien ordonné de soi-même implique des efforts constants vers le bien et vers le mieux. Or, la première et la plus essentielle condition du progrès et de la perfection, c'est la connaissance, c'est l'instruction, c'est le développement de l'intelligence. L'âme ne peut s'élever que dans la mesure où elle connaît; tout le progrès moral est suspendu de quelque manière à celui de l'intelligence. Comment vouloir le bien que l'on ne connaît pas et comment le pratiquer d'une manière digne de l'homme et méritoire s'il n'a pas été compris? Les actes humains ne sont tels que dans la mesure où ils procèdent de l'intelligence. Celle-ci est la plus noble des facultés. Elle nous appartient moins que la volonté, il est vrai, et c'est par la volonté que l'homme atteint à la dignité morale ; mais celle-ci n'est humaine qu'autant qu'elle est délibérée et raisonnable : avant d'être morale, la vie doit donc être intellectuelle. De là l'extrême importance de la culture de l'esprit au point de vue de la moralité.

En affirmant cette vérité, qui intéresse également l'éducation et la morale, on doit néanmoins éviter tout malentendu. Il est clair que le savoir exigé par la moralité ne consiste pas dans des connaissances particulières sans rapport direct avec la conduite, telles que la géométrie, les mathématiques, les sciences naturelles. Les connais-

sances que la morale exige ont pour objet Dieu, l'origine de l'homme et sa destinée, les traditions religieuses et sociales. Là ne se bornent pas, certes, les connaissances nécessaires ou utiles ; mais celles-ci sont indispensables à tous et l'on ne saurait trop les propager. Rien n'est plus nécessaire, après la connaissance de Dieu, que la connaissance de soi-même.

L'homme doit ensuite, suivant ses talents et sa condition, développer ses facultés intellectuelles. Il doit se garder particulièrement d'une culture trop spéciale, qui, sans nuire directement à sa profession et en paraissant même la favoriser, nuirait à sa perfection d'homme. Il n'est pas rare de rencontrer des spécialistes éminents, mais dépourvus de philosophie et de connaissances religieuses : leurs valeur personnelle en est singulièrement amoindrie. Le goût excessif de la spécialité scientifique rétrécit l'intelligence et tend par là même à déformer les mœurs. Un sens moral parfait exige un certain équilibre qui ne va pas sans une culture générale de toutes les facultés de l'esprit.

Les mêmes principes généreux et larges s'appliquent à tous les rangs de la société. Nul n'a satisfait à ses devoirs intellectuels par cela seul qu'il possède les connaissances nécessaires à son art, à sa profession ; il ne doit pas oublier qu'avant d'être un instrument ou un membre de la société, il est un homme. C'est pourquoi il s'appliquera, suivant ses moyens et sa condition, à s'instruire, à conserver et même à accroître ses connaissances morales et religieuses, à discerner et à goûter de mieux en mieux le vrai, le beau et le bien. Et ceux qui ont contracté le devoir d'instruire, d'éclairer et de moraliser le peuple, ne devront pas perdre de vue le but élevé qui leur est assigné ni les vrais moyens de l'atteindre. Le peuple serait meilleur et partant plus heureux ; il ne serait pas le jouet des imposteurs de la politique ni la victime de tant de vices, s'il connaissait mieux ses devoirs et ses véritables droits, s'il avait l'esprit plus ouvert à la lumière, surtout à celle de la raison et de

la foi. Sous ce rapport, on ne saurait trop l'instruire ; on ne saurait trop vulgariser les connaissances qui honorent l'homme, lui donnent le juste sentiment de sa valeur et l'initient au gouvernement de soi-même, en même temps qu'elles lui permettent de régner sur la nature.

1258. **Devoir d'élever ses intentions et d'acquérir la vertu.** — La fin de la connaissance, c'est la pratique du bien. Instruit sur sa nature, son origine, sa destinée, sa place en ce monde, son rôle dans la société, l'homme n'aura qu'à mettre toute son intelligence au service d'une bonne volonté. Il cherchera donc avant tout *le royaume de Dieu et sa justice*, c'est-à-dire qu'il subordonnera tous les biens inférieurs aux biens supérieurs, les moyens à la fin dernière ; il pratiquera en un mot toutes les vertus.

Acquérir la vertu, tel est le devoir constant de l'homme, et il n'est pas trop, pour y suffire, de la plus longue vie. On le comprendra facilement, si l'on considère combien la vertu admet de formes diverses, suivant l'âge, le milieu, la profession, les circonstances ; si l'on se souvient que la vertu règle toute la personne et toutes ses actions. Il y a les vertus du dehors et celles du dedans, celles de la jeunesse et celles de la vieillesse ; il y a les vertus de ceux qui obéissent et les vertus de ceux qui commandent. Or il arrive souvent que la même âme passe par toutes ces phases, en sorte que, si elle est fidèle au devoir, sa marche sera toujours une ascension morale.

L'homme ne cessera donc de se cultiver lui-même ; car sa perfection morale, quelque bien assise qu'elle puisse paraître, est toujours en voie de devenir. Sans compter que, malgré les garanties du passé, il est exposé à plus d'une surprise, il saura que l'avenir peut toujours lui ménager de nouveaux devoirs. Pour n'être jamais pris au dépourvu, il ne cessera de s'étudier lui-même, de surveiller ses sentiments et ses inclinations, afin de mieux se livrer à la pratique du bien. Se connaître soi-même, c'est le premier point. A cet effet, il faut souvent interroger sa

conscience, se dépouiller de toute vaine opinion de soi ; il faut faire succéder aux occupations extérieures la réflexion et le recueillement, observer sa conduite et ses démarches, repasser chaque jour dans son esprit et devant Dieu toutes les actions dont il faudra lui rendre compte un jour. On conçoit dès lors l'importance de l'*examen de conscience*, même au point de vue purement naturel.

Cette connaissance de soi-même avec les réflexions qui l'accompagnent, sera le principe de sages résolutions et de persévérants efforts. Ayant mieux connu ses devoirs, l'homme s'appliquera à les mieux remplir : il refrénera son orgueil, adoucira et raffermira son cœur, fortifiera sa volonté, usera mieux de ses talents et de sa fortune, domptera ses passions, développera en lui le goût et le désir du bien ; en un mot il ne cessera de construire l'édifice moral de sa perfection.

1259. **Devoirs envers la personne.** — Outre ces devoirs qui regardent l'âme, l'esprit et la volonté, il en est qui ont pour objet direct le corps et les organes. D'une manière générale, l'homme doit gouverner son propre corps avec sagesse, ne pas compromettre sa santé par des travaux excessifs ou des exercices dangereux, développer et entretenir ses forces physiques, observer les préceptes de l'hygiène, soumettre les sens à l'esprit par la pratique des vertus de tempérance. Ces devoirs sont particulièrement importants au cours de l'enfance et de la jeunesse, qui décident du reste de la vie ; il appartient aux parents et aux maîtres de veiller à ce qu'ils soient remplis.

D'autres devoirs doivent attirer plus longtemps notre attention. L'homme peut-il disposer de sa propre vie par le suicide et le duel? A-t-il droit sur sa propre personne et peut-il en disposer d'une manière absolue? Le principe qui doit nous diriger dans ces sortes de questions est celui-ci : l'homme n'a que l'administration de sa propre personne ; mais ce principe n'est pas le seul que nous invoquerons contre le suicide.

1260. **Le suicide et la mutilation sont illicites** (1). — Le suicide a été regardé comme chose permise et même louable, dans certains cas, par les païens et notamment les stoïciens. Plusieurs essaient de le justifier aujourd'hui, au mépris de la loi évangélique ; et ils se rencontrent même parmi les éducateurs de la jeunesse. Voici les considérations principales qui le condamnent. L'homme ne s'appartient pas ; il n'est pas l'auteur et le maître de sa vie, il ne peut donc y renoncer à son gré ; il se soustrait, en se donnant la mort, à la direction de la Providence et se révolte même contre elle en refusant de conserver ses dons ou d'affronter les épreuves qui lui sont envoyées.

Mais non seulement il pèche contre Dieu, il pèche contre lui-même, en se privant du premier des biens de ce monde, qui est l'existence. Ce bien, sans doute, peut être à charge au malheureux ; mais il ne faut pas oublier que cette vie est la préparation d'une autre et que la vertu pratiquée ici-bas, surtout la vertu dans les épreuves, aura un effet éternel. Se tuer pour échapper à de grandes infortunes, c'est faire acte de faiblesse et de trahison; c'est abandonner le poste assigné par la Providence et renoncer à la récompense que Dieu ménage à ceux qui auront combattu jusqu'à la fin. L'insuccès n'est pas une excuse ; car, au point de vue moral, il n'est rien de plus beau que la vertu aux prises avec l'infortune, et c'est vaincre encore que de garder la vie pour souffrir, alors qu'elle paraît humainement sans utilité et sans objet.

En se détruisant soi-même on pèche aussi contre la société, à qui l'on fait perdre l'un de ses membres, à qui l'on pourrait donner tout au moins l'exemple de la vertu et de la patience dans l'adversité ; on pèche surtout contre elle et en particulier contre sa famille et ses amis, en les attristant par son désespoir et par sa mort, en les scandalisant par cette révolte et en les invitant en quelque sorte à accuser la Providence et à la blasphémer.

(1) Cf. S. Th., 2ª 2ᵉ, q. 64, a. 5 et a. 3. — V. sur le suicide, PROAL : *Le crime et le suicide passionnels ; Education et suicides d'enfants.*

Ces raisons, on le voit, sont des plus graves ; mais cependant elles ne tendent pas à établir que l'abandon de la vie soit un mal absolu. On comprend par conséquent que Dieu ait pu inspirer à tels de ses martyrs d'aller eux-mêmes au-devant de la mort ; on comprend aussi que des hommes généreux aient pu se tromper, dans certains cas, en regardant le suicide comme un acte de courage et même digne d'honneur.

Tout ce que nous avons dit du suicide s'applique, proportion gardée, à la conservation intégrale du corps. Aucune mutilation proprement dite n'est permise, si ce n'est pour sauver les autres membres de la maladie et de la mort. Il est évident que la circoncision ne peut être regardée comme une mutilation ; sa pratique est loin d'être condamnée par l'hygiène et l'on conçoit qu'elle ait pu faire l'objet d'une prescription religieuse. Mais les blessures et les cicatrices dont se couvrent certaines peuplades superstitieuses n'ont pour elles aucun motif raisonnable. A plus forte raison ne pourrait-on justifier la coutume barbare et odieuse qui a prévalu longtemps chez les Orientaux, qui réduisaient des esclaves ou des serviteurs à l'état d'eunuque. Certains esprits, plus ardents que judicieux, ont cru que cette mutilation pouvait devenir licite ; mais cette opinion, condamnée par la morale évangélique, fait injure au Créateur et à la nature humaine. C'est par des moyens dignes de lui que l'homme doit s'élever au-dessus des passions et des sens.

1261. **Eloge du sacrifice** (1). — Venons maintenant aux motifs vraiment sérieux et honorables qui peuvent porter l'homme à mépriser son corps et à verser son sang sans mesure comme sans regret. Il arrive souvent que la pra-

(1) Cf. S. Th., 2ª 2ᵉ, q. 26, a. 5.

tique du devoir exige de tels sacrifices : le soldat ne peut défendre sa patrie et résister à l'envahisseur qu'en faisant de son corps un rempart exposé à tous les traits de l'ennemi ; le martyr ne peut défendre sa foi et affirmer la vérité religieuse qu'en s'exposant à tous les tourments et aux traitements les plus odieux ; l'homme de dévouement qui vole au secours du naufragé ou du malade atteint d'une maladie contagieuse, n'espère sauver la vie d'un de ses frères qu'en livrant la sienne à mille dangers. C'est dans ces circonstances tragiques que l'héroïsme éclate et que la vertu brille de son plus bel éclat. Autant il est raisonnable et vertueux de respecter son corps, de ménager son sang, lorsque nulle occasion n'en demande le sacrifice, autant il est glorieux et beau de l'offrir lorsque le devoir ou la charité y invitent. Ce sera l'éternel honneur de l'homme d'aimer la vertu plus que sa propre personne et d'imiter ainsi Jésus-Christ lui-même, qui n'a pas épargné son sang si précieux pour sauver le monde.

1262. **Justification de l'ascétisme.** — Cette doctrine est si belle et si utile à l'humanité qu'elle ne trouve pas de contradicteurs. Ce que nous devons ajouter est moins facilement compris. La vie mortifiée des ascètes s'accorde très bien avec toutes les vertus et, en particulier, l'amour bien réglé de soi-même. Les pratiques de la pénitence, le jeûne, l'austérité de la vie, s'ils sont modérés, s'ils n'excèdent pas ce que la nature peut porter sous tel climat et dans telles circonstances de temps et de lieux, s'ils ont pour effet non pas de rendre le corps incapable de remplir ses devoirs extérieurs mais de soumettre les sens à l'esprit, sont utiles et dignes d'éloges. C'est pourquoi l'Eglise n'a cessé de les louer et a pu même les prescrire. D'ailleurs, pour comprendre ici l'ascétisme avec toutes ses rigueurs, il faut se placer au point de vue de la foi, et nous refuserions avec raison à l'incrédule le droit d'en juger.

En restant au point de vue philosophique, nous maintenons qu'une certaine austérité, variable suivant les

temps et les circonstances, est utile et même indispensable au sage ; elle lui donne l'empire sur lui-même et sur les passions les plus dangereuses, elle contribue à sa dignité morale, elle lui permet d'user jusqu'à la fin, sans dérèglement comme sans dégoût, de tous les biens sensibles. Cette austérité est sœur de l'économie, de la tempérance et de l'aumône ; elle s'appelle frugalité, sobriété, mortification des sens ; elle honore celui qui la pratique ; elle conserve ses forces et prolonge sa vie ; bref elle est l'auxiliaire des plus hautes vertus, et il est difficile d'atteindre à celles-ci ou du moins d'y persévérer jusqu'à la fin, si on ne les protège par ces moyens trop peu remarqués, mais qu'on ne saurait employer longtemps sans atteindre à une perfection morale peu commune.

1263. **Droit naturel de légitime défense** (1). — L'homme a un droit naturel de légitime défense contre toute injuste agression. Comment serait-il privé de ce droit, puisqu'il a celui de conserver sa vie, sa liberté et ses biens légitimement acquis? Tout droit naturel est illusoire, si l'homme est privé en principe du droit de se défendre, cette défense dût-elle coûter la vie à l'agresseur. La mort de l'agresseur ne peut être regardée comme un meurtre ; car celui qui est attaqué injustement ne se propose point directement la mort de l'agresseur, mais de conserver les biens qu'on s'efforce de lui ravir injustement. Le véritable auteur de la mort, c'est l'agresseur lui-même, qui s'expose aux justes coups qui le frappent et perd le droit à la vie alors qu'il entreprend sur les droits d'autrui. Il serait étrange que l'homme de bien dût respecter le malfaiteur qui attente si facilement à la vie d'autrui, et qu'il dût seul porter toutes les conséquences des désordres et des rixes qui éclatent dans la société. Le droit de défense n'est donc pas douteux. Mais il est plus facile d'éta-

(1) Cf. S. Th., 2ª 2ᵃᵉ, q. 41, a. 1.

blir que de déterminer les conditions et les limites de son exercice.

Remarquons d'abord que la défense n'est légitime qu'autant que l'agression est injuste. Le malfaiteur, le braconnier qui est poursuivi par les agents de l'autorité, n'a que le droit de se soustraire par la fuite. Le droit de défense ne commence que lorsque l'agresseur lui-même viole le droit.

Pour que la défense soit légitime d'autres conditions sont encore nécessaires : 1° Il faut qu'il n'y ait pas d'autre moyen suffisant de résister ou de se soustraire à l'agression injuste. 2° Il faut que la défense n'excède point l'attaque ; autrement, elle se changerait elle-même en agression. 3° Il faut que les biens défendus contre l'agresseur soient assez précieux pour mériter d'être défendus, malgré tel ou tel péril que l'on fait courir à l'agresseur. Il serait inhumain et criminel, hormis certains cas exceptionnels, de frapper mortellement un homme qui se borne à des injures, même grossières, ou qui ravit quelque argent, ou qui se porte à quelque autre violence qui n'est pas excessive en elle-même et ne mérite pas une si grave répression. 4° Enfin on doit user du droit de légitime défense sans esprit de vengeance et sans aucune cruauté. Celui qui se défend légitimement est, pour ainsi dire, l'agent de l'autorité publique qui doit veiller à la sécurité de tous les citoyens et qui, dans les cas exceptionnels, où elle ne peut protéger ses sujets, est censée déléguer ses droits aux intéressés.

Ajoutons encore que le droit de défense n'est pas de sa nature un devoir et qu'il est louable dans bien des cas de céder de son droit et de souffrir l'injustice avec patience. Si la morale naturelle conseillle souvent de souffrir sans se plaindre, à plus forte raison la morale chrétienne, qui est toute fondée sur l'amour de Dieu et le pardon des injures. Mais il peut arriver aussi que le droit de légitime défense soit accompagné d'un véritable devoir ; c'est ce qui arrive surtout dans les temps troublés

où le désordre, l'injustice, la tyrannie la plus exécrable cherchent à s'emparer violemment du pouvoir et menacent de réussir par l'inertie même et la patience injuste des hommes de bien. Alors c'est un devoir, pour ces derniers, de se défendre, non point tant en considération de leur propre personne qu'en considération des autres innocents, à la défense desquels ils doivent coopérer.

1264. **Le duel est injustifiable.** — Nous avons ici en vue le duel (*duellum : duo*, deux) *privé*, celui qui est réglé par des particuliers, et qu'on ne saurait assimiler d'aucune manière à une guerre juste et limitée entre deux puissances. Il est arrivé plus d'une fois que deux armées et deux Etats ont vidé leur différend dans un combat particulier, auquel prenaient part un ou plusieurs guerriers de chacun des deux camps. Le combat des Trente, celui des Horaces et des Curiaces sont restés célèbres dans l'histoire et l'on peut admettre que, dans certains cas, ces sortes de combats ne sont pas plus justes ou injustes que les guerres dont ils sont un incident. Mais le duel privé est injustifiable ; car il ne paraît pas, du moins dans l'état social où nous vivons, qu'aucun des duellistes puisse jamais être regardé comme usant simplement du droit de légitime défense.

Le duel privé consiste en ce que deux adversaires se rencontrent en champ clos ou sur un terrain, pour vider leur querelle à des heures et avec des armes fixées d'avance. Il peut être plus ou moins cruel. Il y a des duels à mort, pires que des combats de bêtes fauves. Tels étaient, en somme, les combats de gladiateurs, cette honte de l'antiquité païenne. Il y a d'autres duels moins inhumains, qui se terminent d'ordinaire par l'échange inoffensif de deux balles ou par quelque blessure légère au fleuret ou à l'épée. Or nous n'exceptons aucun duel de notre condamnation, quels que soient d'ailleurs la gravité de l'injure et les autres prétextes dont il se couvre. Les adversaires, leurs témoins, tous ceux qui y coopèrent de quel-

que manière sont condamnables au tribunal de la conscience chrétienne (1) et de la conscience philosophique.

En effet, le duel est à la fois souverainement injuste et déraisonnable. Il est injuste ; car nul n'a le droit d'attenter à sa propre vie ni à celle du prochain ; or le duelliste commet ce double attentat. Le duelliste pèche contre Dieu, le seul maître de la vie et de la mort ; il pèche aussi contre la société, qui, par les pouvoirs publics, a seule le droit de rendre justice à ses membres. Si le duel prévalait généralement, si chaque citoyen devait se rendre justice à lui-même, la société tomberait dans l'anarchie et l'état sauvage. Et qu'on ne prétexte pas ici que l'autorité publique peut remettre aux particuliers le soin de défendre leur honneur ; car elle n'a pas ce droit ; et puis l'honneur dont se piquent les duellistes est un faux honneur. Ajoutons que le duel est la cause détestable des plus grands maux, comme on le voit dans l'histoire. Dans les temps où sévissait en France l'habitude du duel, on a vu la fleur de l'armée et de la noblesse tomber dans des luttes stériles et sans gloire, les familles désolées chaque jour par les deuils les plus inopinés et les plus cruels, la paix intérieure devenir compatible avec une sorte de guerre civile à l'intérieur non moins funeste qu'une guerre étrangère (2).

Encore si le duel pouvait se couvrir de quelque raison. Mais il n'est rien de plus insensé. Ici nous n'exceptons pas les duels *judiciaires*, usités au moyen âge, tolérés même dans quelques églises particulières, et par lesquels on vidait certains procès et autres différends. Car il est absurde d'en appeler au hasard et, ce qui est pis encore, à la force brutale, pour vider une question de droit. Ces duels du moyen âge ne s'expliquent que par un reste des

(1) L'Eglise frappe les duellistes de ses censures ; elle a condamné les auteurs qui ont essayé de justifier le duel.

(2) On sait que Richelieu dut porter les défenses les plus sévères, et que, plus tard, Louis XIV dut montrer aussi une grande rigueur.

anciens usages des Germains et autres barbares. Quant à supposer que Dieu donnera toujours la victoire à l'innocent, c'est une présomption que rien ne justifie et qui, hormis certains cas exceptionnels et vraiment miraculeux, se confond avec la superstition.

Aujourd'hui, on ne recourt au duel que pour vider des questions d'honneur ou pour tirer quelque vengenace éclatante ; mais cette pratique n'est pas plus raisonnable. Car le véritable honneur consiste dans l'estime des gens de bien et non dans les préjugés du temps, dont tout homme sensé doit s'affranchir. Quant à l'esprit de vengeance, il est plus condamnable encore que le faux point d'honneur, et il doit tomber sous la réprobation de tout homme civilisé comme un reste de barbarie. Le duel est donc un de ces usages qu'il faut flétrir. Quelles que soient les formes qu'on y mette, il est insensé et odieux d'aller sur le terrain pour se laver d'une injure ou garder le droit de la maintenir. L'aristocratie anglaise en a fini depuis longtemps avec cet usage antichrétien, et aucun gentilhomme anglais ne se regarde comme déshonoré pour refuser un duel et citer devant les tribunaux celui qui l'a outragé ou qui lui a adressé quelque défi (1).

Ce que nous avons dit contre le duel s'applique, toute proportion gardée, aux rixes. Elles sont injustes des deux côtés à la fois, à moins que l'une des parties ne soit dans le cas de légitime défense et n'excède pas son droit.

Les raisons alléguées contre l'homicide et le duel sont

(1) Le bon sens public a essayé en France, mais trop timidement, de réagir contre cet usage stupide. On a parlé de constituer des jurys d'honneur, comme cela s'est fait en Belgique. Mgr Freppel avait déposé une proposition à la Chambre, tendant à prohiber le duel. Dans des assemblées provinciales on a émis le même vœu. — V. DE MAROLLES, *La ligue contre le duel*, brochure, 1902. — *Résumé de l'histoire de la création et du développement des Ligues contre le duel et pour la protection de l'honneur dans les différents pays d'Europe de* 1900 *à* 1908, par S. A. R. Don ALPHONSE DE BOURBON, infant d'Espagne (54, rue de Seine, Paris).

aussi la condamnation de tous les spectacles plus ou moins inhumains, tels que certains tournois sanglants au moyen âge, les combats de taureaux dans les temps modernes. Alors même que des animaux seuls sont mis aux prises (comme dans les combats de coqs), la morale est offensée. Les pouvoirs publics ne devraient jamais encourager une curiosité cruelle ni aucune autre passion qui prend sa racine dans de mauvais instincts.

1265. **Objections.** — 1° Ceux qui refusent d'accorder le droit de défense jusqu'à la mort de l'agresseur nous opposent qu'il n'est pas permis de pécher contre quelqu'un, de le tuer ni même de le blesser, parce qu'il est disposé à nous infliger quelque mal, ce mal fût-il très grave par ailleurs.

Rép. — On ne pèche pas contre un agresseur injuste, quand on se borne à repousser son attaque ou à la prévenir par de justes moyens ; le mal que l'on fait alors à autrui est physique, mais non moral. Ensuite il n'est pas permis de frapper quelqu'un par cela même qu'il est disposé à nous attaquer si nous ne le prévenons : il n'est permis que de se défendre contre une attaque injuste et de pourvoir à sa propre sûreté en proportionnant les moyens de défense à l'attaque et les précautions à la malice de l'agresseur.

2° Ceux qui excusent le duel moderne nous objectent que dans certains cas il est déshonorant de le refuser : on s'expose par là à des avanies plus dures quelquefois à supporter qu'une blessure ou même que la mort. Le duel est particulièrement inévitable dans l'armée, où il est prévu par les règlements et autorisé par les chefs, sinon même imposé.

Rép. — Ces raisons ne détruisent pas les nôtres, et tous les hommes de sens réagiront contre cet usage barbare et insensé. Les Romains et les Grecs, qui ne nous le cédaient pas en vertu guerrière, n'ont pas connu le duel ; mais ils

rivalisaient de courage sur les champs de bataille. C'est un fait avéré que les duellistes de profession ne sont pas d'ordinaire les soldats les plus vaillants. Ils se confient dans leur adresse, qui leur tient lieu de probité et d'honneur, et font parade d'une audace malfaisante ; ils cèdent à la basse jalousie, à un misérable esprit de vengeance, plutôt qu'à de vrais sentiments de courage et d'honneur.

CHAPITRE LXXVIII

DES DEVOIRS ENVERS LE PROCHAIN

Nous ne traiterons ici que des devoirs de l'homme envers ses semblables en tant qu'ils lui sont égaux, c'est-à-dire en tant qu'ils ont la même nature, la même origine et la même destinée. On peut résumer tous ces devoirs dans la thèse suivante :

THÈSE. — *L'homme doit aimer son prochain comme lui-même, sans excepter ses ennemis. — Il doit donc respecter le prochain dans sa personne, sa liberté, ses biens et son honneur. Il lui doit la vérité, le bon exemple, la bienveillance. — Enfin l'homme se doit à lui-même et surtout il doit à Dieu d'assister son prochain dans le besoin, c'est-à-dire qu'à la justice il faut ajouter la bienfaisance et la charité.*

1266. **L'amour du prochain** (1). — L'homme doit aimer son prochain et comme lui-même. Ici nous ne sortons point de la morale naturelle. Elle prescrit elle aussi l'amour du prochain, bien que cet amour soit incomparable à celui qui est inspiré par la foi et qui s'appelle la charité. L'homme *doit aimer* son prochain, c'est-à-dire qu'il y a un amour de justice dont le prochain est l'objet. On n'est pas fondé à opposer absolument l'amour à la

(1) Cf. S. Th. I^a 2^ae, q. 27, a. 3.

justice et à dire qu'il commence là où le droit finit. Non, ce n'est pas avec un cœur indifférent qu'il faut rendre au prochain ce qui lui est strictement dû; ce mouvement du cœur qui doit accompagner les actes de justice est déjà de l'amour. Il est dû, et c'est lui qui résume en quelque manière tous les devoirs en même temps qu'il en inspire l'accomplissement. Voici par quelles considérations cet amour naturel s'explique et s'impose.

Il faut regarder comme une dette ce que la nature elle-même exige, ce qui répond à l'ordre des choses et à la volonté même du Créateur. Or tel est l'amour du prochain : c'est un bien excellent, indispensable, qui découle directement de la nature dans ce qu'elle a de meilleur. Cette bonté que Dieu a déposée, en le créant, au fond du cœur humain, forme tous les liens de la famille et de la société ; l'homme est porté instinctivement vers son semblable, avec lequel il doit partager une même vie ; il est fait pour la vie commune et celle-ci est fondée essentiellement sur la sympathie et sur l'amour. Cet attrait mutuel qui groupe les animaux de même espèce, surtout ceux qui vivent en société, prend chez l'homme une forme plus haute et non moins naturelle ; d'instinctif qu'il était il devient réfléchi, raisonné, délibéré : il devient un devoir et une vertu. Oublions un instant les rivalités, les jalousies et les haines qui viennent le troubler : il est pur dans sa source autant qu'il est fort. Il est voulu de Dieu autant que la nature elle-même, dont il fait partie essentielle. Si Dieu a formé le cœur de l'homme, s'il est l'auteur de la société, il est aussi l'auteur de cette bonté première qui n'est autre que l'amour naturel du prochain et où prendront racine plus tard l'amitié, la fidélité, tous les sentiments qui honorent l'humanité.

Maintenant comment faut-il entendre cette comparaison : l'homme doit aimer son prochain *comme lui-même?* S'agit-il d'une égalité ou d'une ressemblance entre ces deux amours? Ici encore notre morale doit être toute noble et toute pure, sans tomber dans aucune exagération.

Il est évident que l'amour du prochain doit être à l'image de l'amour de soi-même. Dieu nous a confié notre propre personne de la manière la plus immédiate et la plus étroite, et notre premier devoir est de le servir par nos propres œuvres. C'est là aussi notre premier intérêt ; mais notre intérêt même le plus haut, ne doit pas être, nous l'avons vu, le mobile suprême de nos actions. En s'aimant soi-même d'une manière bien ordonnée on se donne absolulument, et quoi qu'il arrive, à la pratique du devoir et par conséquent à Dieu. Or l'amour du prochain doit être à l'image de cet amour de soi-même. Si l'amour de soi-même est le premier et sert de modèle à l'amour du prochain, ce n'est pas qu'on s'aime absolument plus que le prochain (Dieu merci, on peut toujours préférer un meilleur que soi) : c'est plutôt qu'on a le devoir immédiat de se donner soi-même à la pratique du bien et à Dieu. Mais de même qu'on doit aimer Dieu et le bien plus que soi-même, de même aussi il peut arriver et il arrive souvent qu'on doive se subordonner au prochain et se sacrifier à tel ou tel de ses intérêts, si l'ordre et la volonté de Dieu le demandent et nous invitent au sacrifice. C'est ainsi que le bon citoyen donne sa vie pour son pays, que la mère meurt pour son enfant et l'enfant pour sa mère, que l'ami se dépouille pour son ami. Ce n'est pas toujours que l'on aime par là et absolument le prochain plus que soi-même, mais c'est que l'on aime le bien, le devoir, le sacrifice et Dieu, en un mot, par-dessus tout.

Au reste, il est bien évident que l'on peut et que l'on doit souvent subordonner un bien propre, mais inférieur, au bien d'autrui qui est supérieur : on donne sa vie temporelle pour la vie spirituelle des âmes ; on prodigue son argent, sa santé, ses forces, ses labeurs pour le progrès intellectuel et moral de la société : de toutes manières donc l'égoïsme est vaincu, sans que l'amour naturel et légitime de soi-même soit renié. Tel est l'ordre de l'amour, et, si nous nous transportons dans le monde surnaturel, tel est l'ordre de la charité.

1267. **L'amour des ennemis** (1). — L'homme doit aimer ses ennemis. Ce précepte de la loi naturelle a été le plus méconnu ; car il est facile de confondre dans la même haine l'homme et son péché. Certes, ce n'est point un précepte naturel d'aimer l'homme dans ce qu'il a de mauvais et dans ce qui le rend notre ennemi, c'est-à-dire dans son inimitié même ; mais, quels que soient les torts et même les iniquités de celui qui a péché contre nous et voudrait pécher encore, il ne laisse pas d'être homme et partant notre semblable : il reste à ce titre l'objet de l'amour naturel qui nous lie avec l'humanité tout entière. C'est donc un devoir d'aimer la personne de son ennemi, de désirer qu'il s'améliore, qu'il revienne de ses erreurs et nous rende son amitié ; c'est un devoir de ne point lui faire de mal par esprit de vengeance ; il est permis seulement de l'empêcher de nuire ou de repousser ses attaques injustes ; alors même qu'on le frappe, il ne faut haïr que sa malice et son iniquité.

Et ce que nous disons d'un ennemi personnel, il faut le dire aussi des ennemis extérieurs ou intérieurs de notre patrie, qui envahissent notre territoire ou s'insurgent contre l'autorité, en déclarant une guerre fratricide. Il faut les repousser avec courage ; mais alors même qu'on est contraint d'user de toutes les rigueurs de la guerre ou de la répression, il faut ne céder à aucun sentiment de haine ou de vengeance.

Telle est la loi naturelle dans ce qu'elle a de meilleur. Il est évident qu'elle ne sera bien remplie que par ceux qui cherchent leur inspiration plus haut que la nature, et qui trouvent le modèle de l'amour des ennemis non pas dans un sage quelconque, mais dans le divin Crucifié, qui, en mourant, priait pour ses bourreaux.

1268. **Respect de la personne, des biens et de la liberté. La traite.** — L'homme doit respecter son prochain dans

(1) Cf. S. Th., Ia 2æ, q. 25, a. 8.

sa personne, sa liberté, ses biens, sa réputation ; et, s'il manque à ces devoirs, il est tenu à réparer autant que possible le mal commis. C'est là une conséquence nécessaire et immédiate de l'amour qui est dû à tous les hommes.

Puisque nous devons aimer le prochain comme nous-mêmes, c'est un devoir de respecter tout ce qui le touche, comme si c'était notre propre bien. « Ne faites pas aux autres ce que vous ne voudriez pas que l'on vous fît à vous-même, » dit la morale évangélique devenue populaire. Il n'est pas de précepte plus certain, mais il n'en est pas peut-être qui ait été plus méconnu. On ne le voit que trop par l'histoire et par les violences qui se commettent encore. C'est une faute et facilement un crime abominable d'abuser de sa force pour injurier, frapper, blesser, dépouiller, réduire en servitude plus faible que soi.

Et cependant ce qui nous révolte au sein de nos sociétés civilisées s'est commis et se commet encore de peuple à peuple, dans les guerres injustes. Et sans parler de celles-ci, il y a des populations entières qui sont à la merci des brutes fanatiques et armées qui les traitent comme une proie, les déciment, les réduisent en servitude, les exportent et les vendent comme un vil bétail. L'Amérique a reçu de ces troupeaux humains ainsi arrachés par la traite à leurs pays et à leurs familles, et naguère encore le Brésil comptait cinq cent mille esclaves descendant de ceux qui avaient été les premières victimes de cette monstruosité. Au centre de l'Asie, comme au cœur de l'Afrique, certaines hordes commettaient semblables inhumanités (1). Il est évident que de pareils crimes et de pareils usages sont les plus grands outrages que l'humanité puisse commettre contre elle-même et contre son Auteur ; et l'on comprend l'émotion du Pape Léon XIII et le zèle avec lequel, secondé par le cardinal Lavigerie, il a provoqué une sorte

(1) La Russie, il faut le dire à son honneur, a fait cesser ces brigandages aussi loin qu'elle a étendu sa domination.

de croisade pour l'abolition universelle de la traite et de l'esclavage qui en est la suite.

Quelle que soit d'ailleurs la doctrine que l'on professe sur l'esclavage, il est évident que la traite est une infamie, et que tout homme privé de sa liberté par ce moyen, n'en sera jamais dépouillé légitimement. Il reste libre de droit et, malgré les longues et apparentes prescriptions, les enfants qui naissent de lui héritent de ses droits, ils sont libres. Quels que soient par la suite la mansuétude du maître et le besoin qu'ils ont eux-mêmes d'être laissés en tutelle et gouvernés comme des enfants, ils ne seront jamais esclaves légitimement.

1269. **Autres devoirs. Le mensonge est inexcusable** (1). L'homme doit encore à son prochain la vérité, le bon exemple, la bienveillance. Il suffit presque d'énumérer ces devoirs. Le premier nous retiendra quelque temps. N'est-il jamais permis de mentir? Quelques auteurs ont pensé que le mensonge est permis dans certains cas. Grotius (2) énumère les suivants : lorsqu'on parle avec un enfant ou avec une personne qui est privée de l'usage de la raison; — lorsque ce n'est pas la personne à qui l'on parle qui est induite en erreur, mais une troisième, qui entend mal ce qui ne lui est pas dit ; — lorsqu'on peut supposer que la personne à qui l'on parle supportera volontiers d'être trompée de la sorte ; — lorsque celui qui induit en erreur a un droit exceptionnel, comme un prince ou quelque autre autorité très élevée ; — enfin lorsque le mensonge peut sauver la vie à quelqu'un ou procurer quelque autre bien notable. Nombre de politiques partageront cette manière de voir, et ils penseront avec l'un d'eux que la parole a été donnée à l'homme autant pour voiler la vérité que

(1) Cf. S. Th., 2ª 2ᵉ, q. 110, a. 3 et suiv.

(2) Il est vrai que Grotius définit le mensonge d'une manière au moins ambiguë; il paraît le faire consister dans l'intention de tromper, d'induire dans une opinion fausse.

pour l'exprimer. Les anciens Priscillianistes n'étaient pas plus rigoureux, ils excusaient les mensonges utiles. Loin de partager cette opinion, nous soutenons, avec S. Augustin (1) et tous les docteurs catholiques, que le mensonge, quelque utile d'ailleurs qu'il puisse être ou paraître, est intrinsèquement mauvais et partant toujours illicite.

Définissons d'abord le mensonge, afin d'éviter toute équivoque. Le mensonge est ce que l'on veut exprimer de contraire à la vérité. Il est évident qu'il peut arriver qu'on dise la vérité en mentant ; réciproquement, il peut arriver qu'on dise le faux en croyant dire le vrai. Le mensonge est avant tout dans l'intention, nous ne dirons pas précisément de tromper, mais d'exprimer le faux. Peu importe également que la personne à qui l'on parle soit dupe du mensonge ou ne le soit pas, comprenne mal ce qui est vrai ou comprenne bien ce qui est faux : il ne faut pas juger du mensonge par son effet, mais bien par ce qu'il est en lui-même. Au mensonge est opposée la vérité morale ou la franchise, qui consiste en ce que les paroles sont d'accord avec la pensée. L'homme peut se tromper, mais il reste dans la vérité morale et la sincérité s'il parle selon sa conscience.

On distingue plusieurs sortes de mensonges : les uns sont tels par exagération, par hyperbole ; les autres consistent plutôt dans les réticences et une diminution de la vérité. Les uns sont pernicieux, ils procèdent de la malice, ce sont les plus graves ; d'autres sont joyeux et débités dans le dessein de plaire ; d'autres enfin sont officieux, c'est-à-dire imaginés pour rendre quelque service. Enfin il y a des mensonges qui consistent plutôt dans les manières et les procédés que dans les paroles ; ils prennent le nom de dissimulation et d'hypocrisie et tombent sous la réprobation générale.

Voici maintenant les raisons qui condamnent le mensonge d'une manière absolue. Mentir n'est pas un de ces actes indifférents en eux-mêmes qui deviennent bons ou mauvais suivant les circonstances et l'intention de celui qui les accomplit. Sans doute le mensonge peut devenir plus ou moins coupable, comme aussi plus ou moins digne d'excuse, selon l'intention de celui qui le commet, et les circonstances dans lesquelles il s'accomplit ; mais il est toujours mauvais en lui-même. Il est mauvais parce que son objet est tel et que la fin à laquelle il tend de sa nature, et quelle que soit l'intention particulière du menteur, est mauvaise. Or il faut juger des actes, avant tout, par leur objet essentiel et leur fin naturelle. En quoi consiste, en effet, le mensonge? — Dans l'expression de ce qui est faux ou de ce que l'homme croit tel, dans le manque d'accord de la conscience avec la parole ; or c'est là un mal qui, pour être léger le plus souvent, n'en est pas moins un mal. Ensuite à quoi tend le mensonge de sa nature ? — A diminuer la foi que les hommes doivent se prêter mutuellement et qui est le lien le plus fort de la société, en même temps que le fruit le plus doux que l'on puisse partager avec ses amis et ses semblables. Le mensonge, même le plus léger, est donc sans excuse suffisante. De là cette répulsion dont il est universellement l'objet, malgré les prétendus services qu'il peut rendre ; on l'excuse, mais on ne le justifie point ; et lorsque le mensonge atteint une certaine malice, il devient l'un des crimes les plus odieux, il s'appelle perfidie et trahison.

Certes il ne faut rien exagérer et nul ne peut s'empêcher de souscrire à ce proverbe devenu banal à force d'être vrai: « Toute vérité n'est pas bonne à dire. » Mais si la discrétion commande souvent de se taire, ou de ne dire qu'une partie de la vérité, la sincérité commande de ne jamais entendre donner le faux pour le vrai. La restriction mentale peut être permise, mais si elle dégénère en mensonge, elle y ajoute une hypocrisie de plus.

1270. **Objection.** — Plusieurs trouvent cette doctrine

(1) Mosheim a prétendu, mais à tort, que saint Augustin excusait les mensonges utiles à l'Eglise.

trop absolue et ils nous opposent que, puisqu'il peut être permis dans certains cas de frapper et même de tuer, à plus forte raison il peut être permis de mentir.

Rép. Mais il y a cette différence entre l'homicide et le mensonge, savoir, que l'homicide n'est tel qu'autant qu'on viole le droit d'autrui à conserver sa vie, lequel droit n'est pas absolu, tandis que dans le mensonge non seulement on viole le droit d'autrui à entendre la vérité, ou du moins à n'être pas trompé, mais encore on commet un désordre moral en mettant ses paroles ou ses actions en désaccord avec sa conscience (1).

1271. **Le bon exemple et le scandale** (2). — Il ne suffit pas que l'homme soit sincère : il doit encore à son prochain le bon exemple, dans une certaine mesure ; tout scandale constitue une véritable injustice. Il est facile de mesurer par la pensée l'étendue des devoirs de l'homme à ce sujet, si l'on songe à l'influence morale qu'il peut exercer autour de lui, pour le bien comme pour le mal. Les paroles émeuvent, dit un proverbe, mais les exemples entraînent ; le bien et mal se propagent toujours dans la société par voie d'influence et d'imitation (3). Quel ne sera pas dès lors le devoir de tous, puisqu'ils ont charge de leur prochain comme d'eux-mêmes? Quel ne sera pas surtout le devoir de ceux qui, par l'ascendant de l'âge, du talent, de l'esprit, de la fortune, de l'autorité, de la vénération

(1) Sans rien retrancher de la doctrine précédente, on conviendra cependant qu'il faut accorder le devoir de ne pas mentir avec le droit de céler un secret ou d'autres vérités que des interrogateurs indiscrets n'ont pas le droit de connaître (V. par ex. *Du mensonge proprement dit et du droit à la vérité* par un professeur de théologie, dans la Collec. *Science et religion*). — Le mensonge habituel, l'inclination à mentir devenue comme une maladie, soulève aussi des problèmes de psycho-physiologie (V. Duprat, *Le mensonge*).

(2) Cf. S. Th., 2ª 2ᵃᵉ, q. 43 et suiv.; et q. 33.

(3) Voir, par exemple, à ce sujet, l'ouvrage de G. de Tarde : *Les lois de l'imitation*, 1895.

ou de l'amitié, peuvent déterminer les autres à faire le bien ou le mal? Les mœurs publiques viennent surtout de l'exemple ; si elles sont mauvaises, il faut accuser surtout le scandale qui se produit effrontément et cherche à se faire justifier par la fortune et par les honneurs. Les chutes suivies de repentir et d'expiation peuvent exciter la pitié et rappeler à chacun l'humaine faiblesse ; mais les défaillances orgueilleuses suivies de succès et d'élévation immérités sont la plus grande insulte faite à la morale publique et le plus sûr moyen de la dépraver.

1272. **Devoir de bienfaisance et de charité.** — Enfin l'homme se doit à lui-même et surtout il doit à Dieu d'assister son prochain dans le besoin, c'est-à-dire qu'à la justice il faut ajouter la bienfaisance et la charité.

Jusqu'ici nous avons parlé des devoirs de justice proprement dits ; mais à cette vertu succède la miséricorde sous toutes ses formes, et si la miséricorde est chrétienne, elle peut être sans mesure, car elle s'appelle la charité. Il est parfois difficile, sans doute, de discerner les devoirs de justice stricte d'avec ceux de la bienfaisance proprement dite et de la charité ; mais il est nombre de cas où la différence est nettement marquée. Donner à l'ouvrier son salaire, le donner avec exactitude et avec bienveillance, ne refuser à personne ce qui lui est dû, répondre avec sincérité, ne point élever de prétentions injustes, se contenter d'un prix raisonnable pour les services professionnels que l'on rend et ne point déprécier ceux que l'on reçoit, se montrer accommodant, respectueux et même empressé, c'est au fond justice et même justice stricte, bien que ces différents actes puissent également être inspirés par la charité, vertu qui relève toutes les autres.

Mais il est des devoirs plus hauts auxquels l'homme de bien se gardera de se soustraire et qu'il ne s'impose que par une bienfaisance toute libre et par pure charité. Ce n'est pas au nom de la justice, en effet, que le riche partagera son bien avec le pauvre et que le pauvre lui-même

ou le travailleur partagera son pain avec plus nécessiteux que lui. Ce n'est pas au nom de la justice stricte que le malheureux naufragé appellera le secours qu'on ne peut lui porter qu'au prix de mille dangers et que son sauveur répondra héroïquement à son appel. Si la justice élève l'homme, la bienfaisance et la charité l'honorent bien davantage ; elles nous consolent de toutes les faiblesses, de toutes les turpitudes, de tout l'égoïsme du cœur humain.

Considérons de plus près ces nobles sentiments, dont tous les hommes se piquent, alors même qu'ils ne les éprouvent pas, et auxquels ils sont loin, en tous cas, de céder également. La bienfaisance naturelle consiste à faire le bien à autrui au delà de ce qui lui est dû strictement. Elle ajoute, par exemple, au salaire légitime du travailleur, si ce salaire ne suffit pas à ses besoins ; elle fait passer le superflu du riche dans le sein du pauvre, elle fait même qu'on se prive du nécessaire au profit de ceux que l'on doit aimer comme soi-même. La bienfaisance est une vertu toute naturelle, si elle ne s'inspire que des sentiments d'humanité et de considérations de pure raison. Elle se confond assez bien avec la philanthropie, sorte de bienfaisance qui s'inspire plus ou moins de quelque théorie philosophique. Si elle est une vertu, la philanthropie n'en reste pas moins tout humaine ; et, pas plus que la bienfaisance naturelle, elle ne suffira à la société.

La vraie vertu qui complète et couronne divinement la justice est la charité. C'est elle qui fait voir dans la personne du prochain et surtout dans la personne du malheureux un frère en J.-C., et même un autre Christ qui continue sur la terre la divine passion. C'est la charité qui a fondé des hôpitaux pour les incurables et tous les abandonnés, des asiles pour l'enfance et toutes les infortunes ; c'est elle qui donne à tous les désespérés et à toutes les victimes du sort une mère et une sœur. Le paganisme ne pouvait la connaître. Elle s'est révélée dans le monde chrétien par des œuvres admirables, que la philanthropie essaie vainement d'imiter. Dans leur aveuglement, les ennemis de l'Eglise ont cru que la charité pourrait être supplantée par la justice, et qu'il suffirait de décréter l'assistance du pauvre pour que celle-ci devînt une dette et fût assurée. Mais on ne décrète pas la charité : elle se distingue essentiellement de la justice légale et de la justice stricte. La charité, comme d'ailleurs la bienfaisance naturelle qui lui répond dans l'ordre naturel, n'est pas due précisément au prochain, bien qu'elle ait le prochain pour objet, mais elle est due à Dieu même. C'est là ce qui explique sa force admirable et, ce n'est pas trop dire, sa vertu infinie (1).

(1) Cf. S. Th., 2ª 2ᵃᵉ, q. 30-33.

CHAPITRE LXXIX

DES PRINCIPAUX DROITS DE L'HOMME : DROIT A LA LIBERTÉ, DROIT SUR LE TRAVAIL, DROIT DE PROPRIÉTÉ ; DROIT D'ASSOCIATION.

Jusqu'ici nous avons insisté principalement sur les devoirs de l'homme. Mais les devoirs impliquent des droits, et il est temps de déterminer, parmi ceux-ci, les plus primitifs et les plus nécessaires. Nous ne parlerons pas ici du droit absolu de tendre à sa fin dernière et de pratiquer le bien moral : toute créature raisonnable le possède en vertu même de ses devoirs les plus sacrés ; ce droit est évident et il appuie tous les autres, car il est le premier. Mais nous parlerons de droits moins généraux et plus déterminés : la liberté, c'est-à-dire la possession de sa propre personne ; le droit sur son travail et le droit de propriété. Nous justifierons les affirmations suivantes :

THÈSE. — *L'esclavage, sous quelque forme que ce soit, est plus ou moins contraire au droit naturel. — L'homme libre a le droit de disposer de son travail et nul ne peut abuser de sa condition pour obtenir ce travail à vil prix. — C'est encore un droit naturel que celui d'acquérir et de posséder en toute propriété des biens meubles et immeubles. — Cette division des biens est même utile et nécessaire généralement, et le communisme est une erreur. — Mais le droit naturel comporte, suivant les temps, les peuples et les circonstances, les régimes de propriété les plus divers. — Le plus parfait consiste avant tout dans la protection de la petite propriété sans préjudice d'une juste liberté laissée à l'initiative des plus capables et des plus honnêtes. — Parmi les droits naturels de l'homme, il faut compter aussi le droit d'association.*

1273. **L'esclavage et le droit naturel** (1). — Il faut d'abord se prononcer sur l'esclavage, cette affreuse plaie de l'antiquité. — On en distingue de plusieurs sortes. Le pire de tous consiste en ce que l'homme est livré à son semblable comme une chose dont on peut user et abuser : ce fut l'esclavage païen, qui est contraire aux principes les plus sacrés de la morale et de l'humanité. Ce sera l'éternelle honte du paganisme et de sa philosophie (et nous n'exceptons ici ni Aristote ni Platon) de l'avoir toléré, d'avoir même cherché à le justifier.

A côté de cet esclavage odieux, il y a une servitude qui consiste seulement dans l'aliénation perpétuelle de ses services, à la condition d'être traité d'ailleurs comme un bon serviteur. La maître a droit sur tout le travail raisonnablement possible de son esclave, et en ce sens il possède de quelque manière sa personne ; mais il lui doit, en retour, la protection, l'instruction morale et religieuse, la nourriture et les soins suffisants ; dans aucun cas il ne peut attenter à sa vie ni à ses mœurs. Entre cette servitude plus ou moins douce, qui vient se confondre avec la domesticité libre et perpétuelle, et l'esclavage païen, il y a une infinité de formes et de degrés intermédiaires, que nous n'avons pas à déterminer. Ce qu'il suffit d'établir ici, c'est que tout esclavage, même le plus adouci, est contraire de quelque manière au droit naturel. Alors même qu'il est provisoirement nécessaire et qu'on est obligé de le tolérer, il faut s'appliquer à le rendre inutile

(1) V. Mgr Talamo, *L'esclavage dans les œuvres des docteurs scolastiques.* Cette étude a paru dans la *Rivista internazionale di scienze sociali*, 1907, juin-oct. L'auteur montre que les docteurs scolastiques ont respecté toujours dans l'esclave les droits essentiels de l'humanité, et que leur doctrine tendait à la destruction de tout esclavage, même mitigé.

et à l'abolir. Telle fut toujours la pensée de l'Eglise, qui a délivré l'homme immédiatement ou à la longue de toutes les servitudes qui pesaient sur lui, celles de l'âme et celles du corps.

Cette doctrine n'admet aucune exagération. En approuvant le présent et en préparant un meilleur avenir, il ne faut pas condamner le passé sans distinction. On doit reconnaître, contre quelques partisans aveugles de la liberté, qu'une certaine servitude n'est pas contraire aux droits essentiels de la nature : elle a été justement tolérée; il s'est trouvé des cas où l'homme était dégradé à ce point, ou du moins si peu capable de se conduire, qu'il a fallu le laisser en tutelle toute sa vie, comme l'est un enfant ou un incapable. On conçoit d'ailleurs qu'il y ait eu de justes causes de servitude : par exemple, la libre volonté de celui qui était incapable de se suffire et qui aliénait ses services ; des guerres justes, qui, dans le droit ancien, pouvaient entraîner la captivité; enfin, certains crimes, qui même aujourd'hui sont punis par la privation de la liberté et des travaux forcés.

Remarquons encore que l'état de liberté, dans une société d'ailleurs civilisée, s'il n'est pas soutenu par quelque droit de propriété ou le pouvoir de gagner un salaire suffisant (ce qui est la condition de plus d'un prolétaire) ne vaut pas mieux que la servitude. Qu'est-ce, en effet, qu'une liberté qui se réduit à celle de mourir de faim ou d'excès de travail? Il ne faut pas oublier enfin que dans un Etat antichrétien, quelle que soit la liberté inscrite dans les institutions, le pauvre et le faible seront toujours à la merci du riche et du fort, et que la servitude n'aura fait que changer de nom.

Mais ces remarques n'empêchent pas que l'esclavage est contraire, en principe, aux meilleures conclusions de la loi naturelle. Il confère au maître des droits excessifs, alors même qu'ils sont le plus mitigés, et l'abus en est aussi énorme que facile ; il prive l'homme d'une possession de lui-même qui contribue efficacement à sa dignité

morale. On a vu des âmes héroïques et saintes grandir encore dans l'adversité et jusque dans les fers ; mais celui qui naît dans la servitude aura facilement une âme craintive et des sentiments serviles, au niveau de sa condition. Mieux vaut, en principe, la pauvreté avec l'indépendance et les durs combats de la vie, qu'une servitude énervante, où règnent l'abondance et la paix. On conçoit que l'homme ne soit pas toujours digne d'être libre ni capable d'user bien de sa liberté : c'est là l'excuse d'une certaine servitude ; mais il faut élever et moraliser les races inférieures et les castes serviles, et les préparer à reprendre de plus en plus le gouvernement d'elles-mêmes et leur pleine liberté.

Par ces mêmes raisons, on comprend facilement qu'une loi positive d'affranchissement puisse être portée qui rende la liberté à tous les esclaves et prohibe à l'avenir toute servitude proprement dite. On conçoit aussi que des lois protectrices puissent et doivent même être portées en faveur des imprévoyants, des ignorants et des faibles, pour les soustraire à toute obligation excessive qu'ils auraient contractée insciemment et dont l'accomplissement équivaudrait à une véritable servitude.

1274. **L'hypnotisme et le droit naturel.** — Il est bon, pour compléter cette question de l'esclavage, de revenir sur des pratiques étranges, qui intéressent de très près la liberté de l'homme : nous les avons déjà signalées, à différents points de vue, en cosmologie et en psychologie (v. n°s 641 et suivants, 975). Il est avéré que, dans certaines hypnoses, le sujet est tout entier, corps et âme, à la merci de l'opérateur, qui dispose à son gré de sa mémoire, de son imagination, de ses sentiments, de son intelligence, en un mot de toutes ses facultés ; la volonté du sujet est comme abolie ou impuissante, elle se subordonne toujours ou à peu près à celle d'un opérateur habile et persévérant. Celui-ci peut imposer les ordres les plus arbitraires, les plus ridicules, les plus contraires à la

bienséance et aux habitudes du sujet : ils sont exécutés immédiatement, ou plus tard, au moment marqué. La dépendance du sujet est si étroite, que beaucoup n'hésitent plus à le décharger de toute responsabilité directe, s'il y a crime commis par son moyen, pour en charger uniquement l'opérateur (1). Sans parler des jurisconsultes, tel est le sentiment des docteurs Liebeault, Bernheim, Beaunis, On ne peut pas mieux reconnaître que l'hypnotisé est un pur instrument, un esclave aveugle au service de celui qui s'en est emparé. Il y a même entre cet esclavage et l'autre une différence capitale, qui est à l'avantage de ce dernier. L'esclave n'aliène que ses services extérieurs ; il est toujours maître de son consentement, de sa mémoire, de son imagination, de ses facultés les plus intimes : on ne peut le violenter que du dehors. Mais l'hypnotisé, au contraire, souffre violence au dedans : tous ses sens extérieurs et intérieurs, et, avec eux, son âme tout entière paraissent être à la merci de son maître d'un moment, qui peut devenir aussi son maître habituel. Car la pratique de l'hypnotisme crée bien souvent les liens les plus inexplicables et les plus étroits ; le sujet passe de plus en plus sous la main de l'opérateur et tombe véritablement sous sa possession. De là toutes sortes de dangers et d'abus que nous n'avons pas à détailler ici (2).

Nous n'insisterons pas davantage sur le côté religieux. Il est évident, après ce que nous avons dit en cosmologie

(1) Liégeois (1833-1908), a soutenu cette opinion au congrès de l'hypnotisme (août 1889), comme il l'avait déjà fait, en 1884, dans une lecture faite à l'Académie des sciences morales et politiques, sur la « suggestion hynotique dans ses rapports avec le droit civil et le droit criminel ».

(2) Pour ne citer qu'un exemple, M. A. Lemaître, professeur à l'Université de Genève, a raconté dans le *Journal de psychologie normale et pathologique* (1906 juillet-août) un fait de suggestion criminelle exercée par un jeune homme de vingt ans sur son compagnon de vingt-quatre ans. On est effrayé de la perversion vraiment diabolique

sont tels qu'ils paraissent produits par une cause surhumaine, ce serait tomber dans la superstition que de les provoquer. C'est en vain que les opérateurs nieraient l'existence des esprits ou la possibilité de leur intervention: leurs expériences seraient plus superstitieuses que scientifiques, car ils attendraient de la nature seule un effet qui dépasse son pouvoir.

Mais laissons maintenant le point de vue religieux et ne considérons dans les phénomènes de l'hypnotisme, et en particulier dans ceux de suggestion, que l'aliénation que le sujet fait de sa personne et l'empire pris et exercé sur elle par l'opérateur. Il ne nous paraît pas qu'on puisse justifier au point de vue du droit naturel ni cette aliénation de soi-même ni cette prise de possession de la personne d'autrui. L'homme s'appartient, il n'a pas le droit de se livrer et nul n'a le droit de le prendre ; alors même qu'il engage ses services et son avenir par des serments et des vœux, il garde cet empire immédiat sur son âme, et son mérite consiste principalement à tenir ses promesses, à donner librement ce qu'il a promis. De même, s'il est permis à l'homme de gouverner ses subordonnés, il doit toujours n'exiger qu'une obéissance qui soit digne d'eux et de lui (1). En aucun cas, il n'a le droit de s'emparer de la personne de son semblable et d'en user comme d'une chose. On a dit que « l'homme est une fin en soi » et il faut retenir que la dignité morale ne doit jamais être sacrifiée. et en psychologie, que si les phénomènes hypnotiques

qui peut s'associer aux pratiques de la suggestion. La conclusion de M. Lemaître n'est que trop justifiée : « Un enseignement ressort clairement de cet exposé, dit-il, c'est que les suggestions criminelles sans en excepter celles de suicide, peuvent parfaitement se réaliser et que jamais on ne saurait être trop sur ses gardes contre des pratiques se rapprochant plus ou moins de l'hypnotisme et qui passent trop souvent pour un jeu inoffensif. »

(1) Cf. S. Th., 2ª 2ᵃᵉ, q. 104. De l'obéissance. On y lit ces paroles notamment : « Servitus, qua homo homini subjicitur, ad corpus pertinet, non ad animam, quæ libera manet. » (a. 6, ad 1.)

C'est en vain qu'on nous oppose que dans le sommeil naturel l'homme perd l'empire sur soi-même ; car, dans le sommeil, l'homme cesse de s'appartenir activement, mais sans se livrer ; et si, par suite d'un trouble cérébral, il perd la raison et devient tout éveillé le jouet de ses rêves, il faut en gémir, mais il serait immoral de provoquer en lui, même momentanément, pareil désordre. Quel est le moraliste qui ne condamnera pas absolument l'ivresse volontaire, tout au moins celle qui au sommeil des sens ajoute le dérèglement des facultés et de véritables actes de folie? Or tel est l'état du sujet qui est sous le coup d'une suggestion, avec cette circonstance aggravante plutôt qu'atténuante qu'il est au pouvoir non de la nature mais de la volonté d'autrui, qui est capable des abus les plus odieux.

On essaie néanmoins de justifier l'emploi de la suggestion hypnotique au moins dans certains cas, lorsqu'il ne s'agit plus d'une curiosité dangereuse à satisfaire par des spectacles publics ou privés, mais d'un malade à guérir, et que d'ailleurs l'opérateur offre toutes les garanties désirables. On assure que la suggestion hypnotique bien employée par des hommes compétents est très efficace pour guérir chez des sujets vicieux certaines prédispositions physiques et morales. On suggérera méthodiquement à un enfant mal né et rebelle à tous les moyens ordinaires de correction d'être moral, obéissant, laborieux, et peu à peu sa nature cédera comme la cire molle, elle prendra sous la main habile de l'opérateur une meilleure forme (1). Nous avons essayé ailleurs de répondre à ces étranges prétentions, et de traiter cette question délicate (2). Qu'il nous suffise de rappeler ici que c'est une

(1) Parmi les conclusions adoptées par le *Congrès de l'hypnotisme* est celle-ci : « La suggestion envisagée au point de vue pédagogique, constitue un excellent auxiliaire dans l'éducation des enfants vicieux ou dégénérés. »

(2) Voir *l'Hypnotisme et l'Education* (*l'Université catholique*, août 1889).

loi immuable comme le fond de notre nature et comme notre destinée, que l'homme se moralise par l'instruction, par la religion, par la discipline et l'exemple, par la pratique délibérée et persévérante du devoir, et non point par des procédés superstitieux ou empiriques.

Au reste, il n'est jamais permis de faire le mal pour obtenir un bien. Or il paraît immoral en soi d'aliéner sa propre personne entre les mains de qui que ce soit, comme le fait le sujet qui se soumet à une suggestion, et il paraît également immoral de prendre sur autrui cet empire qui appartient à l'hypnotiseur sur son sujet. De même qu'il n'est jamais permis de mentir, bien que l'on soit amené souvent et involontairement à dire une erreur, en croyant dire la vérité, de même il n'est jamais permis de s'aliéner, bien que l'on perde plus d'une fois et involontairement, par suite d'une maladie ou d'autres accidents, l'empire sur soi-même. Donc, sans recourir à d'autres considérations, nous ne saurions excuser la pratique de la suggestion au point de vue du droit naturel : « La raison, éclairée par la théologie et une saine philosophie, dit à ce sujet l'évêque de Madrid (1), démontre qu'il n'est jamais permis de recourir à un moyen intrinsèquement mauvais dans le but d'obtenir un bon résultat. Alors même, par conséquent, qu'il serait possible de guérir une maladie en se servant de l'hypnotisme, alors même encore qu'il n'y aurait pas d'autre moyen dans la médecine pour combattre cette maladie, jamais, non, jamais ce moyen emprunté à l'hypnotisme, ne perdra

(1) Mgr Sancha-Hervas, *Lettre pastorale sur l'Hypnotisme*, 1888. — Ajoutons que la valeur thérapeutique de l'hypnotisme, qu'on avait d'abord exaltée, n'a pas tardé à être discréditée. Des résultats déplorables et multipliés ont fait oublier quelques succès apparents et passagers. Quant à la *psychothérapie*, maintenant en faveur, elle n'use guère que de la *suggestion morale*, de l'hygiène et autres moyens inoffensifs.

sa malice intrinsèque *parce que* le but proposé est bon et licite... (1) ».

1275. **Droit naturel de l'homme sur le fruit de son travail. Le salaire. La participation aux bénéfiecs.** — Nous affirmons ensuite que l'homme libre a le droit de disposer de son travail, et que nul ne peut abuser de sa condition pour obtenir ce travail à vil prix.

L'homme a droit sur son travail, et ce droit est la conséquence immédiate de sa liberté, c'est-à-dire de la possession de lui-même. Il a reçu une âme et un corps avec toutes ses facultés : son esprit, ses talents, ses aptitudes, une certaine force physique, des membres et des organes, toutes choses dont l'exercice utile est le travail et dont les fruits légitimes s'appellent le salaire, le gain, le profit, et finalement l'aisance et la richesse. Mais, pour être le premier facteur de la richesse, le travail est loin de suffire toujours à celui qui peut le fournir. D'abord nul n'est capable de toute sorte de travail, car il n'a que certaines aptitudes et doit se borner à quelque profession. Ensuite le travail, quelque parfait qu'il soit, n'est possible et productif qu'à la condition de s'exercer sur un objet, de mettre en œuvre une matière : le laboureur a besoin d'un champ et d'instruments aratoires ; il faut au savant des livres et des auditeurs, à l'ouvrier un atelier et des matières premières ; tous ont besoin de capital ou de crédit, d'acheteurs ou de clientèle. Il ne suffit donc pas à l'homme d'avoir droit sur son travail : il faut encore que ce travail soit possible, utile, et trouve finalement une juste rémunération.

Nous n'avons pas ici à traiter des moyens de trouver à tous les travaux leur application. C'est là un des objets les plus importants de l'économie politique. Nous devons

(1) Plus d'un théologien refuse de montrer à l'égard de l'hypnotisme autant de sévérité ; mais, sans prétendre censurer personne, nous croyons devoir maintenir cette opinion.

seulement remarquer que le droit naturel de l'homme sur son travail serait illusoire, si le travail n'avait aucune valeur intrinsèque et si le prix qui lui est dû dépendait tout entier de *la loi de l'offre et de la demande.* Appliquée dans toute sa rigueur, celle-ci est une loi de servitude. En quoi consiste-t-elle, en effet? — En ce qu'il serait permis de n'accorder au travailleur que le salaire qu'il exige, pressé par la nécessité, et en ce que, de son côté, il aurait le droit d'exiger tout salaire qu'on serait contraint de lui accorder, dans le cas d'une nécessité contraire. Nous convenons que le salaire puisse augmenter ou diminuer notablement suivant la rareté ou l'abondance du travail ; mais nous soutenons que le travail, comme tout ce qui est humain, a une valeur intrinsèque, et non pas purement relative, et que par conséquent la hausse et la baisse de la main-d'œuvre ont des limites morales.

Comment les déterminer et par conséquent comment évaluer le travail? — La question est complexe et il faut se borner ici à donner un principe général de solution. Nous répondrons donc qu'on peut considérer l'effet utile ou le produit comme le résultat de deux facteurs : le travail d'une part, et le capital de l'autre (1). Or, en thèse générale, il paraît juste d'attribuer des parts égales à ces deux facteurs, l'un et l'autre essentiels (2). Il va sans dire que si les apports du capital et du travail sont iné-

(1) Le capital lui-même n'est, pour ainsi dire, qu'un travail accumulé ; ce qui explique ses droits. On peut donc regarder le travail comme source unique de la richesse. « Ce champ (acheté par l'épargne), dit à ce sujet Léon XIII, n'est pas autre chose que le salaire transformé... Dans cet ordre de chose (les biens extérieurs) le travail a une telle fécondité et une telle efficacité, que l'on peut affirmer sans crainte de se tromper qu'il est la source unique d'où procède la richesse des nations. » (Encycl. *Rerum novarum.*)

(2) De là le *métayage*, contrat si naturel, si moral et si juste en soi, qui consiste précisément à partager les fruits de la terre entre le travailleur ou le métayer et le propriétaire du fonds. Métayer vient de *medietarius ;* de *medius*, demi.

gaux (1), leurs parts respectives devront être sensiblement proportionnelles, mais on voit que cette inégalité des parts est fondée elle-même sur l'inégalité des droits. Cette égalité, d'ailleurs, est morale et non mathématique. On conçoit donc que le prix de la main-d'œuvre baisse notablement dans les cas d'abondance du travail, et qu'elle hausse dans le cas contraire ; de même on conçoit que les capitaux puissent se montrer plus exigeants, s'ils sont rares, et doivent diminuer leurs prétentions s'ils sont abondants. Mais le point vers lequel il faut tendre c'est l'égalité, c'est un juste équilibre entre le capital et le travail, entre le propriétaire et l'employé ou le salarié. Or l'égalité et l'équilibre seront complètement rompus, au mépris de toute justice, si, à un moment donné, et par suite de l'abondance des bras sur un point donné, le propriétaire fait valoir son capital ou son fonds à un prix dérisoire. Nous ne soutenons point pour cela que le salaire doive toujours suffire largement aux besoins de l'ouvrier : c'est à ce but que doit tendre l'économie politique ; mais nous disons seulement que le salaire doit être tel que le travailleur ne soit pas frustré du fruit de son travail (2). Or il en serait frustré plus d'une fois et d'une manière odieuse, si la loi de l'offre et de la demande lui était appliquée dans toute sa rigueur.

Mais cette première réponse peut paraître insuffisante et soulever des objections (3). On prétendra, par exemple,

(1) Par exemple si une industrie exige un grand capital et peu de main-d'œuvre, un outillage coûteux et peu d'ouvriers, ou bien, au contraire, si elle n'exige qu'un petit capital mais beaucoup de main-d'œuvre. D'ailleurs, sans parler de l'industrie, et pour nous en tenir à l'agriculture, il est clair que les diverses sortes de cultures (vignobles, prairies, forêts, etc.) comportent divers genres d'amodiation ou de fermage.

(2) « De même que l'effet suit la cause, ainsi est-il juste que le fruit du travail soit au travailleur. » (Encyc. *Rerum novarum.*)

(3) Elle en a soulevé, en effet, et il y fut répondu dans une conférence sur la *Question sociale.* C'était avant l'Encyclique *Rerum novarum*

que si le capital et le travail se partagent également le produit, le travail sera souvent bien moins rémunéré qu'il ne l'est aujourd'hui ; en sorte que la règle générale formulée plus haut avec l'intention de favoriser le travail tournera précisément contre lui.

Mais d'abord, on peut soutenir que les faits invoqués sont faux ou mal interprétés. Si dans plusieurs entreprises, industrielles ou autres, la somme des salaires des travailleurs est plus élevée que celle des dividendes ou des rentes des capitalistes, cela tient à ce que l'apport du travail est plus considérable que celui du capital ; or l'égalité du capital et du travail, avons-nous dit, est une égalité de droits et non de parts : les parts doivent être proportionnelles aux apports. Ensuite il faut reconnaître que, dans tous les cas, un juste salaire (tout au moins le salaire minimum, celui qui permet de vivre humainement et au-dessous duquel le travailleur retomberait de quelque manière dans l'esclavage, désormais aboli par notre droit positif), doit être prélevé sur les fruits, avant la rente du capital (1). Si une mine, par exemple, commence à s'épuiser ou devient d'une exploitation plus difficile, c'est au capital surtout à en supporter les conséquences. D'ailleurs, dans ce cas, il est évident que c'est le capital qui perd de sa valeur et diminue son apport. Par contre, si une entreprise réussit au point de rappor-

(*sur la condition des ouvriers*), qui a jeté une si grande lumière sur toutes ces matières et justifié plus d'une opinion combattue jusque-là par des catholiques trop favorables au libéralisme économique.

(1) Ce salaire minimum, l'ouvrier n'a pas le droit d'y renoncer et l'employeur ne peut se prévaloir de son consentement ; c'est la doctrine profondément humaine et chrétienne de l'Encyclique : « Il est une loi de justice naturelle plus élevée et plus ancienne (que le consentement des parties), à savoir que le salaire ne doit pas être insuffisant à faire subsister l'ouvrier sobre et honnête. » On voit dès lors quelles sont les *limites morales de la loi de l'offre et de la demande.* Ainsi se trouve confirmée l'opinion soutenue précédemment par M. l'abbé Pottier, au *Congrès de Liège.*

ter le dix, le vingt, le cent pour cent du capital engagé (et ces succès ne sont pas si rares), c'est le capital qui sera le plus avantagé. Le salaire est donc le droit le plus modeste, mais c'est un droit sacré.

D'ailleurs le salaire minimum doit être avant tout sauvegardé non seulement pour des raisons morales, mais encore pour des raisons économiques. Les vies humaines, en effet, sont le premier capital à conserver, le capital *vivant*, sans lequel le capital *mort* (machines, outillages, usines, etc.) n'aurait aucun effet utile ni même possible. Le premier produit de toute industrie doit donc être employé à fournir le nécessaire au travailleur sobre et honnête. Quant aux produits ultérieurs et qui excèdent la rente modérée du capital, il est équitable de les partager proportionnellement entre le capital et le travail. Tout ceci revient à dire qu'il convient, en règle générale, de partager équitablement, entre le capital et le travail, les bénéfices *nets*, de manière que le capital soit avantagé plus ou moins selon les risques particuliers qu'il a pu courir.

Ces considérations nous amènent à comparer entre eux le régime du *salariat* et celui de la *participation aux bénéfices* ou régime du travail associé. Dans le salariat, le travailleur est assuré d'un salaire immédiat, unique et fixe, plus ou moins avantageux, débattu conformément à la loi de l'offre et de la demande, mais dans les limites morales qui ont été assignées. Celui qui emploie le travailleur assume sur lui tous les dangers de l'entreprise, mais il se réserve aussi tous les bénéfices, assurés ou aléatoires. Dans la participation aux bénéfices, le travailleur reçoit, à titre de salaire, ce qui est nécessaire à sa subsistance et, en outre, une certaine part dans les bénéfices nets. Or, sans entrer ici dans de longues discussions, il paraît certain que le second régime est supérieur au premier, en principe ; car il permet au travailleur de toucher plus exactement le fruit de son travail, il intéresse le travailleur au succès de l'entreprise et l'associe mieux à celui qui l'em-

ploie. Mais, au reste, il ne nous coûte pas de convenir que, dans bien des cas, ce régime est inapplicable et qu'il serait même dangereux de l'introduire prématurément dans des milieux qui ne le comportent pas encore. Néanmoins, bien que l'on compte des échecs, il a été pratiqué déjà plus d'une fois avec succès et l'on peut espérer voir le jour où, les corporations chrétiennes aidant, ce régime prévaudra généralement sur celui du simple salariat. (V. encore n°s 1287, 1288.)

1276. **Droit de propriété.** — Nous venons de parler du droit de l'homme sur son travail : parlons maintenant du droit sur le capital. On peut l'acquérir de bien des manières légitimes. Nul doute possible pour les biens meubles, or, argent, pierres précieuses, fruits, etc., que l'homme peut trouver sous sa main, tirer du sein de la terre ou produire par son industrie. Mais on a contesté à l'individu le droit naturel de s'approprier telle ou telle partie du sol ; on lui a concédé l'usage de la terre, mais non la *propriété*. Celle-ci consiste dans le droit exclusif de jouir et de disposer d'une chose en toute liberté. Ce droit est parfait ou imparfait. Le droit parfait s'étend tout à la fois à l'usage de la chose et à la chose elle-même : c'est celui que nous avons défini. Le droit imparfait porte sur l'usage seul ou sur la chose seule. On comprend d'ailleurs que le droit puisse être limité de mille manières et grevé de différentes servitudes. Mais ce qui n'est pas contestable, c'est que le droit existe en principe et qu'il s'agit seulement d'en déterminer l'exercice.

Ici nous avons à combattre le communisme et le socialisme. Déjà, parmi les philosophes anciens, Socrate et Platon, qu'Aristote a réfutés au IIe livre de sa *Politique*, avaient imaginé une société où tous les biens seraient communs. Les Gnostiques et les Albigeois furent séduits par les mêmes utopies. Thomas Morus, au XVIe siècle, et Campanella, au siècle suivant, essayèrent de rédiger le plan d'une république analogue à celle de Platon. S'il

fallait croire les communistes les plus décidés, la propriété individuelle devrait disparaître devant la propriété collective : l'Etat ou la société devrait posséder le sol, les habitations, les instruments de travail de la grande industrie, comme il possède déjà les monuments publics, les routes, etc., et possédera plus tard les chemins de fer ; tout rentrerait dans son domaine direct, et les individus ne seraient que ses tenanciers, ses fermiers, ses employés ou ses locataires. En s'appropriant une partie du sol ou des autres capitaux, les particuliers auraient attenté sur les droits de la société et, suivant le mot de Proudhon, la propriété individuelle serait un vol. Il est presque inutile de remarquer que le communisme a fait des progrès, malgré les tentatives malheureuses des utopistes qui l'ont prêché, et que l'Etat tend de plus en plus à substituer son action à celle des particuliers et à s'emparer de tous leurs droits.

Avant de rappeler les raisons qui condamnent le communisme, nous devons faire remarquer encore que nous ne réfutons que le communisme proprement dit, c'est-à-dire le système de ceux qui prétendent imposer à la société en général et à chacun en particulier le régime de la communauté. Mais ce régime, lorsqu'il est librement consenti et restreint à certains objets et à certaines classes de personnes, peut être utile et louable. C'est ce que l'Eglise et les ordres religieux n'ont cessé d'enseigner par leurs exemples. Les premiers chrétiens, à Jésusalem, avaient mis leurs biens en commun ; tous les ordres religieux sont fondés sur le même principe, qui dépouille l'individu au profit de la corporation, pour le faire mieux bénéficier de la force et de la protection de celle-ci. Mais il n'est pas juste ni possible d'appliquer à la société en général les lois qui conviennent à une corporation déterminée, et surtout à une corporation religieuse dont toute la constitution est inspirée par l'esprit de charité. Voici donc les considérations sur lesquelles s'appuie notre proposition.

1277. **Réfutation du communisme.** — On ne peut contester à l'homme le droit naturel de veiller à la conservation de sa vie, à la satisfaction de tous ses besoins physiques et intellectuels, à la prospérité de sa famille et de tout ce qui lui est cher. Or ce droit naturel implique de très près non seulement le droit d'user des biens que lui offre la nature, mais encore celui de les acquérir en toute propriété et d'en faire comme des dépendances de sa propre personne. Sans la propriété, sans quelque droit réel, il n'y a guère de dignité morale pour le plus grand nombre, il n'y a pas d'indépendance, l'esprit de servilité se développe et le sentiment de la personnalité décroît ; il n'y a plus de sécurité pour la famille, il n'y a pas de lendemain, il n'y a pas d'avenir. Sans doute, si la société n'était composée que d'individus comme les ordres religieux, les utopies communistes offriraient quelque chose de spécieux ; mais la société repose d'abord et essentiellement sur les familles, et celles-ci ne sont stables et prospères, elles n'ont de traditions qu'autant qu'elles ont un foyer, une maison paternelle, un patrimoine, ou tout au moins quelque bien qui en soit l'équivalent et que les parents puissent transmettre à leurs enfants. Cela est si vrai que la plupart des communistes ont compris qu'en attribuant à la communauté tous les biens immeubles possédés aujourd'hui par les individus, il fallait détruire la famille, renoncer à l'indissolubilité et à la sainteté du mariage, bref ne plus considérer et traiter la société que comme une association d'individus.

Par là on voit déjà non seulement que le communisme absolu se heurte à un droit naturel indéniable, mais encore qu'il favorise les plus grands désordres et tend à ruiner de fond en comble la société. Ajoutons encore les considérations suivantes.

L'homme est ainsi fait que d'ordinaire il ne s'attache vivement et avec constance qu'à ce qui le touche personnellement : les intérêts généraux ne le passionnent qu'autant qu'il les fait siens de quelque manière et qu'il peut

voir le bien public dans son avantage particulier. Ensuite il est d'expérience constante que les fonctions commises aux soins de plusieurs, et surtout d'un grand nombre, ne sont pas les mieux remplies ; les responsabilités et les devoirs ne sont bien portés qu'autant qu'ils deviennent individuels. Enfin, il est incontestable que la possession commune des biens par la société entraînerait une foule de mécontentements et de dissensions, chacun se plaignant des répartitions qui seraient faites, ou croyant faire assez pour le bien public et se plaignant du manque de zèle chez autrui (1). Il est donc mieux que chacun soit à lui-même sa première providence et que l'Etat n'intervienne que dans une mesure aussi limitée que possible pour protéger les faibles, comprimer les violents ou porter remède aux autres abus. Les tentatives malheureuses de communisme qui ont été faites appuient encore ces considérations ; elles nous permettent de conclure que le communisme absolu est une erreur, et que si le régime de la communauté est praticable de quelque manière, c'est dans les limites que nous avons marquées et en s'inspirant directement de l'esprit chrétien (2).

1278. **Conclusion : Origine du droit de propriété.** — Le droit de propriété ne dérive donc pas des lois positives des hommes, comme l'ont prétendu Hobbes, Montesquieu, Mirabeau, mais bien de la loi naturelle. Les lois

(1) Cf. S. Th., 2ª 2ᵉ, q. 66, a. 2.

(2) Cf. L'Encyclique *Rerum novarum*, qui développe la thèse suivante : « Pareille théorie (la théorie socialiste de la propriété collective), loin d'être capable de mettre fin au conflit (entre les riches et les pauvres), ferait tort à l'ouvrier si elle était mise en pratique. D'ailleurs, elle est souverainement injuste, en ce qu'elle viole les droits légitimes des propriétaires, qu'elle dénature les fonctions de l'Etat et tend à bouleverser de fond en comble l'édifice social ». L'Encyclique insiste, en particulier, sur le droit de propriété qui appartient à la famille et qui lui est plus indispensable encore qu'à l'individu. (V. nos *Etudes sociales* précédées de l'Encyclique.)

humaines ne font que déterminer l'exercice de ce droit ; il a été en vigueur et appliqué de mille manières bien avant la constitution de toute société et de tout Etat.

Le droit de propriété ne dérive pas non plus, du moins essentiellement, d'aucun contrat, comme l'ont prétendu Pufendorf, Grotius ; mais les contrats surviennent à ce droit et le prennent pour objet. L'homme, en effet, peut aliéner, échanger les propriétés légitimement acquises soit par droit de découverte ou de première occupation, soit par son travail et son industrie.

On voit aussi que la loi civile ne peut dépouiller légitimement aucun citoyen du droit radical d'acquérir et de posséder ; à plus forte raison ne peut-elle transférer à la société la propriété légitimement acquise par les particuliers et décréter ainsi le communisme, Celui-ci, quelque mitigé et restreint qu'il soit, devrait avant tout être libre.

Objections. — 1° De droit naturel, tous les biens sont communs ; il n'appartient donc à aucune autorité humaine de limiter le droit de tous au profit de quelque particulier.

Rép. — Il est faux que de droit naturel les biens appartiennent positivement à la communauté : ils n'appartiennent, avant l'occupation et l'appropriation dont ils sont l'objet, ni à quelqu'un ni à tous, mais ils peuvent être possédés indifféremment par chacun.

2° Dans les cas d'extrême nécessité tous les biens sont communs, et chacun a droit sur toute chose ; mais si le droit de propriété était naturel, il ne serait pas abrogé ni suspendu dans aucun cas.

Rép. — Le droit de propriété ne cesse d'avoir son effet dans les cas d'extrême nécessité que parce qu'il est subordonné à des droits et à des devoirs également naturels et plus impérieux, parmi lesquels le droit de conserver sa propre vie et le devoir de conserver la vie du prochain.

3° Par nature tous les hommes sont égaux, et par consé-

quent leurs droits sont équivalents ; or la division de la propriété et les inégalités qui s'ensuivent sont contraires à cet ordre naturel.

Rép. — Les hommes sont égaux naturellement, en ce sens qu'ils sont de même espèce, qu'ils naissent, vivent, souffrent et meurent suivant les mêmes lois ; mais l'égalité de nature qui existe entre les hommes comporte les plus grandes inégalités d'aptitude, de mérite, de talent, de droit et de devoirs, et aussi les inégalités de fortune. Cette variété extrême est même indispensable à la société.

4° Par la division des biens on arrive à l'inégalité excessive des conditions : de là cette richesse insolente des uns et cette misère affreuse des autres.

Rép. — L'inégalité des conditions est dans l'ordre nécessaire des choses, et ce qu'elle a d'excessif et de mauvais ne vient point de la division de la propriété. Il appartient aux lois, à un sage régime économique et surtout à la charité de prévenir et de soulager les infortunes, qui seraient plus grandes encore, si la société était livrée aux folles entreprises des communistes et des égalitaires.

5° Des scolastiques ont enseigné que le communisme pourrait devenir légitime en vertu de lois humaines. Ils ont donc pensé que le communisme n'est point contraire au droit naturel.

Rép. — Nous-même nous n'avons condamné que le communisme proprement dit, le communisme absolu, celui que l'on veut imposer comme un droit naturel et une pratique universelle ; nous avons ajouté de plus que nul ne peut être privé par une loi humaine du droit radical d'acquérir et de posséder. Mais il est loisible à une association formée librement de choisir un régime de communauté ; nous dirons même que si les hommes étaient meilleurs, ils pourraient établir en quelque manière ce régime, qui serait, lui aussi, fondé sur le droit naturel, comme la division des biens est fondée sur ce droit aujourd'hui. Mais le communisme, le socialisme et le collectivisme que nous combattons ne sauraient être justifiés.

1279. **Variété des régimes de propriété.** — Le droit naturel comporte, suivant les temps, les peuples et les circonstances, les régimes de propriété les plus divers. On le voit par l'histoire mieux encore que par les considérations précédentes. Si l'on jette un regard sur le passé, on voit que des régimes fort différents ont prévalu tour à tour et que la plupart ont pu être justes dans leur temps. Chez les Hébreux, chaque famille avait un patrimoine inaliénable en principe. Le roi Achab est compté parmi les plus mauvais, et l'Ecriture signale comme l'un de ses plus grands crimes celui qu'il commit contre Naboth, en le dépouillant de sa vigne (1). Chez d'autres peuples de l'Orient, au contraire, et à Rome au temps des Césars, tout le territoire de l'empire était comme la propriété du prince. Pour ne prendre des exemples que sous nos yeux, la plus grande partie du sol anglais est possédée par un petit nombre de propriétaires, et la fortune mobilière est partagée d'une manière non moins inégale. Au contraire, chez certains peuples qui sont restés fidèles à d'anciens usages, un certain régime de communauté persiste encore : le sol est possédé par les habitants du village constitués en communauté, et chacun en reçoit une parcelle à cultiver. Aucun de ces régimes, quelque divers qu'ils soient, ne peut être regardé comme injuste en soi et contraire au droit naturel, bien que peut-être il soit loin d'être le meilleur. On peut donc imaginer d'autres régimes plus ou moins équitables, et il est permis de s'efforcer de les réaliser, pourvu qu'on n'emploie à cet effet que des lois sages et qu'on tienne un juste compte et du passé d'un peuple et des circonstances présentes et de ses aspirations légitimes.

1280. **Protection de la petite propriété** (2). — Quoi qu'il

(1) Chollet, *La propriété et le communisme dans l'histoire d'Israël.*
(2) Cf. L'Encyclique *Rerum novarum* : « L'ouvrier qui percevra un salaire assez fort pour parer aisément à ses besoins et à ceux de sa

en soit, on peut affirmer qu'un régime parfait consiste avant tout dans la protection de la petite propriété, sans préjudice d'une juste liberté laissée à l'initiative des plus entreprenants. Voici les considérations sur lesquelles repose cette affirmation.

La société la plus parfaite est évidemment celle où les citoyens sont le mieux encouragés au bien public et attachés à leurs devoirs par les liens les plus forts. Ce qui la distingue encore, c'est que la liberté du bien y est la plus grande, tandis que le mal y est impopulaire, difficile à commettre et odieux. Il est d'un sage législateur de rendre l'obéissance à toutes les lois morales agréable, utile et honorée ; car le jour où les citoyens trouveront leur intérêt, leur agrément et leur honneur dans cette obéissance, elle sera assurée; les désordres ne seront que l'infime exception. Car c'est une règle très sûre que le commun des hommes arrivent en définitive à rechercher ce qui leur est agréable et utile ; tout l'effort du législateur doit donc tendre à placer le bonheur et les avantages temporels du côté de la vertu. Or le meilleur moyen d'y parvenir et par là d'intéresser tous les citoyens au bien public, de les

famille... s'appliquera à être parcimonieux et fera en sorte, par de prudentes épargnes, de se ménager un petit superflu, qui lui permettra de parvenir, un jour, à l'acquisition d'un modeste patrimoine... Il importe donc que les lois favorisent l'esprit de propriété, le réveillent et le développent autant qu'il est possible dans les masses populaires. Ce résultat, une fois obtenu, serait la source des plus précieux avantages ; et d'abord d'une répartition des biens certainement plus équitable. La violence des révolutions politiques a divisé le corps social en deux classes et a creusé entre elles un immense abîme. D'une part, la toute-puissance dans l'opulence ; une faction qui, maîtresse absolue de l'industrie et du commerce, détourne le cours des richesses et en fait affluer en elle toutes les sources : faction d'ailleurs qui tient en sa main plus d'un ressort de l'administration publique. De l'autre, la faiblaisse dans l'indigence : une multitude, l'âme ulcérée, toujours prête au désordre. Eh bien, que l'on stimule l'industrieuse activité du peuple par la perspective d'une participation à la propriété du sol, et l'on verra se combler peu à peu l'abîme qui sépare l'opulence de la misère et s'opérer le rapprochement des deux classes. »

attacher invinciblement à tous leurs devoirs, est celui que nous avons indiqué. Rappelons encore, pour mieux le montrer, quelques principes de la politique.

Aristote avait déjà remarqué qu'un gouvernement fort et durable doit s'appuyer sur les classes moyennes, qui sont les plus nombreuses. Celles-ci, en effet, sont intéressées plus directement au bien public ; elles possèdent assez de droits et d'avantages pour redouter l'anarchie et désirer la stabilité. Les classes inférieures, au contraire, celles qui ne possèdent rien, ont tout à espérer d'un bouleversement social, ou du moins elles peuvent trop facilement se le persuader. Quant aux classes supérieures, elles ne comprennent qu'un petit nombre de citoyens et ne peuvent diriger longtemps et avec bonheur la société qu'autant qu'elles ne séparent pas leur intérêt de celui de tous. Il faut donc, avant tout, veiller à l'intérêt général, au bonheur du grand nombre et du commun des familles. Les familles populaires doivent appeler toute l'attention du législateur. Il faut qu'elles soient honnêtes, stables, fécondes, laborieuses, attachées au sol, et que les citoyeus y soient préparés à tous leurs devoirs publics par la pratique des devoirs domestiques. Or il n'y a pas, pour ainsi dire, de famille stable, ayant quelque passé et quelque avenir, attachée au sol et aux traditions du pays, et animée d'un patriotisme profond, si elle n'a quelque patrimoine, un foyer, une propriété en un mot. C'est donc à favoriser la création de ce patrimoine domestique, c'est à le conserver, c'est à le défendre contre les entreprises de l'usure et même contre l'imprévoyance de quelques chefs de famille, que doit s'appliquer le prince ou l'assemblée législative. Ainsi l'avait compris le législateur inspiré des Hébreux, qui avait attribué à chaque famille un patrimoine qu'elle ne pouvait perdre que pour un temps ; ainsi l'ont compris de nos jours ceux qui, dans divers pays d'Europe, ont provoqué la création des *homesteads*, patrimoines inaliénables que le père de famille peut constituer et qui passeront sûrement à ses enfants.

en soit, on peut affirmer qu'un régime parfait consiste avant tout dans la protection de la petite propriété, sans préjudice d'une juste liberté laissée à l'initiative des plus entreprenants. Voici les considérations sur lesquelles repose cette affirmation.

La société la plus parfaite est évidemment celle où les citoyens sont le mieux encouragés au bien public et attachés à leurs devoirs par les liens les plus forts. Ce qui la distingue encore, c'est que la liberté du bien y est la plus grande, tandis que le mal y est impopulaire, difficile à commettre et odieux. Il est d'un sage législateur de rendre l'obéissance à toutes les lois morales agréable, utile et honorée ; car le jour où les citoyens trouveront leur intérêt, leur agrément et leur honneur dans cette obéissance, elle sera assurée; les désordres ne seront que l'infime exception. Car c'est une règle très sûre que le commun des hommes arrivent en définitive à rechercher ce qui leur est agréable et utile ; tout l'effort du législateur doit donc tendre à placer le bonheur et les avantages temporels du côté de la vertu. Or le meilleur moyen d'y parvenir et par là d'intéresser tous les citoyens au bien public, de les

famille... s'appliquera à être parcimonieux et fera en sorte, par de prudentes épargnes, de se ménager un petit superflu, qui lui permettra de parvenir, un jour, à l'acquisition d'un modeste patrimoine... Il importe donc que les lois favorisent l'esprit de propriété, le réveillent et le développent autant qu'il est possible dans les masses populaires. Ce résultat, une fois obtenu, serait la source des plus précieux avantages ; et d'abord d'une répartition des biens certainement plus équitable. La violence des révolutions politiques a divisé le corps social en deux classes et a creusé entre elles un immense abîme. D'une part, la toute-puissance dans l'opulence ; une faction qui, maîtresse absolue de l'industrie et du commerce, détourne le cours des richesses et en fait affluer en elle toutes les sources : faction d'ailleurs qui tient en sa main plus d'un ressort de l'administration publique. De l'autre, la faiblaisse dans l'indigence : une multitude, l'âme ulcérée, toujours prête au désordre. Eh bien, que l'on stimule l'industrieuse activité du peuple par la perspective d'une participation à la propriété du sol, et l'on verra se combler peu à peu l'abîme qui sépare l'opulence de la misère et s'opérer le rapprochement des deux classes. »

attacher invinciblement à tous leurs devoirs, est celui que nous avons indiqué. Rappelons encore, pour mieux le montrer, quelques principes de la politique.

Aristote avait déjà remarqué qu'un gouvernement fort et durable doit s'appuyer sur les classes moyennes, qui sont les plus nombreuses. Celles-ci, en effet, sont intéressées plus directement au bien public ; elles possèdent assez de droits et d'avantages pour redouter l'anarchie et désirer la stabilité. Les classes inférieures, au contraire, celles qui ne possèdent rien, ont tout à espérer d'un bouleversement social, ou du moins elles peuvent trop facilement se le persuader. Quant aux classes supérieures, elles ne comprennent qu'un petit nombre de citoyens et ne peuvent diriger longtemps et avec bonheur la société qu'autant qu'elles ne séparent pas leur intérêt de celui de tous. Il faut donc, avant tout, veiller à l'intérêt général, au bonheur du grand nombre et du commun des familles. Les familles populaires doivent appeler toute l'attention du législateur. Il faut qu'elles soient honnêtes, stables, fécondes, laborieuses, attachées au sol, et que les citoyeus y soient préparés à tous leurs devoirs publics par la pratique des devoirs domestiques. Or il n'y a pas, pour ainsi dire, de famille stable, ayant quelque passé et quelque avenir, attachée au sol et aux traditions du pays, et animée d'un patriotisme profond, si elle n'a quelque patrimoine, un foyer, une propriété en un mot. C'est donc à favoriser la création de ce patrimoine domestique, c'est à le conserver, c'est à le défendre contre les entreprises de l'usure et même contre l'imprévoyance de quelques chefs de famille, que doit s'appliquer le prince ou l'assemblée législative. Ainsi l'avait compris le législateur inspiré des Hébreux, qui avait attribué à chaque famille un patrimoine qu'elle ne pouvait perdre que pour un temps ; ainsi l'ont compris de nos jours ceux qui, dans divers pays d'Europe, ont provoqué la création des *homesteads*, patrimoines inaliénables que le père de famille peut constituer et qui passeront sûrement à ses enfants.

Rien n'empêche d'étendre ce principe et d'aider les pères de famille à créer un modeste capital inaliénable et qui serait transmissible de père en fils, dans la branche aînée, par exemple, jusqu'à extinction. En imposant, au contraire, les partages après la mort du chef de famille, en grevant ces partages de frais exorbitants, qui constituent une des iniquités sociales les plus odieuses de ce temps, l'Etat provoque la ruine des petits patrimoines et la disparition de cette classe moyenne et vraiment populaire qui est le noyau d'une société. Quelle sera, en effet, la force d'un pays, le jour où il se décomposera à peu près en deux camps hostiles : d'une part les capitalistes et les propriétaires , qui seuls ont un intérêt direct à la conservation de l'état des choses ; d'autre part les salariés, les prolétaires, qui n'ont aucun intérêt à la conservation des institutions sociales, et qui attendent tout quelquefois de la révolution et de l'anarchie? (1).

Nous ne pouvons ici entrer dans plus de détails. Mais ces quelques vérités suffisent pour nous persuader que le législateur ne saurait trop s'appliquer à protéger la petite propriété, le petit patrimoine, à favoriser sa création dès qu'une nouvelle famille vient à se fonder, à le rendre *stable* (2) dès qu'il a été constitué, à faire ainsi que toutes les

(1) « Les statistiques établissent, depuis de longues années, que la petite propriété, qui est la garantie la plus solide de l'ordre social, s'est peu à peu grevée de charges hypothécaires qui l'entravent et la ruinent, et que le nombre des petits cultivateurs, obligés de vendre leur champ ou leur maison, à la suite de saisies judiciaires, va croissant d'une manière inquiétante. C'est elle qu'il est urgent de protéger afin d'empêcher, à tout prix, la formation d'un prolétariat rural, qui deviendrait la proie facile du socialisme. » (Lettre de M. de Mun à à M. Coutance, président du Comité catholique de Brest, 26 novembre 1893.)

(2) « L'idée économique qui pèse véritablement sur ce siècle, c'est la *mobilisation de la fortune*. Je crois qu'on en a fait très grand abus, et qu'une réaction dans ce sens serait le véritable progrès. Toutes les œuvres philanthropiques et même chrétiennes, tous les adoucissements apportés à la condition des ouvriers n'auront qu'une influence et une

familles soient solidaires les unes des autres et également intéressées au maintien de l'ordre social. Alors même que la moitié et plus encore de la fortune publique serait ainsi possédée en détail par les familles, on ne pourrait qu'y applaudir. Si par exemple cent ou deux cents milliards sur les trois ou quatre cents que possèdent les Français, arrivaient à être ainsi possédés par les cinq ou six millions de familles françaises,qui pourrait s'en plaindre? Autant le partage forcé serait injuste, impossible et provoquerait la ruine de tous, autant une répartition plus équitable et plus durable de la richesse, répartition favorisée par les lois, encouragée par le pouvoir, consacrée par la constitution, serait avantageuse et contribuerait au bonheur public.

Et remarquons bien que l'initiative et la liberté, si nécessaires au grand commerce et à la petite industrie, ne seraient point entravées par cet état de choses. Il y aurait toujours place pour les grandes fortunes et moyen de les acquérir : seulement elles n'augmenteraient plus en absorbant les plus petites et en devenant un danger social ; la plupart des spéculations véreuses seraient impossibles, car la meilleure partie des capitaux serait à l'abri ; les jeux scandaleux de la Bourse cesseraient en grande partie faute d'aliment : bref, l'usure serait aux abois. Mais il y aurait place encore pour des entreprises audacieuses, des spéculations légitimes et hardies ; l'ambition juste d'acquérir honorablement une grande fortune pourrait se donner carrière, et, au lieu de réussir par la ruine des petites et honnêtes gens, elle parviendrait à ses fins en augmentant réellement la richesse publique (1).

durée précaire tant que vous n'aurez pas arraché à la haute banque en général et surtout aux juifs *l'instrument* qui leur permet de *déplacer* et par conséquent d'accaparer la richesse. Cet instrument est complexe ; il s'appelle ici spéculation ; là hypothèque et usure. » (Mgr STROSSMAYER. — *Association catholique*, janvier 1894.)

(1) Voir sur ces matières, outre les ouvrages cités : POTTIER, *De*

1281. **Droit d'association. Sociétés secrètes.** — A la suite des droits précédents nous en établirons un autre non moins essentiel à l'homme, celui d'association, trop méconnu de nos jours.

Ce droit est fondé sur le droit naturel qui appartient à tout homme d'obtenir sa fin dernière et son bonheur temporel par tous les moyens honnêtes qu'il croit les meilleurs ou qu'il lui plaît de choisir. Si les contrats, dont nous parlerons au chapitre suivant, sont de droit naturel et antérieurs, de leur nature, à la société civile constituée, qui peut se les soumettre seulement quant à certaines conditions ou formalités, comment le droit d'association, qui n'est au fond qu'un droit de contracter, dépendrait-il directement de la loi humaine? Comment pourrait-il être concédé ou refusé selon le bon plaisir d'un prince ou d'une assemblée? Le pouvoir civil ne peut donc exercer sur les associations libres qu'un droit de protection et de surveillance. Il lui appartient de protéger toutes les associations honnêtes, et de veiller à ce que les fins particulières poursuivies par les sociétaires n'entrent pas en conflit avec le bien général. Mais le pouvoir public outrepasse ses droits lorsqu'il disperse ou dissout des associations qui ne menacent en rien la paix publique ; et sa tyrannie est particulièrement odieuse lorsqu'il proscrit ou écrase d'impôts perfidement combinés des associations bienfaisantes, religieuses ou autres, qui contribuent au progrès de l'instruction et des bonnes mœurs.

Il serait vraiment étrange que les hommes eussent le droit de s'associer de mille manières dans un but financier ou industriel, pour créer des entreprises d'une moralité douteuse et dont les effets sont parfois désastreux, mais qu'ils n'eussent pas le droit de s'associer pour former

jure et justitia dissertationes ; ANTOINE, *Cours d'économie sociale ;* GARRIGUET, *Régime de la propriété ;* GOYAU, *Autour du catholicisme social ;* SIX, *Pages de sociologie ;* les comptes rendus des *Semaines sociales ;* diverses publications de l'Action populaire de Reims.

des syndicats professionnels, des corporations, des sociétés scientifiques (universités) ou religieuses (congrégations). Il serait non moins étrange que les sociétés financières ou industrielles eussent le droit de s'enrichir indéfiniment et que les associations dont nous défendons ici les intérêts eussent tout au plus le droit à l'existence, mais non celui de se soutenir et de prospérer.

Le droit d'association comporte donc aussi celui de posséder les biens meubles et immeubles nécessaires ou utiles à l'obtention de la fin de l'association. L'abolition pure et simple des corporations et la confiscation de leurs biens, lors de la grande révolution, furent donc des attentats au droit naturel ; elles ont créé cet individualisme excessif qui appelle le socialisme d'Etat ou le socialisme révolutionnaire, parce qu'un excès jette facilement dans l'excès opposé. La loi de 1884 sur les syndicats a commencé de réparer cette injustice ; mais la réparation ne sera complète que lorsque l'exercice du droit d'association aura été rendu intégralement.

Ce droit, si étendu de sa nature, comporte cependant des limites, il est soumis à certaines règles. La plus générale, qui a déjà été signalée, est que la fin poursuivie par les associations et les moyens qu'elles emploient s'harmonisent avec le bien public. Toute association qui serait une atteinte à la juste indépendance individuelle, ou contre l'ordre social, doit donc être prohibée. Or, parmi ces sociétés dangereuses qu'un Etat bien ordonné ne peut tolérer, se trouvent évidemment les sociétés secrètes, à la tête desquelles se place la *Franc-maçonnerie*. Par le fait même qu'une société cache systématiquement son but et s'enveloppe de mystères, elle est suspecte et doit être prohibée (1).

Au reste, il n'est pas nécessaire, pour condamner les sectes maçonniques, d'invoquer leur caractère mysté-

(1) V. entre autres ouvrages : CROUZIL, *La liberté d'association Commentaire théorique et pratique de la loi du 1er juillet 1901.*

rieux ; elles sont assez connues aujourd'hui, malgré les voiles dont elles s'enveloppent encore, pour que leur but pernicieux soit évident. Comme certaines sectes anciennes, manichéennes, gnostiques, etc., dont elles sont la continuation, elles tendent à la destruction de la foi et de la civilisation chrétienne ; pour cet effet, elles cherchent d'abord à réduire la nation sous le joug d'une minorité audacieuse et intolérante. Jusqu'ici elles n'ont que trop bien réussi. C'est ainsi que la franc-maçonnerie, qui ne compte en France qu'une minorité infime d'électeurs, est parvenue cependant à former à peu près la majorité du parlement et des ministères. On conçoit qu'en présence du danger que fait courir à la société chrétienne un pareil état de choses, les papes aient dénoncé la secte et l'aient condamnée plusieurs fois solennellement (1).

(1) Cf. Encyclique *Humanum genus*, de secta Massonum (20 avril 1884).

CHAPITRE LXXX

DES CONTRATS ET EN PARTICULIER DU PRÊT, DE L'USURE ET DU JEU

1282. **Les contrats en général. Leurs espèces.** — Le contrat est comme une loi particulière que les contractants s'imposent, et par laquelle ils acquièrent ou aliènent certains droits, dont ils peuvent disposer librement. On peut le définir comme *le consentement exprimé par deux ou plusieurs personnes, dont l'une au moins s'oblige à donner ou à faire quelque chose.* Il n'y a pas de contrat sans consentement mutuel, mais il n'est pas nécessaire que l'obligation soit contractée des deux côtés : c'est ainsi que les donations sont de véritables contrats. De sa nature, le contrat ajoute au droit naturel et aux lois communes : il les détermine, les applique, leur permet de mieux atteindre leur but, revêt mille formes, entre dans mille détails, au moyen desquels il s'adapte aux exigences de l'état social et satisfait aux besoins et aux désirs légitimes des contractants. De là cette extrême variété des contrats, dans tous les temps et chez tous les peuples. Il suffit ici d'en signaler les principales espèces.

Les contrats sont *nommés* ou *innommés :* nommés comme la vente, le louage, le mandat, le dépôt, le commodat ou prêt à usage, la société ; innommés, s'ils n'ont pas reçu de nom spécial dans le droit. On ramène les contrats innommés à quatre genres exprimés par ces quatre formules : Je donne pour que vous donniez (*do ut des*) ; — je donne pour que vous fassiez (*do ut facias*) ; — je fais pour

que vous donniez (*facio ut des*) ; — je fais pour que vous fassiez (*facio ut facias*).

Ensuite les contrats sont *bilatéraux* ou *unilatéraux*, c'est-à-dire *égaux* ou *inégaux*, selon qu'ils engendrent ou non une obligation réciproque chez les deux parties contractantes. Les premiers sont dits encore *synallagmatiques*. A peu près au même point de vue, les contrats sont dits *à titre onéreux* (vente, louage) ou à *titre gratuit* (promesse, donation). Les contrats sont dits *aléatoires* quand il y a pour les parties quelque chance à courir : ainsi dans l'assurance, le pari, le jeu, la rente viagère.

De tous les autres contrats se distingue particulièrement le mariage. A cause de son importance morale et sociale, nous en traiterons longuement dans le chapitre suivant, consacré à la morale domestique.

Il appartient aux juristes de traiter longuement de chaque espèce de contrat. — Nous nous bornerons ici à quelques vues sur le prêt à intérêt, sur l'usure et le jeu.

1283. **Le prêt.** — Le prêt ou *mutuum*, dont il s'agit ici, est un contrat onéreux, par lequel quelqu'un livre sa chose à un autre pour qu'il la fasse sienne immédiatement, mais en s'obligeant à rendre plus tard une chose de même nature et de même qualité. On ne prête ainsi que des choses qui se consomment par l'usage, comme les comestibles, ou dont on ne peut user qu'en les aliénant, comme l'argent. Or c'est le prêt de l'argent qui offre le plus de difficultés, et l'on se demande s'il est permis de prêter à intérêt, jusqu'à quel point et pourquoi. Il y a évidemment une limite qu'il ne faut pas dépasser, sous peine de commettre l'usure ; mais où commence l'usure et en quoi consiste-t-elle? C'est ce qu'il faut chercher.

THÈSE. — *Il n'est pas permis de percevoir un intérêt pour un argent prêté, en vertu du prêt lui-même* (vi mutui) ; — *mais cela peut être permis en vertu de raisons extrinsèques. — L'usure commence lorsqu'elles sont insuffisantes. — En règle générale, et si l'apport du capital n'est pas supérieur à celui du travail, il est usuraire ou injuste de percevoir d'un capital qui est exploité par le travail d'autrui un intérêt qui dépasse la moitié du produit. — Il n'est pas permis de s'enrichir par le jeu ; et tout jeu auquel s'ajoute la fraude oblige à restitution.*

1284. **Le prêt ne suffit pas à justifier la perception d'un intérêt** (1). — En effet, ainsi que nous l'avons observé, l'argent prêté et son usage ne font qu'un par eux-mêmes. Par conséquent, celui qui rend l'argent prêté rend tout ce qu'il a reçu, s'il n'intervient pas de circonstance particulière qui modifie le premier contrat. Le prêteur qui exigerait un intérêt en vertu du prêt lui-même exigerait plus qu'il n'a livré et dépasserait son droit ; l'égalité que réclame la justice entre les contractants serait donc violée.

1285. **Objections.** — 1° On nous objecte d'abord que l'argent fructifie et que par conséquent le prêteur a droit de réclamer non seulement le capital prêté, mais encore une partie des fruits, c'est-à-dire un intérêt.

Rép. — Mais nous répondons que l'argent ne fructifie pas par lui-même ; ce sont les objets, les autres valeurs plus réelles que l'on se procure avec l'argent : terres, maisons, etc., qui fructifient. Si l'emprunteur doit un intérêt, ce n'est donc plus en vertu du prêt, mais en vertu d'autres raisons que nous signalerons tout à l'huere.

2° On nous objecte encore que les lois civiles ont permis la perception d'un intérêt. Il est de quatre pour cent, si ce n'est en matière commerciale, où la loi ne fixe aucun taux. L'Eglise, qui est témoin de ce qui se pratique, tolère et approuve tacitement.

Rép. — Nous répondrons que les lois civiles ne peuvent pas permettre la perception de l'intérêt en vertu

(1) Cf. S. Th., 2ª 2ᵉ, q. 78, a. 1.

du prêt, car elles iraient contre le droit naturel ; mais elles le peuvent en vertu d'autres considérations.

Quant à l'Eglise, elle a égard aux circonstances nouvelles où se trouvent la société ; mais il n'est pas permis d'interpréter sa tolérance comme une approbation de tout ce qui se pratique. Elle a toléré l'esclavage pour éviter de plus grands maux, tout en s'efforçant constamment de l'abolir ; de même elle tolére un régime de crédit qui ramènerait une sorte d'esclavage, mais elle ne le tolère que pour le détruire plus sûrement et par les moyens qu'elle excelle à employer, savoir la douceur et la persuasion.

1286. **Raisons qui légitiment l'intérêt.** — Après avoir établi que le prêt ne suffit pas à justifier par lui-même la perception d'un intérêt, il faut reconnaître ensuite que celui-ci peut être fondé sur des titres extrinsèques. Il est évident, en effet, que le prêt peut être accompagné de circonstances qui le modifient et rompent l'égalité des contractants, en sorte que l'emprunteur serait beaucoup plus favorisé que le prêteur, s'il n'avait à rendre que le capital. Le prêteur peut donc, dans ces différents cas, exiger un intérêt suffisant pour que l'égalité soit rétablie.

Maintenant quels sont ces cas particuliers ou ces raisons extrinsèques qui peuvent justifier la perception d'un intérêt? On les ramène à quatre : 1° le préjudice que peut souffrir le prêteur en se dessaisissant de son argent (*damnum emergens*) ; 2° la cessation de gain (*lucrum cessans*) ; 3° le danger que court le capital, que l'emprunteur sera peut-être incapable de rendre (*periculum sortis*) ; 4° enfin le bien public (*bonum commune*).

On explique ainsi cette dernière raison. Le prêteur, en livrant son argent et en le faisant rentrer dans le commerce, rend les transactions plus faciles, il coopère au mouvement des affaires et à la prospérité publique. Il est bon, en effet, que les capitaux ne restent pas sans emploi, mais circulent incessamment. D'où il suit que l'autorité publique peut encourager les prêteurs en leur permettant de prélever un certain intérêt.

Mais nous n'accorderions pas aussi facilement que l'Etat puisse donner au prêteur le droit de prélever un gain sur l'emprunteur, si l'intérêt n'était pas justifié par ailleurs devant la loi naturelle. Nous préférerions donc raisonner de la manière suivante. Si l'on considére l'état social où nous vivons, la facilité des transactions, la possibilité de convertir immédiatement l'argent en biens-fonds productifs, de créer des entreprises commerciales, industrielles etc., il semble que l'argent peut être considéré aujourd'hui, jusqu'à un certain point, comme les valeurs qui sont l'objet de locations proprement dites : mobilier, maisons, fermes, etc. Ayant égard à cet état de choses, et pour introduire plus d'uniformité dans les opérations commerciales ; ayant égard aussi aux autres raisons extrinsèques que nous avons énumérées et qui se rencontrent généralement, l'autorité légitime peut fixer ou permettre un intérêt modéré pour le prêt de l'argent. Cela est si incontestable que nul aujourd'hui ne s'interdit de s'appuyer sur ces lois du crédit et de les prendre, provisoirement du moins, pour règle de conduite.

Mais il ne faut pas oublier que ces lois sont justifiées par des principes plus élevés. C'est à ces principes qu'il faut recourir sans cesse pour juger ces lois elles-mêmes et savoir si elles sont l'expression la plus heureuse de la justice sociale, celle qui convient le mieux à notre temps, à nos besoins et à nos mœurs. Tel régime du crédit peut être honnête à la rigueur sans être le meilleur ; il peut même devenir tout à fait mauvais, surtout s'il favorise des pratiques véreuses, des spéculations éhontées (1). Le

(1) C'est ce qui a lieu en France, sans parler d'autres pays. Des abus énormes ont été dénoncés, par exemple par M. Roche, dans une de ses brochures éditées par l'*Action populaire* de Reims : *Les formes modernes de l'usure*. L'auteur montre que malgré la loi et souvent même sous le couvert de la loi, qui ne fixe aucun taux en matière com-

capital est un des grands facteurs de la richesse publique ; et celle-ci, toutes choses égales d'ailleurs, augmente, dans la mesure où le capital se développe. Mais le capital ne peut rien sans le travail, d'où il est né ; au lieu de l'écraser, il doit donc se développer de concert avec lui. C'est ce qu'il nous reste à expliquer.

1287. **Une règle générale : droits respectifs du capital et du travail.** — En règle générale, et si l'apport du capital n'est pas supérieur à celui du travail, il est usuraire ou injuste de percevoir d'un capital qui est exploité par le travail d'autrui un intérêt qui dépasse la moitié du produit (v. n° 1275).

Ici nous touchons aux rapports les plus généraux du capital et du travail. Par capital nous entendons toute valeur créée, qui ne demande qu'à être exploitée ou utilisée pour devenir effective : ainsi une ferme avec ses instruments aratoires, une usine avec ses machines. Par le travail, nous entendons l'effort et l'action, soit intellectuels, soit physiques, qui sont nécessaires pour qu'un capital donné porte ses fruits. La nature elle-même ou plutôt son Auteur nous a donné le premier fonds, les premiers capitaux à mettre en œuvre par notre travail : les champs, les forêts, les mines, etc. Les générations précédentes y ont ajouté leurs inventions, les mille créations de leur industrie et de leur labeur. On a dit, avec raison, que le capital est du travail accumulé. Il est évident, par

merciale et permet de commercialiser à peu près toutes les dettes, des usuriers perçoivent aujourd'hui jusqu'à cent pour cent et même davantage. « Nombre d'escompteurs, dit-il, *travaillent* à 10 % *par mois ;* quelques-uns, moins durs, travaillent à 10 % *par trimestre*... Les ruines produites par cette usure légale sont incalculables... A Paris, il y a environ 4 à 5.000 marchands de reconnaissances avec enseignes, mais il y a environ 100 maisons qui n'ont aucune indication à la porte et qui, cependant, font le plus fort commerce de ces papiers... Le trafic des reconnaissances du Mont-de-piété devrait être interdit de la manière la plus absolue. »

exemple, qu'un champ fertilisé par la culture est un capital de plus grande valeur que le champ primitif donné par la nature ; toute la valeur acquise par ce champ vient du travail de l'homme. Il y a d'autres valeurs qui sont mieux encore des créations du travail : les chemins de fer, les canaux, les usines et leur outillage. etc. Sans distinguer ici entre ces sortes de capitaux, nous nous bornons à établir en thèse générale, que le capital et le travail doivent se partager les produits selon leurs apports respectifs. En d'autres termes, si la société pouvait se diviser (ce qui serait un grand mal) en deux classes distinctes : les capitalistes avec les propriétaires d'une part, et les travailleurs de toute profession d'autre part, la moitié des produits, tout au moins, devrait, en principe, revenir à ces derniers, sans lesquels le capital serait stérile. Nous supposons ici (ce qui paraît assez naturel), que le capital accumulé par les générations précédentes et le travail actuel de la génération présente sont également nécessaires à la production de la richesse dont jouit notre société. Le partage des produits entre ces deux facteurs peut donc paraître comme une loi de la nature. Si la nature ne prescrit pas absolument de s'y conformer, du moins elle conseille d'y tendre. C'est d'ailleurs ce qui se pratique dans le métayage, comme nous l'avons déjà observé.

Nous refuserions cependant d'établir cette règle de partage comme un principe absolu de droit naturel, une de ces lois essentielles qui ne fléchissent sous aucun prétexte. Sous le régime de l'esclavage, le propriétaire ou le capitaliste a droit à tous les fruits et l'esclave n'a droit qu'à ce qui lui est humainement nécessaire. Mais nous avons justement condamné ce régime dans toute la mesure où il doit l'être ; et c'est précisément pour qu'on le ne le ramène pas sous une forme déguisée, que nous affirmons qu'il convient de partager les fruits entre le capital et le travail, dans la mesure de leurs apports.

L'a-t-on fait jusqu'ici généralement? On en doutera tout au moins, si l'on considère l'état de la société présente,

où il ne paraît pas que toutes les classes bénéficient proportionnellement des avantages et du bien-être dus au progrès de la civilisation et au développement de la richesse publique. La condition de certaines catégories de personnes laborieuses et dignes d'intérêt (par ex. les ouvrières travaillant à domicile) est aussi misérable que jamais elle ne l'a été, alors cependant que les classes riches ont à leur portée toutes les jouissances. Tout ceci marque bien que le mot de *capitalisme*, qui signifie non pas l'excès, mais l'*abus du capital*, la tyrannie qu'il exerce sur le travail, n'est pas un vain mot ; et il serait du devoir de l'autorité publique de ramener le capital à son juste rôle, par des lois justes et protectrices des faibles, en favorisant l'organisation du travail, la sage restauration d'un régime corporatif nouveau et adapté à notre époque.

Un moyen très efficace de concilier le capital et le travail serait celui qu'on a déjà signalé : il consiste à favoriser la création et la conservation de petits capitaux, de modestes patrimoines. En unissant autant que possible le capital et le travail dans les mêmes mains, on ferait beaucoup pour le bien public. La paix sociale serait assurée, si le grand nombre était intéressé à la conservation et au développement de la richesse publique par une part appréciable, par un petit revenu suffisant pour attacher à l'ordre établi et garantir la famille contre l'extrême pénurie. Ce modeste capital ne serait qu'un encouragement de plus donné au travail, qui a précisément pour effet d'augmenter le capital. Le travail devrait toujours paraître pour ce qu'il est en effet, comme un moyen de se rendre utile, de conserver sa valeur morale et de se procurer tous les biens légitimes.

1288. **Droits respectifs des divers ordres de travaux.** — Nous avons essayé de déterminer les droits respectifs du capital et du travail. Essayons maintenant de déterminer généralement les droits respectifs des travaux entre eux.

Car il serait insuffisant de protéger le travail contre les entreprises du capitalisme, si on ne protégeait ensuite les travaux populaires contre les prétentions d'une autre aristocratie. Le travail offre une extrême variété, celle-là même des professions. Mais que faut-il penser de cet écart prodigieux entre le salaire du manœuvre qui fouille la terre avec sa pioche ou porte des matériaux, et les prétentions de l'acteur sur la scène ou de l'opérateur célèbre dans sa clinique? En une soirée, le premier gagne le pain suffisant à l'entretien d'une famille pendant plusieurs années ; en quelques opérations, le second gagne plus que l'ouvrière qui pousse son aiguille pendant toute une vie de labeur.

Cet écart, lorsqu'il est excessif, est injuste, immoral, et tourne au détriment de la société tout entière. Ici nous laissons de côté les dons princiers et libres, inspirés par la reconnaissance, et qui n'ont rien de commun avec le salaire : nous nous bornons à comparer les prix des travaux. Or le travail, quel qu'il soit, est un travail humain et, à ce titre, on ne saurait le déprécier ni l'évaluer au delà d'une certaine limite. Nous avons déjà vu qu'il ne doit pas être rétribué rigoureusement suivant la loi de l'offre et de la demande ; il doit être apprécié d'après sa valeur intrinsèque plutôt que d'après sa valeur relative. Ces principes sont de nature à relever le prix des travaux les plus humbles, qui ne sont pas les moins nécessaires à la société, et à ramener le prix de certains autres à une juste mesure. Sans doute, à ne considérer que l'excellence de certains travaux intellectuels (œuvres d'art, découvertes scientifiques, etc.) et de certains services rendus (soins médicaux, opérations chirurgicales, etc.), on ne saurait les apprécier trop haut. C'est pourquoi on ne les rétribue pas, à proprement parler, on les *honore*. Mais puisqu'ils sont au-dessus de tout salaire, il n'est pas permis d'exiger, à titre de justice stricte, un *honoraire* qui soit sans proportion avec le travail physique et réel qui a été fourni ou que suppose un apprentissage plus ou moins laborieux. Ce

qui doit incliner à juger sévèrement les prétentions de certains savants, avocats, artistes, hommes de lois ou d'affaires, administrateurs, etc., c'est que, parmi les travailleurs de tout ordre, les uns ne peuvent être favorisés outre mesure qu'au détriment des autres. Le bien général résulte essentiellement du bien-être de chacun et de sa mesure : enfreindre celle-ci sur un point, c'est fatalement produire sur quelque autre la gêne et la souffrance.

1289. **Biens acquis par le jeu.** — Les considérations précédentes nous permettent maintenant d'être bref. L'origine principale de la propriété, c'est le travail ; le capital lui-même n'est, pour ainsi dire, que du travail accumulé. L'homme a droit sur la nature, qu'il peut s'approprier ; il a droit surtout et directement sur sa propre activité : de là l'origine de la richesse. Toute autre source est mauvaise qui ne communique pas suffisamment avec celle-là. Celle-là est pure, celle-là est bonne ; la richesse ou du moins l'aisance acquise par le travail et conservée par la prudence et la modération, moralise l'homme, elle l'affranchit de mille nécessités serviles, elle le prépare à jouir pleinement de sa liberté morale. Au contraire la richesse acquise par des moyens injustes ou honteux, le démoralise, le dégrade, elle l'expose à toutes sortes de chutes. Or telle est la richesse acquise par le jeu ; elle met entre les mains de l'homme avide et audacieux des ressources, des biens qu'il n'a pas mérités et dont il abuse presque sûrement. Les richesses acquises par le jeu sont un scandale social, elles invitent les classes inférieures à rechercher avant tout la fortune et par tous les moyens. D'ailleurs le jeu ne peut profiter aux uns qu'en dépouillant les autres, en les privant de ce qu'ils ont légitimement acquis et risqué dans un moment de folie ou d'égarement. Le jeu est d'autant plus coupable qu'il s'exerce sur des valeurs plus considérables, qu'il déplace indûment les fortunes de la manière la plus rapide. Or tel est le jeu de

Bourse, qui a fait tant de victimes et de parvenus en ces derniers temps.

Nous sommes loin de condamner ici toutes les opérations financières, et puisque le commerce a pris de nos jours une extension inouïe, on comprend qu'il s'exerce en grand et puisse élever légitimement de grandes fortunes. Mais nons condamnons le jeu, le jeu qui ne crée aucun bien et n'est d'aucune utilité publique, le jeu qui ne fait que déplacer les valeurs, qui fait dépendre le succès du hasard ou d'une habileté stérile de sa nature et qui ne mériterait pas en tout cas cette récompense.

Le jeu devient particulièrement odieux lorsqu'il se complique de fraude. Jouer à coup sûr, lorsqu'on possède quelques secrets d'Etat qui sont refusés aux adversaires, ou quand on est maître du marché par d'autres moyens, c'est à la fois offenser la morale et violer la justice la plus stricte. Cette injustice oblige évidemment à restitution, de même que les autres fraudes, comme vendre à faux poids ou à fausse mesure, vendre des marchandises mauvaises comme si elles étaient bonnes, etc. Et si l'on songe maintenant combien il y a de manières de s'enrichir injustement, et sur combien d'injustices cachées ou anciennes et oubliées, ignorées des héritiers, reposent souvent les fortunes, on s'explique que le Dieu de l'Evangile ait dit : *Malheur aux riches !* et qu'il leur ait dit ailleurs : *Faites-vous des amis dans le ciel avec cet argent d'iniquité.*

CHAPITRE LXXXI

DU MARIAGE ET DE LA FAMILLE : MORALE DOMESTIQUE (1)

Le contrat le plus important et le plus sacré, celui qui fonde la famille et, avec elle, sert de base à la société tout entière, c'est le mariage. C'est par lui que doit commencer tout traité de morale domestique. Celle-ci succède à la morale individuelle : elle comprend les devoirs réciproques des époux, les droits du père, tout ce qu'il est nécessaire d'observer pour que la famille soit prospère et que chacun de ses membres soit heureux, en contribuant selon sa mesure au bonheur de tous. Nous résumons cette matière si importante dans la thèse suivante :

THÈSE. — *Le mariage est formé par le consentement libre et mutuel des époux. — Il est moral et excellent en lui-même, sans préjudice du mérite particulier acquis au célibat consenti par dévouement et vertu. — Le mariage n'est pleinement conforme au droit naturel qu'autant qu'il est un et indissoluble. — La loi civile n'a aucun pouvoir direct sur lui. — Les droits et les devoirs qui découlent du mariage sont ceux que la nature et la raison elles-mêmes indiquent. — Parmi les droits paternels les plus inviolables il faut compter celui de faire élever ses enfants et de les avoir pour héritiers.*

(1) On ne peut traiter du mariage sans citer l'Encyclique *Arcanum* (10 février 1880) de Léon XIII.

1290. **Le mariage est formé par le consentement des époux** (1). — Le mariage peut se définir : l'union de l'homme et de la femme d'où résulte une communauté de vie et une même personne morale. Le mariage est essentiellement un contrat, et il n'en est pas certainement où les parties s'imposent des devoirs plus onéreux, plus complexes, plus nombreux et qui modifient si profondément toute l'existence. Ces devoirs atteignent toute la personne et d'une manière intime ; le mariage, en effet, implique la communauté de vie, l'acceptation de la paternité et de tous ses devoirs. Pour toutes ces raisons, il doit être longuement délibéré, pleinement et prudemment consenti. Toutes les pratiques contraires à cette entière liberté et à cette détermination sage sont gravement condamnables, bien qu'elles aient prévalu plus ou moins chez certains peuples, dans certaines circonstances, et qu'elles prévalent encore assez souvent chez nous.

Il n'est pas permis aux parents d'imposer une alliance à leurs enfants : ils peuvent seulement les conseiller, éclairer leur esprit, diriger leur choix, et s'y opposer s'il est déraisonnable et contraire à leurs vrais intérêts. Le mariage n'est pas seulement l'alliance de deux familles, et ce n'est pas dans cette vue principalement qu'il faut le contracter. Il n'est pas non plus, en premier lieu du moins, une association d'intérêts, de fortunes : toutes ces considérations doivent être accessoires dans le mariage; elles ne pourraient qu'en altérer la moralité et compromettre l'avenir, si elles passaient au premier rang. Le mariage est avant tout une alliance personnelle qui fonde la famille, et en vertu de laquelle l'homme deviendra légitimement le père de ceux qu'il engendredra et la femme leur mère. La fin de ce contrat est la formation d'une nouvelle société, la perfection et le bonheur de chacun de ses membres. C'est pourquoi il doit être éminemment libre et prudent.

(1) Cf. S. Th. *Summa phil. in Suppl.*, q. 44 et suiv.

C'est pourquoi encore les contractants ne doivent s'inspirer que de sentiments légitimes, conformes à la nature, honnêtes et élevés. Il faut qu'à cette union tout les incline, particulièrement ce qu'il y a de meilleur en eux : l'attrait naturel doit être approuvé par la raison ; une amitié vraie, une estime réciproque et le dévouement doivent dominer toute passion, l'élever à leur niveau, lui survivre si elle s'éteint, et lui substituer d'autres sentiments, moins vifs peut-être, mais non moins forts et plus délicats.

1291. **Excellence du mariage.** — Ce que nous venons de dire justifie déjà le mariage et l'honore. Il ne peut être dénigré ni méprisé que par deux classes d'esprits qui pèchent par des excès contraires, mais qui, finalement, ouvrent la porte aux mêmes désordres. Les uns (certains hérétiques anciens, les manichéens), regardent le mariage comme un mal, un mal nécessaire, dont l'homme ne peut pas plus s'affranchir que de ses sens. Les autres, les partisans d'un communisme absolu et d'une licence effrénée, rejettent le mariage comme un lien incommode, et lui substituent des alliances temporaires, sans aucun souci des bonnes mœurs et de l'avenir des familles. Les premiers, aussi bien que les seconds, absoudront tous les désordres ; car il est indifférent de regarder le mal moral comme nécessaire et imposé par la nature ou de le nier. Dans le premier cas, on le justifie comme une nécessité ; dans le second, on le confond avec le bien. La vérité est que le mariage est honnête et profondément moral en lui-même ; il règle les passions sans les déchaîner. La famille, avec le mariage qui la fonde, est d'institution divine ; elle est dans l'ordre de la nature ; le genre humain ne peut remplir sa destinée qu'à cette condition.

Et puis l'alliance de l'homme et de la femme non seulement assure l'avenir et développe la race, mais elle tourne encore, si elle est bien comprise, à l'avantage personnel des époux. Ils sont faits l'un pour l'autre et

peuvent trouver dans leur union même des secours inappréciables ; le travail poursuivi de concert et dans le même but leur sera plus facile, et aussi le dévouement, la constance, la pratique de toutes les vertus. On a remarqué souvent que l'homme, en particulier, devient d'ordinaire plus moral lorsqu'il s'est engagé dans les liens du mariage. Il prend mieux conscience de ses devoirs, il a le sentiment plus vif de sa responsabilité ; ayant à procurer le bonheur des siens et à gouverner une famille, il sait mieux se gouverner lui-même ; à l'égoïsme et à l'insouciance de la vie indépendante font place des préoccupations plus généreuses, une prévoyance, une abnégation, une sensibilité et même une tendresse qui élèvent son âme tout entière et la transfigurent. C'est donc faire beaucoup pour le bien public et le bonheur des particuliers que de ménager des mariages honnêtes et bien assortis.

1292. **Le célibat** (1). — Mais quels que soient les avantages et le mérite spécial de l'état de mariage, ils ne nous rendront pas injuste envers le célibat, loué dans l'Evangile et pratiqué dans l'Eglise. Même au point de vue de la morale naturelle, il est digne d'honneur. Certes nous n'excuserons pas ici le célibat qui n'est inspiré que par l'esprit d'indépendance et l'égoïsme, encore moins celui qui consiste à ne refuser les satisfactions légitimes et saines du mariage que pour se soustraire aux charges de cet état et choisir à son gré de basses jouissances et des plaisirs sans devoirs. Ce célibat honteux s'affiche sans pudeur et se généralise dans les temps de décadence ; alors les mariages deviennent moins nombreux et moins féconds, ils sont plus tardifs, et les mauvaises mœurs prévalent de toutes parts. Mais le célibat accepté par devoir, le célibat voulu et cherché par esprit de dévouement et de sacrifice, le

(1) Cf. S. Th., *Cg.* lib. III, cp. 136 et suiv.

célibat surtout consacré par la religion et voué pour des motifs religieux, est digne de tout honneur. Il n'appartient pas à la philosophie d'en faire tout l'éloge qu'il mérite ; mais elle peut du moins le justifier contre ses détracteurs.

Il est évident, en effet, que le mariage est un devoir social plutôt qu'individuel ; et s'il peut devenir un devoir pour le plus grand nombre, il reste facultatif à plusieurs. Tous n'ont point l'aptitude, le goût, les moyens, la santé ou les vertus que demande cet état, et ainsi se justifient nombre de célibats profanes. D'autres esprits ont des goûts supérieurs et exclusifs, des aspirations plus hautes et absorbantes vers l'art, la science, la religion surtout et la charité, et leur célibat est non seulement justifié, mais il peut mériter les plus grands éloges. L'éducation publique, les pauvres, les malades, la science, les œuvres de religion auront tout le bénéfice de ces dévouements, favorisés par l'affranchissement des liens de famille ; et ainsi tout contribuera au bien public, le mariage des uns et le célibat des autres.

1293. **Objections**. — 1° Nous avons déjà prévenu des objections vulgaires telles que les suivantes : Le bien commun doit l'emporter sur le bien particulier ; or le mariage tourne de sa nature au bien public, tandis que le célibat est accepté dans des vues personnelles.

Rép. — Le célibat que nous avons honoré tourne à l'avantage de la société civile et religieuse mieux encore que le mariage. Quant au célibat qui est honnête et qui est consenti par nécessité ou par vertu, il est digne de tout respect. Ce ne serait point contribuer au bien public, mais plutôt au malheur de tous, que d'en sortir d'une manière imprudente.

2° La propagation de l'espèce humaine et surtout du sang chrétien est un bien de premier ordre, et la pratique du célibat est opposée à ce bien.

Rép. — La propagation de l'espèce humaine et du sang chrétien en particulier est due moins au nombre

des mariages qu'à leur moralité et à leur fécondité. Qu'on se souvienne, par exemple, du Canada français, où la population s'est élevée, en moins de deux siècles, de soixante mille à plusieurs millions. D'ailleurs, la propagation de la vérité est meilleure que celle du sang, et la paternité spirituelle l'emporte sur l'autre. A la fécondité des mariages doit s'ajouter celle de l'enseignement et de la parole, et, au point de vue chrétien, celle de la charité. Le mariage est donc nécessaire, mais il ne faut pas absolument le préférer au célibat. « Il y aura toujours des mariages, dit S. Thomas et le célibat subsistera de son côté pour la beauté et le salut du genre humain. »

1294. **Unité et indissolubilité du mariage**. — Après avoir considéré le mariage en lui-même, parlons de ses propriétés, et d'abord de l'unité. Elle consiste dans l'union d'un seul époux avec une seule épouse ; elle exclut donc et la polyandrie (en grec, union avec *plusieurs hommes*) et la polygamie (en grec, union avec *plusieurs femmes*). La polyandrie pratiquée chez certains peuples sauvages des plus déchus, répugne absolument au droit naturel, c'est-à-dire qu'elle est incompatible avec la fin principale du mariage et l'accomplissement du devoir des époux. Ses principaux vices sont : la stérilité, l'incertitude de la paternité, une famille sans unité de gouvernement ; la corruption et l'anéantissement de toutes les affections domestiques, de l'amour filial, paternel, fraternel, etc. ; la jalousie et la haine, l'abrutissement inévitable. Mais la polygamie ne répugne pas absolument au droit naturel, elle n'est pas incompatible avec la fin essentielle du mariage. On en voit immédiatement les raisons ; il suffit de parcourir celles qui condamnent absolument la polyandrie. Les patriarches, en des temps si différents des nôtres et sous une loi qui n'était point encore évangélique, ont pu pratiquer honnêtement la polygamie ; cette coutume qui prévalut à leur époque ne saurait les diminuer à nos yeux.

Mais Jésus-Christ a ramené le mariage à la perfection de son institution primitive. La raison condamne la polygamie, sinon absolument, du moins dans nos temps où la morale sociale est arrivée à un développement si avancé. C'est au point que, en ne s'inspirant que de leur raison, des philosophes positivistes ont regardé l'unité absolue du mariage comme un principe gagné par la civilisation sur la barbarie et qu'il ne faut plus abandonner (ainsi Spencer). A plus forte raison le chrétien ne peut-il conserver sur cette matière le moindre doute, lui qui voit dans le mariage chrétien un sacrement institué à l'image de l'union parfaite et indissoluble de Jésus-Christ et de son Eglise.

C'est même cette signification sacrée et particulière du mariage chrétien qui a fait penser autrefois à plusieurs qu'il était incompatible avec la polygamie dite *successive*. Dans leur pensée, tout second mariage, après la mort de l'un des époux, serait contraire à l'unité prescrite dans l'Evangile. Mais l'Eglise, tout en honorant le veuvage comme elle a honoré le célibat, a permis et protégé les *secondes noces*. Et la raison appuie encore cet enseignement : elle montre, en effet, très facilement que, dans bien des cas, les secondes noces offrent tous les caractères de moralité et de sainteté qui conviennent au mariage lui même.

1295. **Le divorce** (1). — Si les secondes noces, dans l'état de veuvage sont honnêtes en elles-mêmes, il n'en est pas de même du divorce et des secondes noces des époux divorcés. De sa nature, le mariage est indissoluble. Il en est du divorce comme de la polygamie : si la raison ne le condamne pas absolument, comme intrinsèquement mauvais ; si le divorce ne répugne pas absolument à la fin essentielle du mariage, il reste cependant que le divorce n'est pas conforme parfaitement à la raison

(1) Cf. S. Th. *Cg.*, lib. III, cp. 123 ; et *Summa theol.* in *Suppl.*, q. 67, a, 1 et suiv.

et au droit naturel ; il marque un état de civilisation moins avancé et ne convient qu'à une famille imparfaite. On conçoit donc que la loi évangélique ait proscrit absolument le divorce, de même que la polygamie. Voici les raisons qui militent ici en faveur du droit chrétien.

Remarquons d'abord que le divorce que nous combattons n'est point la simple séparation des époux. Il est bien évident que pour nombre de causes très justes : sévices, injures, déshonneur, etc., l'un ou l'autre des époux peut demander la séparation de corps et de biens. Ce que nous condamnons seulement c'est le divorce ou la rupture du lien conjugal lui-même. Voici nos raisons :

La possibilité d'un divorce doit être écartée par les contractants, si leur union est sincère et vraiment inspirée par les nobles sentiments que nous avons rappelés plus haut. L'union conjugale parfaite est une de celles qui doivent s'accomplir sans esprit de retour et durer autant que la vie. Il serait même odieux que le consentement des époux fût conditionnel, en quelque sorte, et qu'ils prétendissent ne s'engager que dans la mesure fixée par leurs intérêts et leurs passions. L'amour conjugal ne doit pas le céder à l'amour filial, à l'amour maternel, à aucune amitié humaine ; c'est pourquoi il est dit dans l'Ecriture que *l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à son épouse*. L'amour conjugal doit donc être la plus durable des affections légitimes, ou du moins ne le céder à aucune : c'est dire que le lien qu'il forme doit être indissoluble (1).

Mais la considération la plus décisive en cette matière est tirée de la fin même du mariage. Cette fin est la fondation d'une famille, la propagation de la race, la protection et l'éducation des enfants ; or, le divorce est plus ou

(1) Renouvier se trompe gravement sur ce point : « La loi des nations qui n'admettent pas le divorce, dit-il, institue une sorte d'esclavage des honnêtes gens dans le mariage. » (*La science de la morale*, réé-

moins contraire à cette fin. Le divorce attente à la paix et au bonheur des familles, à la sainteté du mariage, à la sécurité et à l'honneur des époux, surtout de l'épouse, qui est plus faible. C'est donc avec raison qu'il est condamné absolument par la loi évangélique et banni du droit des peuples chrétiens. C'est en vain que les romanciers insisteront ici, dans des récits émouvants, sur les malheurs irrémédiables d'époux mal assortis, sur la possibilité de leur rendre, par le divorce, leur bonheur perdu, sur les circonstances qui rendent cette rupture moins odieuse et relativement facile : absence d'enfants, consentement parfaitement libre et mutuel, etc. Une loi qui contribue à la prospérité publique, au bonheur des familles et à la pureté des mœurs, ne doit pas céder ainsi devant des raisons particulières et des cas exceptionnels. D'ailleurs est-il bien sûr que le divorce rendra aux époux malheureux, avec leur liberté, le bonheur qu'ils ont perdu? Le bonheur est dans l'accomplissement du devoir jusqu'au sacrifice, plutôt que dans la jouissance d'une liberté égoïste. Les mêmes raisons qui excuseraient un premier divorce en excuseraient un second, et la licence n'aurait plus de frein. Sans doute les lois civiles qui, dans ces derniers temps, ont permis et réglé le divorce ont prévu et empêché plus d'un excès ; mais l'abus le plus grave est dans la loi elle-même, qui constituera toujours une injustice et une immoralité dans les pays chrétiens (1).

ditée en 1908, p. 402.) Il va jusqu'à écrire : « La morale a-t-elle de son côté un empêchement au contrat temporaire auquel la liberté pourrait vouloir se borner? J'avoue que je ne le vois point. » — C'est presque, répondions-nous, la théorie de l'amour libre, à part cette restriction, que l'union conjugale devrait durer assez pour que la paternité ne fût pas douteuse et que l'on sût à qui incombe la charge d'élever les enfants. » (*Pensée contemp.* 6e année, janv. 1909.)

(1) Depuis que la loi du divorce a été portée, les cas de divorce se sont multipliés avec une rapidité qui prouve, à elle seule, que cette loi est une loi de licence et non de liberté. D'après un rapport publié dans l'*Officiel* (2 et 3 janvier 1894) les tribunaux ont eu à connaître de 38.377

1296. **Objections**. — Contre l'unité du mariage, aussi bien que contre l'indissolubilité, on nous oppose la pratique des anciens et des Juifs eux-mêmes. On ajoute que les lois chrétiennes sur le mariage sont si peu exigées par le droit naturel que de grands philosophes, comme Socrate et Platon, ont aboli la famille dans leur république idéale.

Rép. — Les rêveries de Platon ne démontrent rien ici que l'infirmité de la raison humaine. D'ailleurs, il ne faut pas prendre trop au sérieux la république de Platon. Et puis si la philosophie a commis de tels écarts, elle a su se redresser plus d'une fois elle-même. Aristote n'a pas de peine à démontrer, au second livre de sa *Politique*, que la communauté de femmes et d'enfants est immorale et contraire au bien public, et que la communauté de bien n'est pas plus avantageuse. La société est fondée sur la famille directement et non pas sur les individus : Aristote l'a très bien compris ; il a relevé sur ce point les graves erreurs de Platon. La morale domestique d'Aristote est digne de ce philosophe et tout près de la morale évangélique. Quant à la pratique des peuples anciens, elle s'est d'autant mieux rapprochée de la morale chrétienne que ces peuples ont été plus moraux et plus prospères : ainsi les Romains, dans leur meilleur temps. Quant aux Juifs, il est vrai que le divorce et la polygamie leur étaient permis par Moïse, *ad duritiam cordis* , mais on sait avec quelle rigueur était puni l'adultère et combien la famille et ses traditions étaient par ailleurs respectées.

demandes en divorce, du 27 juillet 1884 au 31 décembre 1890. En 1884, il y a eu 1.773 demandes ; 1.657 ont été accueillies. En 1885, 4.640 demandes ; 4.123 accueillies. En 1886, 4.581 demandes ; 4.005 accueillies. En 1887, 6.605 demandes ; 5.797 accueillies. En 1888, 6.247 demandes ; 5.482 accueillies. En 1889, 7.045 demandes ; 6.249 accueilles. En 1890, 7.456 demandes ; 6557 accueillies. Depuis lors, le mal n'a fait qu'empirer (V. FONSEGRIVE, *Mariage et union libre ;* MONSABRÉ, *Le mariage*, nouv. éd. 1900).

1297. **La loi civile et le mariage** (1). — Il ne nous suffit pas d'établir que le divorce introduit par la loi civile est injuste : nous devons reconnaître encore que le mariage ne tombe pas de sa nature sous le pouvoir civil. En ce qui concerne le mariage des chrétiens, l'incompétence de l'autorité civile est indubitable. Le mariage a été élevé à la dignité de sacrement et, comme tel, il a été soustrait, en supposant qu'il lui eût été soumis auparavant, à l'autorité civile. C'est une vérité dogmatique que l'Eglise seule a le pouvoir d'établir des empêchements dirimants de mariage pour les fidèles et que les causes matrimoniales de ses enfants ressortissent à son tribunal, comme étant avant tout des causes spirituelles.

En rappelant ces droits de l'Eglise, qu'il ne nous appartient pas d'établir longuement ici, nous devons aussi reconnaître les droits au moins indirects de l'Etat sur le mariage de ses sujets et même des chrétiens. Le mariage a des effets civils, il est d'une importance capitale dans la société : l'Etat a donc le droit et le devoir de le protéger, de déterminer les droits respectifs des époux concernant l'administration des biens, d'établir des empêchements *empêchants*, etc. Nul doute sur ces différents points, et l'on voit bien vite combien les moyens d'action de l'Etat en cette matière sont nombreux et puissants. Mais s'il s'agit du contrat de mariage lui-même et non pas des contrats qui l'accompagnent, s'il s'agit du lien matrimonial et non plus de ses effets civils, alors le pouvoir de l'Etat se réduit à rien, du moins en ce qui concerne le mariage des chrétiens.

Nous avons ici pour contradicteurs tous les partisans de l'omnipotence de l'Etat. Déjà Hobbes, qu'on ne dépassera jamais sur ce point, regardait la loi civile, positive, comme le dernier fondement des mœurs : il attribuait donc au pouvoir civil seul de légitimer le mariage et de

(1) Cf. S. Th., 2ª 2ª, q. 104, a. 5.

déterminer toutes les conditions de sa validité. Sans partager une doctrine aussi matérialiste et despotique, les juristes incrédules d'aujourd'hui abandonnent à l'Etat un pouvoir excessif sur les mariages et lui sacrifient nombre de droits individuels.

Mais voici les considérations qui les condamnent. La famille est antérieure à l'Etat, et les droits que l'individu tient de la loi naturelle ne peuvent être supprimés par la loi civile. Or le mariage fonde la famille et il est de sa nature, comme elle, antérieur à toute société constituée. Ce n'est donc pas en vertu d'une loi civile quelconque que le mariage est contracté. De plus l'individu qui se lie par le mariage use en cela d'un droit naturel, individuel, qui lui est conféré immédiatement par la nature même. Ce droit est donc antérieur lui aussi, aussi bien que la famille, à la société et au droit social. Les droits civils n'ont donc aucune prise directe sur le contrat de mariage ; elles ne peuvent que le protéger, interpréter le droit naturel en fixant des conditions d'âge, etc. Mais de même que la loi civile est nécessairement injuste et nulle quand elle s'oppose au droit naturel, de même elle est injuste et nulle si, au lieu de protéger la loi naturelle en ce qui concerne le mariage, elle le prohibe et prétend l'invalider ou l'empêcher arbitrairement.

Serrons la question de plus près. Quel est, au juste, le pouvoir de l'Etat sur le mariage? Peut-il établir des empêchements, non seulement *empêchants* (c'est-à-dire qui rendent le mariage simplement illicite : ce pouvoir n'est pas douteux, pourvu qu'il soit exercé raisonnablement), mais encore *dirimants* (c'est-à-dire qui invalident le mariage)? La question ne porte même que sur les mariages des infidèles ; car nous avons déjà dit que le mariage chrétien ressortit au for ecclésiastique, parce que le contrat de mariage ne fait qu'un avec le sacrement. Voici la réponse que l'on peut faire à la question circonscrite de cette manière :

L'Etat ne peut, à proprement parler, établir des em-

pêchements dirimants, car le mariage est l'exercice d'un droit naturel, du droit de l'individu et du droit des familles ; mais il peut déterminer, préciser les empêchements dirimants de droit naturel : il peut, par exemple, déclarer et regarder comme invalides les mariages contractés entre personnes parentes ou alliées jusqu'à tel degré. Comme on le voit, l'empêchement dirimant ne vient pas tant de la loi civile que de la loi naturelle : la loi civile ne fait qu'appliquer et déterminer une loi plus haute, qui est susceptible de diverses déterminations suivant les temps, les lieux et les peuples. Ainsi se concilient les opinions opposées de certains auteurs, dont les uns accordent à l'Etat le pouvoir d'établir, en ce qui concerne les infidèles, des empêchements dirimants et les autres le refusent.

1298. **Objections**. — 1° On objecte à cette doctrine que le mariage est avant tout un acte social, puisqu'il contribue à la conservation, à l'accroissement et à la prospérité de la société. Il appartient donc à l'autorité civile de statuer à son sujet.

Rép. — Nous répondons que le mariage intéresse plus directement encore l'individu et les familles que la société. Celle-ci d'ailleurs, nous l'avons dit, peut poser des conditions à la licéité des mariages et statuer tout ce qu'elle juge raisonnable touchant les contrats accessoires au mariage et les effets civils. Ces moyens lui suffisent pour obtenir son but, c'est-à-dire pour que les mariages tournent à la prospérité publique. Comme on le voit, le mariage relève de diverses autorités et à différents titres : il est de droit individuel ; mais il relève, à certains égards, de l'autorité civile et surtout de l'autorité religieuse (1).

2° On insiste, en disant qu'il n'y a rien qui intéresse plus le bien public que les mariages. L'autorité civile

(1) Cf. S. Th. *Cg.*, lib. IV, cp. 78.

est donc la plus haute en cette matière. C'est à elle surtout qu'il appartient d'assurer l'avenir de la société civile, la propagation de la race, la conservation des qualités physiques qui la distinguent, etc.

Rép. — Il est vrai que rien ne contribue davantage au bien public et temporel et surtout à la prospérité d'un peuple que les mariages honnêtes et bien assortis ; mais ces mariages contribuent tout aussi bien et plus directement au bonheur de chacun et au bien de l'Eglise. Les vertus privées de chaque citoyen et la religion de tous contribuent puissamment aussi au bien public : dira-t-on qu'il appartient pour cela à l'autorité civile de statuer sur la pratique individuelle de ces vertus et sur les matières religieuses? Si l'on dessaisit l'individu de ses droits essentiels au profit de l'Etat, où s'arrêtera-t-on? L'Etat ne peut améliorer la pratique du mariage que d'une manière indirecte, en encourageant les mariages honnêtes, la fondation des familles nouvelles, la création des petits patrimoines, et en facilitant l'éducation de nombreux enfants : bref, il lui appartient seulement de protéger les droits individuels et de seconder puissamment, dans les pays chrétiens, la salutaire influence de l'Eglise.

1299. **Droits et devoirs qui découlent du mariage**. — Grâce à la morale de l'Evangile, le droit naturel en cette matière est si bien connu de tous qu'il nous suffit de l'indiquer. Les époux doivent persévérer dans l'amour et le dévouement mutuels qui ont présidé à leur union ; ces sentiments devront même s'épurer et s'accroître avec le temps et avec l'âge comme toutes les amitiés vraies : « Epoux, aimez vos épouses, disait saint Paul, comme Jésus-Christ a aimé son Eglise en se livrant pour elle ». On ne peut proposer à l'amour conjugal un idéal plus beau. Le même Apôtre a exprimé non moins énergiquement les autres devoirs. Et d'abord l'épouse doit être soumise à son époux. Celui-ci est le chef de la famille ; il en est la tête et la femme en est le cœur. L'Eglise a

toujours maintenu cette juste doctrine et contre l'erreur ancienne, qui faisait de la femme l'esclave de l'homme, et contre l'erreur moderne de ceux qui voudraient émanciper la femme et lui conférer tous les droits de l'homme(1). Les deux sexes sont égaux, au fond, mais ils ont des attributions différentes et des devoirs divers. La femme ne doit pas contester à l'homme la supériorité du commandement ; mais elle doit se distinguer et régner par les qualités qui lui sont propres.

Toujours selon la doctrine de S. Paul, les époux s'appartiennent l'un à l'autre. De là l'injustice de l'adultère : c'est une infidélité, et un attentat contre le mariage et tous ses biens. Ceux-ci se résument dans les trois suivants : la foi conjugale — les enfants — le sacrement. La procréation des enfants est une fin essentielle du mariage, à ce point que si elle était exclue criminellement et de concert par les contractants, le contrat serait invalide. C'est cette fin noble en elle-même, qui justifie et honore d'abord le mariage. La fécondité récompense les époux et elle a été toujours regardée comme une bénédiction de Dieu.

Avec les enfants naissent de nouveaux devoirs. Les parents sont tenus de nourrir leurs enfants, de les instruire et de les former aux habitudes morales et religieuses, de les introduire dans la vie et de les élever au moins à leur niveau, en ne leur refusant aucun des biens qu'ils ont reçus eux-mêmes. Le paganisme n'a que trop méconnu ces devoirs essentiels : il a permis l'abandon de l'enfant; il a même conseillé le meurtre du nouveau-né disgracié de la nature. Ce sont là des crimes horribles, qui ne reparaissent que dans la mesure où la morale chrétienne perd de son empire.

C'est un devoir sacré entre tous de ne pas laisser les

(1) Nous voulons parler du féminisme, dans ce qu'il a d'excessif. (V. sur ce sujet, les ouvrages, en sens contraires, de Th. Joran, de l'abbé Sertillanges, etc.)

enfants s'élever dans l'ignorance ou l'indifférence religieuse. Il est criminel d'attendre l'âge de pleine raison pour instruire les enfants de leurs devoirs envers Dieu. L'abstention ici ou la négligence équivaut à une trahison. La théorie de Rousseau, dans son *Emile*, est impie et absurde. De son avis, l'éducation doit commencer au berceau; or, il n'y a pas d'éducation morale sans religion.

1300. **Devoirs des enfants et des serviteurs.** — Aux devoirs des parents correspondent ceux des enfants. Ces devoirs se résument tous dans la piété filiale, qui est faite d'amour, de reconnaissance et d'obéissance respectueuse. Il est dans l'ordre de la nature que les parents donnent à leurs enfants leur superflu et même leur nécessaire; mais s'il arrive que l'indigence frappe à la porte des parents devenus vieux ou infirmes et malheureux, c'est le devoir rigoureux des enfants de venir en aide aux auteurs de leurs jours.

Telle est, en peu de mots, la morale domestique. Il reste encore à signaler les devoirs des maîtres envers leurs serviteurs et de ceux-ci envers leurs maîtres. Leurs rapports doivent être à l'image de ceux qui lient les enfants avec leurs parents. La domesticité ainsi comprise n'a rien qui ne puisse tourner au bien moral et à l'avantage des serviteurs et des maîtres. Ceux-ci doivent la protection, la gratitude, et ceux-là doivent la fidélité, la discrétion, le dévouement, la plus stricte probité. Heureuses les familles riches qui savent trouver de bons, loyaux et dévoués serviteurs, et heureux les serviteurs qui savent trouver de bons maîtres! Sans confondre les rangs de la société, l'Eglise honore tous ses enfants : elle leur impose toujours des devoirs assez grands pour leur conférer les droits les plus précieux; et les devoirs qu'elle dicte sont toujours faciles à remplir, parce qu'ils sont inspirés par l'amour de Dieu.

1301. **Droits du père sur l'éducation de ses enfants.** — Après avoir considéré les rapports des membres de la

famille entre eux, portons notre attention sur les droits qu'elle conserve par rapport à l'Etat et qui sont exercés principalement par le chef de famille. Nous insisterons seulement sur deux de ces droits paternels, qui ont été le plus contestés, savoir : le droit sur l'éducation des enfants et le droit de les choisir pour héritiers.

Le droit du père à élever librement ses enfants résulte tout d'abord des devoirs naturels que nous venons d'établir. C'est au père qu'il incombe immédiatement d'élever ses enfants et de les mettre à même d'occuper une place honorable dans la société. Si celle-ci est tenue jusqu'à un certain point de pourvoir à l'éducation des enfants, ce n'est qu'à défaut du père et de la famille. Or le droit est ici corrélatif du devoir, il a pour garantie le devoir lui-même, qui est des plus sacrés.

D'ailleurs qu'est-il besoin d'invoquer le devoir des parents pour établir leurs droits! L'enfant appartient à ses auteurs, il leur appartient avant d'appartenir à la société. Celle-ci ne pourra réclamer ses services que lorsqu'il sera parvenu à l'âge d'homme : c'est la famille qui doit fournir des hommes et c'est à elle, par conséquent, que revient l'éducation des enfants. Il est immoral que l'Etat se substitue aux parents et réclame pour lui la charge la plus indispensable et le bien le plus précieux des familles, la personne de l'enfant, le corps et l'âme. Ajoutons que si la famille n'est pas maîtresse de l'éducation des enfants, elle n'a plus d'indépendance, elle n'est plus libre de conserver ses traditions, elle n'a plus les moyens d'assurer son avenir, et la paternité est déshonorée. Mais le droit des familles est au-dessus d'entreprises téméraires et impies. Quels que soient les prétentions et les efforts d'un pouvoir tyrannique et odieusement clairvoyant dans sa malice, ils ne prévaudront jamais contre la voix de la nature et de la religion. Ici, toute prescription est impossible et la durée d'une pratique essentiellement mauvaise ne ferait qu'accroître l'iniquité.

1302. **Droits du père sur ses héritiers.** — Une autre prérogative de la paternité, c'est le droit de transmettre ses biens à ses enfants. Ce droit est si naturel que les lois civiles l'ont toujours sanctionné et qu'elles l'ont même changé en devoir. Ici nous devons encore nous garder de toute exagération et défendre dans leur intégrité les droits du père de famille, comme aussi les privilèges des enfants. Ceux-ci ont-ils un droit strict à hériter de leurs parents? Ce droit à la succession, considéré en principe, est évident, puisque le fils continue la personne morale du père et les traditions de la famille; mais il faut reconnaître qu'il est limité. Il est limité par le droit du père qui peut juger du mérite de ses enfants et de leurs aptitudes respectives, qui peut préférer jusqu'à un certain point, et dans l'intérêt même de la famille, les uns aux autres, en leur laissant une part plus ou moins considérable de biens. On conçoit même que l'ingratitude ou l'incapacité de l'enfant soit telle que le père ait le droit de diminuer sa part de succession ou même de le déshériter. L'Etat ne saurait trop protéger ce droit naturel du père, tout en l'interprétant et en le déterminant. On reproche et avec raison à la loi française d'avoir trop restreint la libre initiative du père, et énervé ainsi son autorité, d'avoir imposé la loi des partages d'une manière inconsidérée ou du moins trop absolue, et nui par là d'une manière très grave à l'avenir des familles, qui ont été frappées pour ainsi dire de stérilité.

1303. **Droit de tester.** — Cette question de l'hérédité paternelle touche à celle de l'hérédité en général. Les communistes, comme aussi les partisans de l'absolutisme de l'Etat, font dériver le droit du testateur de la loi civile, mais il est évident que le droit de tester est antérieur à cette loi. Il est évident que tout homme peut transmettre à celui qu'il a librement choisi le fruit de ses labeurs; il le peut d'autant mieux que l'héritier lui est lié par la parenté ou l'amitié.

On conviendra, d'autre part, que la société peut avoir

un certain droit indirect et limité sur les héritages. Ceux-ci, la plupart du moins, surtout les plus considérables, n'ont pas été acquis sans le concours puissant et très efficace de la société; il n'y a pas de grande richesse possible, d'aisance, de confort et de bien-être sous tous les rapports, si ce n'est au sein d'une société civilisée; toute valeur est, sinon créée, du moins augmentée merveilleusement par l'état social et le concours de tous. C'est ainsi, pour citer seulement quelques exemples, que la valeur des terrains dépend toute de l'agglomération qui se fixe à l'entour; c'est ainsi encore que le commerce et l'industrie sont lucratifs par le concours de la clientèle autant que par le fait de ceux qui les exercent; il en est de même de toutes les entreprises et de toutes les inventions. Pour toutes ces raisons et d'autres encore, telles que le droit de la société à prendre des moyens équitables de répartir le plus convenablement les charges publiques, il peut être juste que l'Etat frappe d'un impôt les héritages, et d'un impôt qui s'augmente à mesure que la parenté de l'héritier avec le testateur est plus éloignée et que l'héritage a plus de valeur. On conçoit qu'on puisse facilement abuser de ce droit; mais c'est une raison de plus pour que les juristes et les économistes chrétiens le reconnaissent et cherchent à le mesurer.

1304. **Objections.** — 1° Relativement au droit des parents sur l'éducation de leurs enfants, voici ce qu'on nous oppose. L'éducation est d'une extrême importance dans la société. L'Etat a donc le droit d'enseigner et de statuer sur l'enseignement à tous les degrés.

Rép. — Nous ne contestons pas l'importance de l'éducation pour le bien social; mais nous répéterons ce que nous avons dit pour le mariage : l'éducation est plus importante encore pour les individus et pour les familles, et le droit de l'Etat en ces matières est subordonné à des droits antérieurs. Au reste, sans soutenir ici que l'Etat

comme tel n'a pas le droit d'enseigner (1), nous affirmons, et ceci n'est pas contestable, que l'Etat n'a pas le droit d'organiser un enseignement sans religion, ni surtout d'entreprendre sur le droit des individus et des pères de famille. Son rôle est plutôt celui de protecteur; il doit favoriser la culture des sciences et des arts, encourager les initiatives généreuses et respecter toutes les libertés honnêtes.

2° On prétend encore que l'Etat a le droit de conférer les grades académiques et que, par conséquent, il lui appartient de rédiger les programmes, de fonder les écoles, d'approuver les maîtres, etc.

Rép. — L'Etat n'a pas le droit exclusif de conférer les grades académiques; il peut même très bien laisser ce soin aux académies et universités créées par des corporations ou des particuliers et se borner au rôle de surveillance et de protection dont nous avons parlé. Quant à se réserver le droit d'enseigner et à étouffer l'enseignement libre, mais honnête, par une série de mesures vexatoires et de prohibitions, c'est une injustice suprême et un attentat qui menace indirectement toutes les saintes causes et tous les gens de bien.

3° En tout cas l'Etat peut rendre l'instruction laïque, gratuite, obligatoire.

Rép. — L'Etat n'a pas le droit d'imposer des instituteurs laïques aux parents qui préfèrent pour leurs enfants des instituteurs religieux, car le droit d'éducation appartient d'abord aux familles. En aucun cas l'Etat n'a le droit d'empêcher l'instruction religieuse.

Quant à la gratuité de l'éducation, elle peut être bonne

(1) Des catholiques l'ont soutenu ; mais si nous paraissons nous séparer d'eux dans la forme, nous ne nous en séparons pas dans le fond : l'essentiel, en effet, c'est que le droit de l'Etat soit subordonné au droit naturel des individus et des familles et n'empiète sur aucun droit antérieur.

ou mauvaise suivant les lieux, les temps, les circonstances. Il est à remarquer, en effet, que l'éducation n'est gratuite pour ceux qui la demandent que parce qu'elle est onéreuse à ceux qui la procurent; la gratuité légale est moins un affranchissement de charge qu'un simple déplacement; elle offre cet inconvénient de peser également sur tous, alors qu'elle ne profite pas également à tous. Ajoutons encore que l'enseignement est d'ordinaire moins apprécié par cela même qu'il ne coûte rien à qui le sollicite. La seule gratuité qui paraisse généralement désirable est celle de l'enseignement élémentaire. S'il s'agit de l'enseignement secondaire et de l'enseignement supérieur, la gratuité ne peut être accordée qu'aux familles peu aisées et en faveur des sujets les plus aptes. Il est bon d'ailleurs de laisser le soin de procurer cette gratuité à l'Eglise et aux autres institutions libres et honnêtes qui concourent à la diffusion et au progrès des sciences.

Enfin, en ce qui concerne l'enseignement obligatoire, bien qu'on doive en principe s'en rapporter à l'amour naturel des parents pour leurs enfants, il peut être juste de le décréter. Mais il reste indispensable que les parents aient toujours la liberté de choisir les maîtres qu'ils préfèrent et de présider ainsi à l'instruction et à l'éducation de leurs enfants (1).

(1) Depuis que la guerre est faite en France aux familles chrétiennes et à l'Eglise par un enseignement public et obligatoire prétendu neutre et de plus en plus irréligieux, le mal a été dénoncé et combattu dans maints ouvrages. Voir l'ouvrage déjà ancien : *L'école neutre en face de la théologie, cas de conscience*, par deux prêtres docteurs en théologie, et, parmi les ouvrages plus récents : GOYAU, *L'école d'aujourd'hui*. Plusieurs séries : 1re série : *Les origines religieuses de l'école laïque. L'école et la morale. La politique à l'école.* — 2e série : *Le péril primaire. L'école et la patrie. L'école et Dieu.* — Fénelon GIBON, *Où mène l'école sans Dieu*, 1909. — BARRY, *Le droit d'enseigner*, 1906. — H. DE LACOMBE, *La liberté de l'enseignement*, 1900. — Gaston SORTAIS, *La crise du libéralisme et la liberté d'enseignement*, 1905.

CHAPITRE LXXXII

DE LA SOCIÉTÉ CIVILE : ORIGINE, FIN, POUVOIR

1305. **La société.** — Après avoir traité de la morale individuelle, puis de la morale domestique, il nous reste à traiter de la morale sociale. Considérée en général, la société est une réunion de personnes qui tendent de concert à une même fin. La société se distingue d'une réunion publique (foule, assemblée) en ce qu'elle n'est pas formée au hasard ni d'une manière transitoire : la société est permanente de sa nature et elle réunit des êtres humains en tant qu'ils sont tels, c'est-à-dire en tant qu'ils sont raisonnables, et partant susceptibles de contracter des devoirs, d'exercer des droits et de pratiquer des vertus.

La société est naturelle ou essentiellement facultative et libre. La famille, la tribu, la cité, la nation sont des exemples de sociétés plus ou moins naturelles; les associations industrielles, scientifiques, formées librement entre citoyens, sont des exemples de sociétés facultatives. Nous parlerons surtout de la société civile, société parfaite (1) et naturelle, fondée essentiellement sur les familles, et qui prend divers noms, tels que ceux de nation, Etat, empire,

On la définit après Aristote : « Perfecta societas multorum vivorum habens cumulum omnibus sufficientem non tantum ad vivendum, sed etiam ad bene vivendum, seu familiarum congregatio, quæ sub auctoritate supremæ alicujus potestatis in hoc, quod securius et felicius vitam ducant, conspirant. » (Cf. S. Th., *In lib. I Politic.*, cp. II, De civitate).

royaume, république. Nous déterminerons son origine, sa fin, la source et la nature du pouvoir, les limites de celui-ci et ses formes principales.

THÈSE. — *L'origine de la société civile n'est pas dans un prétendu contrat social. — Sa fin est le bonheur temporel de tous et de chacun, et par conséquent aussi leur bien moral et spirituel. — Le pouvoir civil dérive en définitive de Dieu. — Il est législatif, exécutif, judiciaire, mais il est radicalement un et, quoique fort étendu, puisqu'il comprend même la peine de mort, il est limité par des droits supérieurs. — Il peut revêtir diverses formes : démocratique, aristocratique, monarchique, légitimes en elles-mêmes, et dont la meilleure est celle qui convient le mieux au caractère du peuple, aux temps et aux circonstances. — Il est permis en certains cas de résister au tyran et de secouer le joug; mais on ne peut permettre le tyrannicide.*

1306. **L'origine de la société n'est pas dans un contrat social.** — La société, en effet, à la considérer en elle-même, n'est pas le résultat d'une convention, mais de la nature. L'homme est éminemment sociable ; la vie individuelle et indépendante imaginée par Rousseau et autres utopistes est contraire à tous nos premiers instincts. Il ne paraît pas que l'homme eût pu jamais en sortir, si elle eût marqué les origines. Voici d'ailleurs les considérations qui mettent en évidence cette sociabilité de l'homme et la nécessité absolue pour lui de naître et vivre en société.

L'homme est sujet à mille besoins divers, également impérieux; ils sont d'ordre physique, intellectuel et moral. Or il ne peut trouver leur satisfaction que dans la société. Pour ce qui est des besoins physiques, ils sont les plus frappants, sinon les plus indispensables. L'homme est l'être le plus dépourvu à sa naissance, le plus incapable de se suffire, il est le plus faible et le plus désarmé de tous les animaux; et cette dépendance absolue vis-à-vis de ses semblables ne fait guère que changer de forme avec le temps. Il a d'abord besoin de sa mère qui lui offre le sein, d'une

famille et d'un foyer où il trouve sa place. Plus tard, sa dépendance ne fera que s'accroître ; il échangera avec ses semblables une foule de services d'autant plus étroits d'ordinaire que sa fortune sera plus grande, son rang plus élevé, sa valeur intellectuelle et morale plus appréciable.

Ce n'est que dans la société ou par la société, en effet, que les besoins supérieurs de l'âme trouvent leur satisfaction. L'esprit humain est fait pour la vérité; il est curieux et avide de connaissances spéculatives et pratiques; sans elles il n'est pas de vie intellectuelle. L'homme a besoin des sciences et des arts au moins les plus élémentaires, il a surtout besoin de religion. Or, l'acquisition et la culture de tous ces biens n'est possible que dans la société, et tout d'abord dans la famille, qui en est le berceau. Il y a plus. L'instrument même de toute connnaissance et de tout progrès, la parole sous toutes ses formes : langage parlé, écriture, geste et expression des sentiments, n'est possible et utile que dans la société. La parole, cette raison exprimée, est le lien même de la société et son premier fruit.

Enfin, l'homme est un être sociable par son cœur non moins que par son esprit. Il recherche d'instinct et avec réflexion la compagnie de ses semblables; il leur communique ses joies et ses peines; il a besoin d'aimer sa famille, son pays et ses amis; sa moralité ne se développe que par ces amours si forts et si honorables, qui inspirent les plus nobles actions. Les vertus sociales sont les plus belles et font fleurir toutes les vertus individuelles. Toute perfection humaine est donc liée à l'état social ; loin de toute société il n'y a que la stérilité, la dégradation et la mort. Au reste, l'histoire nous apprend que l'humanité n'a jamais pu subsister qu'en société et que les progrès personnels ont toujours dépendu plus ou moins du milieu social (1).

(1) Cf. S. Th. *regimine principum*, lib. I, cp. II.

1307. **Conclusions contre Hobbes, Spencer, Rousseau.** — Il est donc faux que l'état primitif de l'homme ait été un état d'isolement plus ou moins complet et de bestialité, où la force dominait, en attendant le droit (Hobbes, Spencer). Sans parler de ce que cette hypothèse évolutionniste renferme d'incompatible avec les saines données de la psychologie et de la morale, il paraît évident que si l'homme avait jamais été plongé dans un pareil état de barbarie et d'isolement, il n'aurait jamais pu en sortir. L'état primitif a dû être de quelque manière l'état social, celui tout au moins de la famille, pourvue des connaissances morales et religieuses indispensables ; et les premières familles ont dû se grouper en société, malgré des discordes accidentelles : ainsi le voulait la nature.

L'utopie de Rousseau n'est pas préférable ici aux vues du matérialisme et de l'évolutionnisme. Elle offre une absurdité particulière. D'après Rousseau, en effet, l'état social n'est point préférable à l'*état de nature*, c'est-à-dire à l'état d'isolement et d'indépendance absolue : l'homme, dit-il, naît bon et c'est la société qui le déprave. Mais Rousseau a négligé de voir que la société est nécessaire au développement de toutes les facultés de l'homme et qu'elle ne le déprave que d'une manière indirecte, par les abus inséparables de toutes les choses humaines. Mais l'homme de la nature, tel que le rêve Rousseau, loin d'avoir la perfection qu'il lui prête, serait de tous les êtres le plus digne de compassion, pour son ignorance, ou le plus digne de répulsion, pour ses vices et sa brutalité.

1308. **Remarque.** — Ces considérations nous permettent également de nous faire quelque idée de l'origine des sociétés, comme aussi d'accorder aux partisans du *contrat social* ce qu'il y a de plausible dans quelques-unes de leurs prétentions. Le noyau des sociétés, avons-nous dit, est la famille. Celle-ci, en s'augmentant, a été naturellement l'origine de la tribu, de la nation et finalement du corps social. L'autorité du père de famille est devenue celle du

patriarche ou bien elle a fait place à celle des anciens ; le pouvoir a pu revêtir ainsi et graduellement diverses formes. L'histoire confirme d'ailleurs ces premières vues.

Quant à exclure absolument tout contrat de l'origine de toute société, on ne saurait y prétendre. Il est évident, au contraire, que des familles et même des individus ont pu se réunir et former une cité ou un Etat. Ainsi Romulus, Rémus et leurs compagnons auraient fondé Rome. Les Etats-Unis d'Amérique et certaines colonies dans l'antiquité ou de nos jours ont eu des origines analogues : il y a, à la base de leur constitution, une sorte de pacte social. Mais il est évident que toute société qui repose plus ou moins sur une convention est née en définitive d'une société naturelle, et qu'il est naturel et indispensable à l'homme de vivre et de prospérer en société.

1309. **Objections.** — 1° On nous objecte que pour juger de l'homme à l'état de nature il ne faut pas le considérer tel qu'il est aujourd'hui, avec les habitudes et les besoins que lui a créés l'état social. Considéré en lui-même, l'homme est peut-être plus indépendant de la société que nous ne le supposons, et l'on conçoit qu'il soit devenu l'esclave de ses propres institutions.

Rép. — Nous jugeons de l'homme non point par ses habitudes acquises et les besoins plus ou moins factices qu'il s'est créés, mais en considérant sa nature même, physique et intellectuelle, et la dépendance essentielle de l'individu par rapport à la société. A moins de préférer les théories de l'évolutionnisme et d'admettre que l'homme a changé de nature graduellement, il faut bien reconnaître que son état primitif n'a pas été l'état d'isolement ni celui d'une barbarie bestiale.

2° L'état social n'est possible qu'avec le langage ; or, le langage est acquis et non pas inné et naturel ; donc l'homme n'est arrivé que graduellement à l'état social.

Rép. — L'état social primitif aurait pu être imparfait ; et le langage, proportionné à cet état. L'homme serait ar-

rivé ensuite peu à peu à composer une société parfaitement organisée et à parler un langage savant et cultivé. Nous parlons ici dans l'hypothèse de ceux qui supposent arbitrairement que l'homme a été créé et laissé dans l'état purement naturel, sans aucune révélation. Mais il est impossible au chrétien, et en général à tous les partisans de la révélation, de ne pas admettre que Dieu lui-même a instruit les premiers hommes et leur a inspiré leurs premiers devoirs et leur premier langage. Même en nous plaçant dans l'hypothèse des incrédules, nous pouvons soutenir avec raison que le langage a été inspiré aux premiers hommes par l'Auteur de la nature ou, en d'autres termes, que le langage a été d'abord une œuvre instinctive et admirable et non pas réfléchie. (Cf. chap. LIX, de l'origine du langage).

3° Si nos vues sur la sociabilité de l'homme sont justes, que faut-il penser alors de la vie des solitaires, des anachorètes, des religieux?

Rép. — D'abord cette vie s'explique par la grâce et non par la nature. Ensuite les solitaires, avant de se retirer au désert, sont nés dans la société, et y ont puisé la foi avec la connaissance des traditions; ils ont donc emporté dans leur solitude les biens moraux et intellectuels qui leur étaient indispensables. Ensuite on comptera bien peu de solitaires, même dans l'antiquité, qui n'aient pas continué à communiquer activement avec la société chrétienne autrement que par la sainteté de leur vie et leurs prières. Quant à l'état religieux en général et à celui des anciens cénobites, il est éminemment social, puisqu'il consiste dans une certaine communauté de vie. Nos adversaires ne sauraient donc l'invoquer ici; ils essaieront plutôt de s'en prévaloir pour justifier le communisme.

1310. **Fin de la société civile**. — Après avoir parlé de l'origine de la société civile, il faut déterminer sa fin. Celle-ci consiste dans le bien temporel de tous et de chacun, et par conséquent aussi dans leur bien moral et spirituel.

Cette proposition résume assez bien tout ce que les philosophes ont dit de plus plausible sur ce point important. Les uns assignent comme fin principale et dernière à la société civile le progrès de l'humanité ou du moins le progrès national; d'autres préfèrent penser que l'affranchissement graduel de l'homme, la conquête d'une parfaite liberté est le but suprême de l'ordre social; d'autres encore substituent à cette liberté idéale la justice, dont la société recherche la parfaite application ; d'autres enfin sont surtout frappés de certains avantages qu'on peut espérer de l'ordre social : une certaine égalité et fraternité, l'organisation du travail, la paix, la tranquillité et la sécurité publiques.

Sans rejeter et sans adopter précisément aucune de ces opinions, nous prétendons que la fin de la société c'est d'abord principalement le bonheur temporel de la société elle-même; c'est ensuite et par là même le bonheur de chacun; c'est enfin et implicitement le bien moral et spirituel de la société et de ses membres. Voici comment s'explique et se justifie cette doctrine. La fin propre et dominante de la société civile, qui est essentiellement une société temporelle, ne peut être que le bonheur de cette vie. Nous avons vu, dès le début de la morale, comment tout être raisonnable tend nécessairement à sa perfection et à son bonheur; or la société est soumise à la même loi de l'existence et de la vie que les individus. Ce bonheur que poursuit la société est évidemment celui de la société elle-même, et il se compose, en définitive, des bonheurs individuels, de leur somme, pour ainsi dire, et encore mieux de leur concert. Car le bonheur de la société n'est pas quelque chose d'abstrait, le bonheur n'est vrai, goûté et possédé que par des individus; et une société, d'ailleurs puissante et riche, dont tous les membres seraient plus ou moins malheureux et enchaînés à leurs offices par une triste nécessité, comme des esclaves, serait une société malheureuse en réalité et très imparfaite ; son existence et sa prospérité extérieures démontreraient la force de

celui qui la dominerait et l'aurait organisée, mais non pas la perfection de la société elle-même. Le bonheur privé, individuel, doit donc être contenu de quelque manière dans le bonheur public, qui n'est, en définitive, que le bien de tous. A ce bien public il faut sacrifier, sans doute, tous les biens particuliers : le soldat ne doit pas marchander sa vie ni le magistrat ses veilles; mais le bien public qui ne résulterait pas, en somme, du bonheur du plus grand nombre possible, serait chimérique.

Nous avons ajouté que la fin de la société était aussi, d'une manière implicite et comme par voie de conséquence, le bien moral et spirituel. On ne saurait le contester après ce que nous avons dit, dans le premier chapitre de morale, sur la nature du bonheur. Il n'y a pas de bonheur digne de ce nom, même en ce monde, sans la vertu. Les biens extérieurs sont des moyens ou des compléments de bonheur, mais ils ne constituent point par eux-mêmes la perfection ni partant le bonheur de l'homme. Cette perfection et ce bonheur résultent essentiellement de l'amour suprême du bien, de la pratique du devoir, du développement possible et convenable de toutes les facultés intellectuelles et morales. Le bonheur de la société, le bien public implique donc le bien moral et spirituel de la société en général et de chacun de ses membres en particulier. Tout bonheur temporel qui n'est pas consacré par la vertu et la religion est nécessairement faux. On peut s'y méprendre, s'il s'agit des individus; mais la morale sociale ne souffre pas d'exception. Un peuple sans vertu et sans religion, eût-il d'ailleurs toutes les richesses, tous les avantages temporels, un climat heureux, un sol fertile, la paix au dedans et au dehors, est un peuple perdu. La richesse achèvera de le corrompre, l'abondance n'égalera jamais ses convoitises, ses passions toujours inassouvies provoqueront des discordes, et s'il n'y a pas d'ennemi capable de le vaincre et de le dominer, il fera son propre malheur et se détruira lui-même.

Non, il n'est pas de prospérité possible pour les peuples

sans vertu et sans religion. Celles-ci, avec le bonheur temporel, sont donc la fin de la société, fin indirecte il est vrai, mais non moins nécessaire que l'autre et d'un ordre plus élevé. En ordonnant toutes choses au bonheur social, le sage législateur comprendra facilement que, parmi les moyens qu'il emploie et les forces dont il accepte le concours, il y en a d'un ordre plus élevé que la vie présente : ainsi la croyance à l'immortalité de l'âme, la foi, les institutions admirables de charité qu'elle inspire. Ces ressources inépuisables lui appartiennent, pour ainsi dire, dans la mesure où elles contribuent à obtenir la fin qui lui est propre, le bonheur temporel des peuples.

1311. **Harmonie de la fin sociale et des autres fins légitimes.** — Il est facile de voir comment cette fin capitale s'harmonise avec d'autres non moins importantes dans leur genre : avec la fin propre à chaque individu, avec la fin des familles, avec celle de la société religieuse. L'homme de bien, qui cherche le bonheur où il est vraiment, contribuera largement par sa conduite généreuse à la prospérité publique et au bonheur temporel de tous; au contraire, le méchant, l'impie, le voluptueux, l'avare, mettra fréquemment son propre bonheur en conflit avec le bien public ; il prospérera quelquefois d'autant mieux que son pays sera plus éprouvé, et tirera son élévation du malheur même de ses compatriotes et de ses administrés.

Les familles vertueuses trouveront, elles aussi, le vrai bonheur qu'elles poursuivent justement, c'est-à-dire l'honneur, la considération, toute prospérité enviable ici-bas, en contribuant largement au bien public : loin d'opposer leur intérêt à celui du pays, elles les confondront dans un même et impérissable amour, fait de patriotisme et de piété filiale. La religion, à son tour, contribuera à former de bons citoyens, et sa prospérité sera la meilleure garantie de celle de l'Etat. Toutes ces diverses fins que poursuivent légitimement les individus, les familles, la société civile et la société religieuse, s'harmonisent donc, loin de

s'opposer, et l'homme de bien les poursuivra toutes sans les séparer jamais dans ses intentions.

1312. **Le progrès social. Ses formes.** — Il est facile maintenant de concilier avec la nôtre, dans ce qu'elles offrent de juste, les opinions diverses que nous avons signalées tout à l'heure touchant la fin principale de la société. Il est évident qu'en obtenant le bonheur temporel qui lui est possible et en l'assurant de mieux en mieux, la société civile progressera indéfiniment et sous tous les rapports. On n'est heureux qu'à la condition d'agir, et, si le bonheur est imparfait, à la condition de se perfectionner. Le bonheur relatif de la société n'empêche pas son progrès, mais au contraire elle l'inspire, le stimule et le rend possible.

Quelles belles perspectives ouvertes aux sociétés! Multiplier le nombre de leurs enfants, couvrir de colonies florissantes les contrées encore inoccupées; développer les sciences, les arts, l'industrie, le commerce, mais étendre dans la même mesure le champ de l'activité morale de l'homme; s'affranchir de la matière pour mieux se soumettre au devoir; faire régner des lois de plus en plus équitables; protéger toute liberté honnête et la développer; prévenir ou alléger et guérir toutes les misères sociales : le paupérisme, les épidémies, des malheurs publics ou privés qui seront toujours inévitables; faire entrer dans les mœurs publiques des habitudes chrétiennes et fraternelles, et contribuer ainsi au règne de Jésus-Christ et de la morale évangélique, règne pacifique et doux, qui n'est que la consécration de la liberté des enfants de Dieu. Ce programme est assez beau et assez grand pour comprendre tous les autres et ne pouvoir jamais être dépassé.

1313. **Origine du pouvoir. Il vient de Dieu.** — Après avoir déterminé la fin de la société et l'idéal que tout pouvoir humain doit poursuivre, il faut chercher l'origine de ce pouvoir. Ici nous rencontrons de nouveau les partisans de Rousseau et du *contrat social*. Est-il vrai que le pouvoir

civil puisse s'expliquer suffisamment par la volonté nationale? Non, dans aucun cas. Nul doute pour le cas où la société ne repose d'aucune manière sur le contrat et s'est trouvée formée naturellement. Mais, en supposant même qu'il se fondât une société par suite d'une véritable fédération de familles ou d'individus, le pouvoir social tirerait sa force, en définitive, d'une source plus haute que la volonté et la délégation des citoyens. Dans aucun cas, les chefs souverains d'un peuple ne sont que de simples mandataires de leurs électeurs. Et nous nous plaçons maintenant en dehors des controverses qui divisent les philosophes chrétiens : le pouvoir social est-il de Dieu immédiatement ou médiatement? Quel est son sujet? Nous essaierons de le dire tout à l'heure; mais nous devons établir d'abord ce qu'il y a de certain, savoir que tout pouvoir vient de Dieu (1).

En effet, la société civile est naturelle dans son origine et dans sa nature, comme nous l'avons établi plus haut. En supposant même que telle société particulière eût pour point de départ la libre association de ses premiers membres, comme l'état social est nécessaire à l'homme, la société ainsi formée n'en serait pas moins naturelle et partant voulue de Dieu et instituée par lui comme par son premier auteur. Donc l'autorité, sans laquelle il n'est pas de société, est toujours voulue de Dieu et remonte à lui comme à sa première source. Ce qui donne à la société son unité et comme sa forme, ce qui fait d'une multitude en désordre et désagrégée un corps compact et vivant, c'est l'autorité. Elle procède donc de Dieu comme tout ordre, toute vérité, toute justice, toute beauté; elle en procède d'autant plus sûrement qu'elle est plus nécessaire et plus excellente, et que son caractère est hautement moral.

(1) « Non est enim potestas nisi a Deo : quæ autem sunt, a Deo ordinatæ sunt. Itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit. » (*Ad Rom.* XIII, 1.) — « Per me reges regnant, et legum conditores justa decernunt. » (*Prov.* VIII, 15.)

Comment d'ailleurs le pouvoir viendrait-il absolument du peuple, de la volonté nationale, si celle-ci est incapable de créer et d'expliquer certains droits de souveraineté, tel que celui de porter des lois pénales et d'infliger, en particulier, la peine de mort (1)? On conçoit bien que chaque citoyen ait le droit de légitime défense; mais on ne conçoit pas que des volontés individuelles puissent ériger au-dessus d'elles un pouvoir qui administre la justice, oblige en conscience toute la communauté et les récalcitrants eux-mêmes, les avertisse, les corrige, les punisse gravement, les prive de la liberté et même de la vie. C'est vis-à-vis surtout des minorités et même des oppositions que le pouvoir public est complètement désarmé, s'il ne vient de Dieu. Aucune volonté humaine n'a par elle-même le pouvoir de s'imposer à une autre, et toutes les volontés humaines ensemble, excepté une, n'ont le droit de supprimer celle-ci ou de n'en tenir nul compte, si elle n'est pas injuste en elle-même. Et cependant, dans toute société bien ordonnée, il faut que, malgré la diversité d'opinions, d'ailleurs honnêtes, il y en ait une qui prévale et devienne la volonté du pouvoir; il faut qu'elle devienne loi et que tous la respectent. Evidemment il y a là autre chose qu'un qu'une nécessité : il y a une justice, un droit, qui viennent en définitive de Dieu. Nul catholique ne saurait le contester, surtout après les définitions formelles de l'Eglise.

1314. **Controverse sur l'origine du pouvoir.** — Maintenant nant le pouvoir civil vient-il de Dieu immédiatement, ou bien peut-il en procéder médiatement par le suffrage du peuple et la volonté nationale ou quelque autre mode d'élection? Et dans ce cas, le peuple est-il le sujet du pouvoir ou seulement le canal et moins encore? Ne fait-il que désigner le dépositaire du pouvoir et l'élu de Dieu? La plupart des scolastiques ont soutenu que le pouvoir civil vient médiatement de Dieu par la société (Suarez, Bellarmin, Bannez). D'autres esprits ont pensé que tout pouvoir procédait de Dieu immédiatement, le pouvoir royal en particulier : le peuple n'en serait d'aucune manière le sujet ou le dépositaire. Voici les raisons principales sur lesquelles s'appuient ces deux opinions.

(1) Cf. SUAREZ, *De legibus*, lib. III, cp. III.

Première opinion. — En faveur de l'origine divine et immédiate du pouvoir, on fait remarquer que si le peuple était, en quelque manière que ce fût, le sujet du pouvoir, il n'y aurait pas d'impossibilité à ce qu'il l'exerçât par lui-même. Or, de l'aveu des adversaires, le peuple ne peut se gouverner par lui-même ; il doit élire des magistrats, des chefs, sans lesquels tout gouvernement est impossible. — Mais on peut répondre à ce raisonnement que si le peuple ne peut s'administrer par lui-même, ce n'est pas par insuffisance d'autorité, mais parce que l'administration n'est praticable qu'à certaines conditions. Autre chose est la possession et autre chose l'usage : la possession peut être réelle, bien que l'usage soit impossible. Même le roi, dont le pouvoir s'étend sur tout le royaume, ne peut gouverner que par des intermédiaires : il n'est donc pas étonnant que le peuple doive choisir des chefs.

Seconde opinion. — En faveur de l'origine divine et médiate du pouvoir, on fait remarquer que Dieu doit donner à la société tout ce qui lui est nécessaire et, partant, le pouvoir. De fait, dans bien des cas, chez bien des peuples, les citoyens peuvent élire leur roi ou leurs magistrats, et même déterminer la forme de gouvernement. Or ces droits exercés par les citoyens en corps supposent qu'ils possèdent entre tous l'autorité par eux transmise. — Mais on répond à cela que le peuple ici n'est qu'un canal, qu'il transmet le pouvoir et ne le délègue pas; on ajoute même qu'il désigne le dépositaire de l'autorité sans investir précisément de l'autorité ce dépositaire.

Et cette explication, en effet, paraît assez plausible (1).

(1) C'est elle que paraît favoriser l'Encyclique de Léon XIII sur le pouvoir civil : « Interest autem attendere hoc loco eos, qui reipublicæ

Il est vrai qu'elle ne détruit pas cette seconde opinion ; mais elle ne détruit pas davantage la première : elle tend plutôt à les concilier pratiquement. Qu'importe, en effet, que le peuple soit le dépositaire du pouvoir, mais incapable de l'exercer par lui-même, ou qu'il en soit le canal, ou qu'il ne fasse que désigner l'élu de Dieu? L'essentiel est que le pouvoir ne vienne en définitive que de Dieu et soit exercé en son nom plutôt que d'être exercé au nom du peuple.

1315. **Objection.** — On objecte aux partisans de la seconde opinion que le peuple serait supérieur au souverain et pourrait le révoquer à son gré ; en somme le souverain ne serait qu'un mandataire, et, si à la forme monarchique on substitue la forme parlementaire, l'assemblée législative serait composée de simples délégués dont le mandat pourrait même être impératif et révocable au gré des électeurs. Mais cette opinion est révolutionnaire.

Rép. — Jamais le peuple n'est absolument supérieur aux élus qu'il désigne pour le gouverner ; car le pouvoir, qui vient de Dieu, est plus grand que le peuple, alors même qu'il passe par le peuple. Nous convenons ensuite que le peuple pourra intervenir plus ou moins dans le gouvernement suivant la forme légitimement adoptée : monarchie, démocratie ou république. Dans le cas d'une monarchie

præfuturi sint, posse in quibusdam causis voluntate judicioque deligi multitudinis, non adversante neque repugnante doctrina catholica. Quo sane delectu designatur princeps, non conferuntúr jura principatus: neque mandatur imperium, sed statuitur a quo sit gerendum. » (Encyclique *Diuturnum illud*, 29 juin 1881.) — Voir aussi *Mélanges philosophiques* : De l'origine du pouvoir. On y discute les différentes opinions et l'on propose une sorte d'opinion moyenne. Elle revient à dire que « Dieu tire le pouvoir du peuple en se servant de ses énergies et en particulier de son consentement libre qui est la plus haute de ses énergies morales. Dieu seul est la cause principale, suffisante et adéquate du pouvoir ; mais le peuple en est le sujet imparfait, une cause immédiate et subordonnée, etc. »

constituée par le vote populaire, le peuple n'a plus le droit de la détruire, si le chef de l'Etat se conforme à la constitution; et même dans le cas d'un gouvernement démocratique, l'assemblée ne dépend du peuple que quant à son élection. On comprend sans doute que ces élections soient plus ou moins fréquentes et que le peuple puisse mettre son suffrage à certaines conditions : de là une sorte de mandat impératif; mais le souverain ou les souverains élus dépendent avant tout de leur conscience : les promesses qu'ils auraient pu faire contre les droits naturels sont nulles; leur conscience peut les obliger à se démettre, mais non pas à exécuter le mal qu'ils ont promis; bref, ils relèvent de Dieu, après avoir été élus par le peuple. De plus, on comprend que le régime dont nous parlons soit plein de dangers, et qu'il ne saurait être pratiqué justement que dans une mesure fort limitée, et à condition que les vertus civiques et religieuses fussent remarquablement développées dans la société.

1316. **Pouvoir législatif, exécutif, judiciaire. Unité du pouvoir.** — Analysons maintenant le pouvoir et remarquons ses parties ou fonctions essentielles. Le pouvoir est *législatif, exécutif, judiciaire.* On gouverne, en effet, par des *lois* sages et bien *exécutées.* Dans les cas douteux, l'exécution doit s'éclairer du *jugement* le plus équitable.

Le pouvoir législatif est le premier; il succède immédiatement au pouvoir *constituant.* La constitution est l'effet des coutumes longuement pratiquées, des traditions séculaires et immémoriales ; ou bien elle résulte, en partie du moins et comme détermination définitive, de l'accord du peuple avec son souverain, ou du pacte fondamental consenti par les délégués légitimes du peuple, ou par le peuple lui-même. Mais le pouvoir civil dont nous nous occupons suppose la société existante. Le premier pouvoir d'une société déjà constituée, c'est donc le pouvoir législatif. En France, il est exercé par les Chambres. Celles-ci nomment un président, qui s'associe un cabinet. Le président et les

ministres exercent le pouvoir exécutif. La magistrature exerce le pouvoir judiciaire. Le juste équilibre de ces trois pouvoirs s'appelle leur *pondération*, qui, de l'avis de Montesquieu, est l'une des meilleures garanties de la liberté.

La pondération des pouvoirs résulte à la fois de leur parfaite distinction et de leur union non moins parfaite. Et d'abord leur distinction s'impose, surtout dans une société nombreuse, à organisme compliqué. Il suffit, pour s'en convaincre, de considérer la diversité des qualités exigées par l'exercice de chacun des trois pouvoirs. Le législateur doit ne s'inspirer que du bien général et connaître tous les moyens de le procurer; il ne doit jamais attenter aux droits supérieurs de la loi naturelle et de la loi religieuse, mais reconnaître les limites dans lesquelles se meut la loi civile. Car celle-ci, ainsi que nous l'avons vu, n'est point la règle suprême des mœurs. On comprend dès lors quelles sont les qualités que doit réunir un législateur : il faut le choisir entre les sages. Il est difficile qu'un corps législatif soit très nombreux et s'acquitte heureusement par lui-même de ses devoirs; il devra, sur chaque point difficile, s'en rapporter aux plus habiles; en tout cas, le peuple ne saurait par lui-même dicter ses propres lois : il n'a ni la prudence ni le savoir nécessaires à cet effet; on ne voit pas d'exemple, dans l'antiquité, d'une législation sage due tout entière aux délibérations d'une nombreuse assemblée. En fait, les lois les plus sages qui sont attribuées aux assemblées délibérantes ont été proposées par quelques esprits supérieurs, qui ont réussi à faire partager leurs vues à ceux qui leur étaient associés.

Le dépositaire du pouvoir exécutif doit se distinguer par d'autres aptitudes et d'autres vertus que le législateur : l'esprit de commandement, l'autorité, la décision, la fermeté, l'énergie, l'à-propos, et surtout un profond sentiment de justice. Son rôle est parfaitement distinct. Alors même qu'il concentrerait en sa personne, en tant que souverain, les trois pouvoirs, il doit révéler d'autres qualités comme prince, que comme législateur et comme juge. Il

doit être fidèle à la loi qui a été portée, quand le législateur serait lui-même; du moment qu'elle existe, elle ne dépend plus de sa simple volonté, encore moins de ses caprices; il serait inique d'éluder la loi, de favoriser même sa transgression au profit d'un parti ou de quelques personnes, de l'appliquer rigoureusement aux uns, à l'exception des autres, d'y chercher, en un mot, un moyen d'oppression ou de gouvernement d'un parti au préjudice de l'autre. On comprend qu'il y ait place encore pour la clémence, dans la mesure prévue par le législateur lui-même ; mais toute partialité, toute acception de personnes est inexcusable.

Dans le doute, il faudra recourir au pouvoir judiciaire. Le magistrat, lui aussi, doit se distinguer par les qualités que comporte son état : science approfondie des lois, prudence consommée, justice impassible et incorruptible. Pour que les vertus du magistrat soient mieux garanties et qu'il ne soit pas supplanté par des complaisants et des indignes, il importe que son indépendance et son avenir soient assurés. L'inamovibilité de la magistrature s'impose donc, et doit être respectée par tous les partis.

Mais nous avons ajouté que la distinction des trois pouvoirs ne divisait pas radicalement le pouvoir lui-même. Il reste un, et il le faut bien, puisqu'il donne à la société son unité, sa forme, son existence. Leur conflit ne peut être que temporaire, et il doit cesser bientôt par la modération et la sagesse de chacun. Si leur conflit se prolongeait, ils se détruiraient entre eux, le plus faible disparaissant toujours devant un plus fort. Par exemple, la magistrature serait à la merci d'un pouvoir exécutif ayant la Chambre pour complice ; et la Chambre, à son tour, pourrait être privée de ses droits par la violence du pouvoir exécutif, c'est-à-dire par un coup d'Etat, si le pouvoir exécutif ne devenait pas lui-même le jouet d'une Chambre omnipotente et tyrannique, sans égard pour le droit des minorités. La modération et l'harmonie des trois pouvoirs, au contraire, maintiendront la paix publique.

1317. **Droit de punir.** — Relativement à l'étendue du pouvoir civil, nous avons déjà vu comment il est limité par des droits supérieurs ; mais une question particulière se présente ici : le pouvoir civil peut-il décerner toutes sortes de peines qu'il juge utiles pour sanctionner ses lois, sans en excepter la peine de mort ?

Il est certain d'abord que le pouvoir civil peut décerner des peines contre les réfractaires : autrement il serait désarmé; toute loi dépourvue de sanction est illusoire et sans effet assuré. De plus, il faut bien reconnaître, après ce qui a été dit, que le pouvoir civil s'exerce en définitive au nom de Dieu : il n'est pas précisément l'exercice du droit d'une majorité de citoyens; il est bien plutôt l'exercice d'une justice sociale, qui est supérieure à la société. C'est pourquoi la loi pénale s'impose aux citoyens non pas seulement comme une menace, comme une défense de l'ordre menacé, mais comme un principe de justice, comme une expiation et une réparation nécessaires. C'est ce caractère de la loi pénale qui la rend sainte et respectable même aux malfaiteurs; et si le châtiment leur ouvre les yeux, s'il les rend à l'amour du bien et les purifie par le repentir, ils peuvent sans faiblesse s'incliner devant la loi pénale, ils ne seront pas des vaincus de la société, mais des régénérés et des sauvés. Cette théorie aussi consolante qu'élevée est fondée sur celle de l'origine du pouvoir : ces deux théories se confirment et s'expliquent l'une l'autre. Si l'on admet que tout pouvoir vient de Dieu, la loi pénale a nécessairement ce caractère de haute justice et d'expiation.

1318. **La peine de mort** (1). — Ceci nous permet déjà de conclure que la loi pénale peut aller jusqu'à décerner la peine de mort. Plusieurs ont pensé que cette peine était incompatible avec la douceur de nos mœurs et le degré de civilisation auquel nous sommes parvenus. Plusieurs même

(1) Cf. S. Th., 2ª 2ᵉ, q. 64, a. 2.

ont nié que le pouvoir civil eût ce droit de vie et de mort. Nous nous séparons des uns et des autres.

D'abord, le droit de décerner la peine capitale est incontestable. Sans doute l'homme n'a que le droit de défense à l'égard de son semblable, et si la société n'avait qu'un pouvoir composé des droits individuels, on ne conçoit guère comment elle pourrait infliger la peine de mort. Mais nous avons vu que le pouvoir civil est plus grand que ceux qui en sont les dépositaires : c'est le pouvoir non seulement de défendre la société, mais encore de l'administrer, de punir les actes criminels qui offensent la justice sociale et compromettent directement la paix publique. Or il est des crimes qui méritent la répression la plus sévère, une expiation sanglante, une réparation suprême; tels sont les parricides et même les simples homicides que rien n'excuse et qui sont parfaitement délibérés. En supposant même (ce que nous n'admettons pas) que la société n'eût que le droit de se défendre (1), sa sévérité pourrait aller jusque-là, car il n'y a que cette peine qui puisse effrayer suffisamment les malfaiteurs et protéger contre leurs attentats la vie des innocents (2).

Nous répondons par là même à ceux qui, sans nier en principe le droit de décerner la peine de mort, prétendent qu'elle doit sortir de nos usages et laisser la place à d'autres. Les essais d'abolition de la peine de mort qui ont été faits dans plusieurs Etats n'ont pas tourné à l'avantage du bien public, et le crime a montré plus d'audace que jamais. On conviendra que les supplices dont on a pu accompagner autrefois la peine capitale répugnent à notre état de civilisation, et il n'est point nécessaire d'y recourir pour effrayer les malfaiteurs; mais la crainte de la peine de

(1) C'est l'opinion d'un grand nombre, surtout parmi ceux qui refusent de rattacher l'autorité sociale à l'autorité divine.

(2) Les mémoires publiés par les abbés Croze, Valadier, etc. qui assistèrent comme aumôniers un grand nombre de détenus et de condamnés, le prouvent surabondamment.

mort demeure salutaire, et cette peine elle-même est un acte de justice et non de cruauté. Elle est un juste châtiment et en même temps une expiation suprême que le criminel repentant acceptera avec soumission et même avec reconnaissance. Et les exemples ne sont pas rares de ceux qui, ayant égalé leur repentir à leurs forfaits, se sont courbés devant la justice humaine pour mieux satisfaire à la justice de Dieu.

1319. **Caractères que doivent avoir les peines. La confiscation.** — Nous touchons ici aux caractères que doivent avoir les lois pénales ou plutôt les peines elles-mêmes.

Elles doivent premièrement être une *réparation* du mal commis. Il ne suffit pas que le coupable renonce à ses mauvais desseins et à ses mauvaises actions : il faut encore qu'il répare autant qu'il est en lui tout le mal dont il est l'auteur et qui est la conséquence de sa faute. Il est dans l'ordre que celui qui a trahi le bien subisse le mal, et qu'après avoir agi contre la justice il supporte le contre-coup, pour ainsi dire, de ses propres attaques. On ne serait pas fondé à soutenir qu'il faut laisser à la nature le soin de punir les hommes par où ils ont péché; car s'il y a des lois naturelles auxquelles ces sanctions suffisent, il y a aussi des lois positives et très justes auxquelles il faut des sanctions également positives et proportionnées, qui, au lieu d'aggraver ou de déplacer les sanctions naturelles, les déterminent et même les allègent. C'est ainsi que le criminel, qui échappe toute sa vie à la justice humaine, ne tombera que mieux, et pour son malheur, sous la justice naturelle que Dieu exercera contre lui, en ce monde ou dans l'autre.

En second lieu, les peines doivent être *médicinales*. C'est à-dire que l'autorité civile, en frappant les coupables, doit se proposer non seulement de défendre la société, ou même d'appliquer la justice et de proportionner la répression au crime, mais encore d'amender le coupable autant qu'il est possible. Car le pouvoir doit être paternel et à l'image du

pouvoir divin dont il émane. Il faut donc que les peines n'aient pas un caractère de cruauté, mais plutôt de justice et, autant que possible, de correction. Il faut que ces peines, au lieu d'engager plus avant le coupable dans l'habitude du crime et du désordre, contribuent au contraire à le moraliser, à le faire rentrer en lui-même, à le détacher de sa vie licencieuse et à le tourner vers le bien. On sait combien le pouvoir civil a manqué à ce devoir essentiel : les prisons sont devenues souvent des écoles de paresse, de débauche et de tous les vices. Le coupable, une fois frappé et déshonoré, n'a plus trouvé des mains secourables pour le relever et l'aider à se réhabiliter. De là cette plaie du récidivisme, à laquelle on a essayé de remédier. C'est ici que la religion, si douce et si efficace, secondée par un pouvoir énergique, pourrait opérer des merveilles de transformation morale et guérir la société de ses plaies les plus envenimées et les plus douloureuses.

En troisième lieu, les peines doivent être *exemplaires;* c'est-à-dire que le législateur et le juge doivent se proposer non seulement la défense de la société et l'amendement du coupable, mais encore l'instruction de tous. Il faut que le peuple soit confirmé dans l'amour de la justice et attaché de plus en plus à ses devoirs, en voyant qu'une juste peine accompagne toujours la désobéissance aux lois. Ces peines seront donc proportionnées à la gravité des délits, des fautes, des crimes ; elles seront choisies selon les mœurs du temps et les circonstances. Autrefois, la justice humaine ne reculait pas devant les supplices; aujourd'hui encore, dans plusieurs Etats des plus civilisés, on inflige certaines peines corporelles telles que le fouet, le bâton. En France, elles sont proscrites, sans en excepter les plus légères, non seulement de l'armée, mais encore des écoles. Cette proscription nous honore en quelque manière, car elle suppose de sa nature un degré plus élevé de moralité. Mais la peine ne saurait perdre cependant un de ses caractères essentiels, sans manquer d'efficacité. Elle devra donc être sensible à celui qu'elle frappe et faire saigner sinon sa chair, du moins

son amour-propre et ses autres passions; l'amende, plus ou moins forte et proportionnée même à la fortune du coupable, la prison, le travail forcé, un régime austère : voilà certes des peines qui, sagement ménagées, peuvent avertir le coupable, le forcer à rentrer en lui-même et le ramener au bien.

Une peine qui serait très opportune aujourd'hui, en ce temps de convoitises, où les fortunes s'acquièrent comme par enchantement et par les voies souvent les plus injustes, serait l'amende proportionnée à la fortune ou même la confiscation intégrale des biens (hormis un minimum de patrimoine). Aucune autre peine ne peut réprimer parfaitement, sans excès comme sans insuffisance, certains crimes qui outragent la probité publique et réduisent nombre de familles laborieuses à la misère la plus imméritée. Ces crimes sont les concussions, le gaspillage des deniers publics, des spéculations malhonnêtes, des monopoles prohibés par la loi. On ne peut guère, en effet, frapper ces crimes de la peine de mort, bien qu'ils jettent la perturbation dans le monde économique et réduisent à la dernière extrémité, parfois même au désespoir et au suicide, une foule de victimes, la prison perpétuelle peut paraître encore excessive, tout en étant par ailleurs insuffisante; d'autre part, il serait ridicule de les frapper d'une amende sans proportion avec les sommes acquises ou détournées injustement : reste donc la peine de la confiscation, qui leur répond parfaitement comme étant de même ordre et dont pourrait bénéficier la société. On ne peut refuser au pouvoir public le droit de l'infliger. Puisque ce pouvoir a le droit de priver le criminel de la liberté et même de la vie, à plus forte raison peut-il le priver d'une partie de ses biens ou même de leur totalité. Cette peine a encore sur toutes les autres un avantage exceptionnel : c'est que, dans le cas où elle aurait été infligée à tort, elle pourrait, par la suite, être suspendue et compensée.

1320. **Objections.** — 1° Les partisans de l'abolition de la

peine de mort nous opposent que la prison ou les travaux forcés à perpétuité pourraient fort bien suffire pour détourner les criminels de leurs mauvais desseins et leur faire expier leur crime.

Rép. — Ces peines sont insuffisantes, puisque des Etats qui avaient d'abord aboli la peine de mort ont dû la rétablir. En général, les crimes sont d'autant plus fréquents que la répression est moins sévère. D'ailleurs qui ne désirerait que la peine de mort pût être abolie? Mais c'est aux malfaiteurs les premiers qu'incombe le devoir de la rendre inutile. Ce qu'on ne peut contester, en tout cas, c'est le droit de l'Etat à l'infliger.

2° On insiste en disant que le spectacle des derniers supplices n'a jamais arrêté les malfaiteurs sur la pente du crime; il n'a fait qu'accroître leur cruauté et leur audace. Que de crimes dans les temps anciens et alors que les supplices étaient effroyables et fréquents !

Rép. — Les crimes eussent été plus nombreux sans la crainte et l'exemple du châtiment. Au reste nous convenons que le spectacle des derniers supplices n'est point de nature à moraliser et qu'il ne convient pas à nos mœurs. C'est pourquoi nous approuverions l'usage adopté par plusieurs Etats, d'infliger la peine capitale en présence seulement de témoins judiciaires.

3° Les malfaiteurs que la loi poursuit ne sont pas toujours les plus coupables, et d'ailleurs ils ne sont d'ordinaire que les fruits gâtés d'une société qui les a laissés se corrompre dans un milieu malsain.

Rép. — Il est vrai que beaucoup de malfaiteurs ont l'excuse de la mauvaise éducation, de la mauvaise presse et des mauvais exemples. C'est aux tribunaux qu'il appartient de peser ces circonstances atténuantes; mais, malgré tout, la responsabilité des criminels ayant agi avec délibération, n'en sera que partagée, elle ne sera point déplacée ni supprimée.

4° En infligeant la peine de mort on s'expose à des mal-

heurs irréparables : que d'innocents, en effet, ont été frappés pour les coupables!

Rép. — Aussi la justice doit-elle user d'une extrême circonspection et n'infliger qu'à coup sûr une peine aussi grave. Mais jamais des exceptions ou des abus ne rendront injuste une loi d'ailleurs nécessaire.

1321. **Des formes de gouvernement : monarchie, aristocratie, démocratie.** — Le pouvoir, avec le gouvernement dont il est l'âme, peut prendre diverses formes. Elles sont bien connues et on les a souvent comparées entre elles ; ce sont : la monarchie, l'aristocratie et la démocratie. Ou bien, en effet, le pouvoir public réside dans un seul chef : d'où la *monarchie*, dont l'abus est la *tyrannie*. Ou bien le pouvoir réside dans une élite de citoyens : d'où l'*aristocratie*, dont l'abus est l'*oligarchie* (1). Celle-ci, en tant qu'opposée à l'aristocratie, n'est que le gouvernement d'une poignée d'habiles, d'audacieux ou d'intrigants, dont l'influence excède les droits et les mérites. Ou bien enfin le pouvoir réside dans le peuple, ou plutôt le peuple conserve le droit de choisir ses magistrats et de les soumettre périodiquement à l'élection. L'abus de la *démocratie* est la *démagogie*.

Mais on voit aussitôt que ces trois formes de gouvernement sont loin de s'exclure et qu'elles entrent même nécessairement en composition, quoique l'une ou l'autre domine dans l'ensemble. C'est ainsi, par exemple, que la monarchie est plus ou moins pure : elle est héréditaire ou élective, absolue ou tempérée et, comme on l'appelle aujourd'hui,

(1) A l'oligarchie se rapporte la *ploutocratie*, domination des plus riches, qui, par eux-mêmes ou par les créatures qu'ils achètent dans une société vénale, exercent plus ou moins visiblement le souverain pouvoir. Elle est dénoncée en ces termes dans l'Encyclique *Sur la condition des ouvriers* : « Faction qui, maîtresse absolue de l'industrie et du commerce, détourne le cours des richesses et en fait affluer en elle toutes les sources : faction d'ailleurs qui tient en sa main plus d'un ressort de l'administration publique. » (V. n. 54, dans *Etudes sociales*.)

constitutionnelle. Même avec la royauté, le parlement ou les chambres peuvent exercer de tels droits que le gouvernement soit, en réalité, moins monarchique que démocratique ou aristocratique, selon le mode d'élection. Alors se vérifie cette étrange formule : « Le roi règne, mais ne gouverne pas ».

On trouve facilement, dans l'histoire, des exemples de toutes les formes de gouvernement. Dans l'Orient ont régné des rois plus ou moins absolus ; les républiques de la Grèce sont restées célèbres ; souvent elles n'étaient, comme celle de Sparte, que des oligarchies puissantes, qui régnaient sur des ilotes, des esclaves ou une plèbe désarmée et sans droits ; souvent aussi la démocratie dégénérait en démagogie, et celle-ci préparait la domination d'un seul : dictateur ou tyran, ou favori du peuple. La transformation du pouvoir la plus remarquable est peut-être celle dont Rome a donné le spectacle. Forte déjà sous les rois, Rome secoua leur joug, dans un moment de juste indignation ; elle vit son patriotisme grandir encore et ses conquêtes s'accroître sous la république, malgré de longues dissensions. Mais la république romaine, avec son admirable sénat, ne fut une démocratie que vers les derniers temps, et la démocratie ne tarda pas à engendrer le césarisme. Au moyen âge, les républiques italiennes les plus célèbres, Venise, Gênes, Milan, etc. eurent à leur tête des aristocraties puissantes et même des familles princières, qui usurpèrent ou acceptèrent le rôle de la royauté. Il est rare que la royauté se maintienne, de son côté, sans exagérer ses droits ou sans les voir diminuer, sinon même sans les perdre. La monarchie si tempérée de saint Louis devient, au XVIIe siècle, la monarchie absolue de Louis XIV, pour qui les grands vassaux ne sont que des courtisans, et les citoyens des communes que d'humbles sujets. Mais cette monarchie, si glorieuse et si puissante, sombre moins d'un siècle après, dans la plus terrible des révolutions. Depuis lors la France a essayé de tous les régimes et subi tous leurs abus.

1322. **Le meilleur gouvernement.** — Sans chercher ici à déterminer quel est le meilleur gouvernement, nous nous bornerons à insister sur les vérités les plus générales et les plus importantes. La première est que toutes les formes de gouvernement peuvent être justes, pourvu qu'elles respectent les droits naturels de l'individu et de la famille, comme aussi les droits supérieurs de la conscience et de l'Eglise. Le droit naturel, en effet, est susceptible des déterminations les plus diverses, qui peuvent toutes devenir opportunes, ou même nécessaires, suivant les peuples, les temps et les circonstances. On ne peut donc condamner en principe ni la royauté, ni le régime aristocratique, ni le régime démocratique, mais seulement leurs abus. Tout homme qui n'est pas aveuglé par des préjugés politiques, mais accorde quelque crédit aux enseignements de l'histoire, conviendra que nulle forme de gouvernement n'est imposée par le droit naturel. C'est pourquoi l'Eglise a pu s'accommoder de toutes. C'est pourquoi aussi elle s'est vue en butte à la persécution sous tous les régimes, lorsque les rois ou les seigneurs ou les peuples égarés voulaient secouer le joug de la justice.

Une seconde vérité, c'est que le régime le plus désirable pour un peuple est celui qui répond le mieux à ses mœurs, à son passé et à ses aspirations, à ses traditions et à ses besoins actuels, à son état de civilisation et de culture. Puisque nulle forme de gouvernement ne s'impose absolument par elle-même, puisqu'on peut se servir et abuser de toutes, il reste que la forme la meilleure soit la mieux adaptée.

Toutefois, on conviendra que, abstraction faite de l'état particulier de tel ou tel peuple, ou plutôt en supposant une société idéale, le gouvernement qui lui conviendrait le mieux serait celui qui réunirait le plus heureusement ce que les trois régimes principaux paraissent offrir de meilleur, c'est-à-dire : 1° un seul chef suprême ; 2° une aristocratie toujours ouverte au mérite et par conséquent incessamment renouvelée; 3° un peuple vraiment protégé et

libre, qui, par ses votes, exercerait une légitime influence sur les affaires publiques. Cette forme de gouvernement serait encore, si on le veut, une monarchie; mais elle serait tempérée d'aristocratie et de démocratie. Telle paraît être, en somme, l'opinion de saint Thomas et des meilleurs scolastiques (1).

En tout cas, ce régime serait plus populaire et plus libéral que plusieurs de ceux qui ont essayé de s'implanter sous le nom de république. On a pu le voir de nos jours, mieux que jamais peut-être, par les abus du gouvernement parlementaire et la corruption du suffrage universel. Les lois sont devenues un instrument de règne et d'oppression au profit du parti au pouvoir : de là leur injustice et leur instabilité. Le travail national, l'industrie et le commerce n'ont pas été défendus contre une haute banque qui paraît s'être inféodé plus d'une fois les dépositaires du pouvoir public ; les libertés les plus sacrées ont été violées alors que les licences les plus odieuses étaient érigées en droit. Tous ces excès ont été commis au nom du peuple déclaré souverain.

1323. **Le suffrage universel ; la souveraineté du peuple.** — Comme toutes les formes de gouvernement et tous les partis qui les représentent cherchent à s'appuyer sur le suffrage universel, nous devons nous expliquer sur celui-ci.

D'abord il ne peut fonder un droit qu'à la condition d'être honnêtement pratiqué. Les fraudes et les violences électorales, les invalidations injustes sont des crimes de lèse-nation qui rendent ceux qui les commettent dignes de subir toutes les anarchies et finalement tous les despotismes. Aucun citoyen ne doit être éloigné injustement des urnes : le vote doit être libre et rendu facile, sinon même obligatoire.

(1) V. 1ª 2ᵃᵉ, q. 105, a. 1. — V. aussi q. 95, a. 4 ; et 1ª, q. 103, a. 3, où S. Th. paraît dire que le régime monarchique est absolument le meilleur ; mais il s'agit du gouvernement du monde.

Il faut, en outre, que le peuple appelé à se prononcer ait le sentiment et la connaissance de ses devoirs : son vote ou son choix doivent porter sur des personnes et sur des questions à lui connues.

En troisième lieu, la volonté du peuple la plus certaine et la plus expresse ne peut prévaloir jamais contre les droits supérieurs. Ni le peuple réuni en corps électoral ni les rois ne peuvent dépouiller le dernier des hommes de ses droits essentiels, attenter à ceux des familles et de l'Eglise! En accordant que le peuple ait quelque souveraineté, elle a tout au moins et nécessairement les mêmes limites que celles du pouvoir civil.

Pour que le suffrage universel ne soit pas corrompu, mais donne les heureux fruits qu'on peut en attendre, il faut en régler l'exercice par les lois les plus sages. Il est imprudent d'accorder le droit de suffrage avant un âge de maturité suffisant, comme aussi de l'accorder à ceux qui n'ont aucun intérêt dans la conservation de l'ordre social. Autant il est juste de compter le vote du moins fortuné des citoyens, qui apporte à son pays le tribut de son travail et peut-être de son sang, autant il est insensé de confier le présent et le lendemain de la société à ceux qui n'ont ni famille, ni épargne, ni foyer. Il conviendrait, au contraire, d'accorder une représentation spéciale à tous les grands intérêts, à toutes les institutions : au commerce, à l'industrie, aux corporations légalement constituées. Les Chambres ou les Etats ainsi composés représenteraient vraiment la société; elles en seraient l'élite et ne seraient pas à la merci de quelques meneurs ambitieux (1).

(1) Tel qu'il a été pratiqué en France dans ces dernières années, le suffrage universel a donné lieu à de graves abus. On songe à y remédier. On établirait d'abord la représentation proportionnelle, qui sauvegarderait le droit des minorités. On substituerait le scrutin de liste au scrutin d'arrondissement, qui favorise l'élection des médiocrités et les assujétit, en outre, à leurs électeurs. Il conviendrait aussi d'établir le vote plural comme en Belgique. Enfin et surtout, il faudrait que les professions ou corporations professionnelles fussent organisées et représentées au parlement, ou plutôt qu'elles formassent l'une des deux chambres, le Sénat par exemple, l'autre Chambre continuant à réunir les élus des départements ou des provinces.

1324. **Résistance au pouvoir tyrannique.** — (1) L'abus du régime démocratique, aussi bien que l'abus de la monarchie, mène à la tyrannie ou au césarisme. Le tyran est celui qui s'est emparé d'un pouvoir qui ne lui appartient pas ou qui gouverne d'une manière inique. Il peut s'appeler roi, empereur, dictateur, ou n'être qu'un parti et une secte. Or il s'agit de savoir à quel moment et dans quelles limites on peut résister à la tyrannie, aux lois persécutrices et aux mesures violentes. Voici, à ce sujet, les principes les plus sûrs.

Si l'usurpateur exerce le pouvoir avec modération et justice, il faut lui obéir, non pas qu'on lui reconnaisse un un droit, mais en vue du bien public. Cependant il est toujours permis de chercher à s'affranchir par tous les moyens pacifiques : votes, manifestations, action sur l'opinion publique, etc.

Mais il peut arriver que le tyran ou le parti usurpateur porte des lois persécutrices, prive de leur liberté et de leurs biens les gens honnêtes et les envoie même à la mort. D'ailleurs il peut arriver qu'un roi légitime ou un parti qui est arrivé au pouvoir par des moyens légaux commette les mêmes attentats; or il s'agit de savoir jusqu'où les persécutés devront porter leur patience.

Nous répondrons d'abord que si le tyran ne fait qu'abuser du pouvoir qu'il détient d'ailleurs légitimement, il ne paraît pas qu'il y ait d'autre remède à un si grand mal que la résignation ou la fuite, à moins qu'on ne puisse provoquer la déposition du tyran par des moyens prévus dans la constitution. C'est ainsi qu'au moyen âge les peuples tyrannisés pouvaient en appeler au pape, qui les déliait du serment de fidélité. Nous répondrons ensuite que si le tyran a usurpé le pouvoir dont il abuse, il pourra se faire

(1) Cf. S. Th. *De regimine principum*, lib. I, cp. 6.

que les iniquités et les violences soient telles qu'il soit permis de se défendre jusqu'à la mort des agresseurs. Mais il ne paraît pas que l'insurrection proprement dite soit jamais permise aux sujets comme tels. Il n'appartient qu'à une autorité de s'élever contre un pouvoir usurpateur. Encore faut-il que de cette lutte on puisse attendre plus de bien que de mal.

Quoi qu'il en soit, dans aucun cas il n'est licite de surprendre en trahison et de mettre à mort un ennemi quel qu'il soit, fût-ce le plus odieux des tyrans. Le permettre serait ouvrir la porte aux plus grands excès. L'Eglise a toujours condamné le tyrannicide, absous si facilement par le paganisme et l'incrédulité. Elle a triomphé des Césars, ses persécuteurs, par la patience et le martyre; et bien qu'elle se souvienne de l'exemple des Machabées et des croisés, il ne tient pas à elle que toutes les guerres, civiles et autres, soient empêchées : car son autorité est assez grande pour vider pacifiquement les querelles des Etats, des souverains et des peuples.

CHAPITRE LXXXIII

DE L'ÉGLISE ET DE SES RAPPORTS AVEC L'ÉTAT

L'homme n'appartient pas seulement à sa famille et à la société civile : il appartient encore à la société religieuse. De là de nouveaux rapports, de nouveaux droits et de nouveaux devoirs qu'il nous faut étudier.

THÈSE. — *Il est dans l'ordre des choses que l'homme appartienne à une société religieuse. — L'Eglise est la société religieuse parfaite, et son pouvoir est indépendant : de là découlent tous ses droits. — L'Etat doit être religieux et l'athéisme politique est absurde. — A la lumière de ces principes on jugera la liberté de conscience, des cultes, de la presse, etc. — comme aussi les rapports mutuels de l'Eglise et de l'Etat, qui font l'objet des concordats.*

1325. **Nécessité, but et excellence de la société religieuse.** — Reconnaissons d'abord que l'institution d'une société religieuse n'est pas un simple fait dont il faut tenir compte et qui s'explique par la seule volonté de Dieu ou des hommes. Il est dans la nature même des choses que la société religieuse existe. L'homme, en effet, a des devoirs envers Dieu qui sont de premier ordre et qu'il ne peut bien remplir qu'autant qu'il est le membre d'une société religieuse. Celle-ci a pour objet le culte extérieur, la prière publique, comme aussi la perfection morale et intérieure des hommes, la sanctification des âmes et finalement leur salut éternel. Rien d'humain n'est parfait qui ne soit social de quelque manière; car l'homme est un être sociable : ses intérêts spirituels sont donc soumis à cette loi de solida-

rité et d'association. C'est dans l'Eglise qu'il recevra les sacrements et participera aux autres cérémonies ; c'est dans l'Eglise qu'il rendra pleinement à Dieu les hommages qui lui sont dus; c'est avec les autres fidèles qu'il se pénétrera de ces sentiments religieux et profonds, si indispensables à la société civile tout entière et à chaque homme en particulier. La société religieuse est donc nécessaire ; elle existe en vertu d'un droit primordial. Alors même qu'il n'y aurait pas eu de révélation et de religion surnaturelle, les hommes auraient dû s'assembler en un corps religieux plus ou moins distinct du corps politique. L'histoire atteste cette vérité. A côté du roi et du peuple, il y a le prêtre ; à côté des cérémonies profanes, celles dont le caractère est sacré.

L'alliance étroite de la société civile et de la société religieuse chez les peuples anciens ne nous empêche pas de voir leur profonde distinction. La royauté ou la magistrature n'est jamais le sacerdoce, alors même que les fonctions civiles et religieuses sont exercées par le même sujet. Le pouvoir civil a pour objet l'ordre social et la paix extérieure; son but est la prospérité temporelle du peuple : l'autorité religieuse, au contraire, s'applique immédiatement à sanctifier les hommes, à les mettre en paix avec leur conscience, avec Dieu, et à procurer leur bonheur éternel.

Malgré son caractère éminemment spirituel, la société religieuse est une vraie société; elle est composée d'hommes et non d'esprits; elle est extérieure, visible, parfaite. C'est dire qu'elle a tous les organes essentiels d'une société complète : le pouvoir de légiférer, d'administrer, de juger, de punir. On voit par là même son excellence. Sa fin est la plus haute que l'on puisse concevoir, et c'est pourquoi tout lui est subordonné. D'où il suit que toutes les autres sociétés doivent s'employer de quelque manière à la prospérité de la société religieuse, c'est-à-dire à l'accord et à la paix des âmes, à la grandeur du culte, au perfectionnement moral et à la sanctification des hommes.

1326. **L'Eglise est la société religieuse parfaite.** — Tout ce que nous venons de dire de la société religieuse en général s'applique à l'Eglise catholique, qui se distingue encore par des privilèges surnaturels. Le philosophe chrétien ne peut oublier qu'elle a été fondée par Jésus-Christ lui-même, qui a donné à Pierre et à ses successeurs le pouvoir d'enseigner et de gouverner les fidèles jusqu'à la consommation des siècles. L'Eglise n'a pas été instituée comme une doctrine ou comme une école, encore moins comme une assemblée libre, mais bien comme une société obligatoire et parfaite. Rien ne lui manque de ce qui peut contribuer à la perfection d'une société. Elle est gouvernée par l'autorité la plus haute, qui donne à ce grand corps la plus parfaite unité. Le successeur de Pierre, le Vicaire de J.-C., est comme le monarque de ce royaume des enfants de Dieu. Mais ce monarque est élu et il est assisté par les évêques, eux aussi successeurs des apôtres, et formant une élite toujours ouverte et tirée sans cesse de tous les rangs du clergé et des fidèles.

Pour peu que l'on étudie ensuite l'Eglise dans les dix-huit siècles de son existence, on voit qu'elle a rempli le plan divin qui lui a été assigné. Malgré les défaillances des hommes, elle n'a cessé d'être la société parfaite ouverte aux enfants de Dieu ; opprimée, persécutée, elle n'a jamais accepté le joug du pouvoir séculier, mais elle est demeurée libre jusque dans les fers ; défendue et protégée par les Etats, elle ne s'est subordonnée à aucun, mais elle n'a cessé d'appeler dans son sein tous les peuples et tous les hommes de bonne volonté; elle a pu se suffire à elle-même, portant ses lois, sauvegardant ses dogmes et ses traditions, pratiquant ses rites, administrant ses sacrements. Ses propriétés et ses caractères divins sont toujours visibles et inaliénables ; elle est une, sainte, catholique et apostolique : une dans son chef et dans sa foi; sainte par sa doctrine et les prodiges de sainteté qui naissent sous ses pas; catholique par sa doctrine encore, qui est la même dans tous les siècles et chez tous les peuples, et par son empire

que rien ne limite dans le temps ni dans l'espace; apostolique enfin, car elle a été fondée par les apôtres et elle est gouvernée par leurs successeurs.

1327. **Indépendance du pouvoir ecclésiastique. Droits de l'Eglise.** — Si l'on reconnaît ces vérités, on ne peut contester la parfaite indépendance du pouvoir ecclésiastique. Puisque les Etats sont indépendants entre eux, comment l'Eglise pourrait-elle dépendre de l'un ou de l'autre, elle qui est supérieure à chacun et à tous par l'autorité qu'elle a reçue et par la fin qu'elle poursuit; elle qui embrasse tous les Etats dans son sein, et qui de plus les a vus naître, comme peut-être elle les verra mourir?

On comprend maintenant tous les droits essentiels de l'Eglise, contre lesquels rien ne peut prescrire. Elle a le droit de se propager par toute la terre, malgré l'opposition aveugle ou impie des princes et des rois; elle a le droit d'organiser partout des églises particulières et de correspondre avec elles pour les administrer et les soutenir. Nul n'est autorisé à entraver le gouvernement ecclésiastique, en empêchant arbitrairement la tenue des conciles ou autres assemblées religieuses convoquées régulièrement.

Au premier rang des droits de l'Eglise il faut mettre le droit d'enseigner. Alors qu'on ne peut le refuser au père de famille par rapport à ses enfants, et que le simple citoyen peut, de par la loi naturelle, propager toute vérité utile, sous la protection et la surveillance de l'Etat, ce serait une impiété et une insupportable tyrannie de vouloir condamner au silence l'Eglise, société parfaite et éminemment spirituelle. Elle a le droit exclusif d'enseigner le dogme, d'interpréter les Ecritures et les traditions. Nul n'est autorisé comme elle à enseigner toute vérité morale et religieuse. Son enseignement doit même s'étendre à toutes les connaissances humaines; car toutes sont solidaires entre elles et peuvent contribuer à la défense et à la propagation de la foi.

Ayant le droit d'enseigner et en tant que société parfaite, l'Eglise peut donc fonder des écoles et des universités, instituer des grades et autres distinctions académiques, surveiller l'enseignement donné aux fidèles, signaler et interdire les livres et les doctrines qui offensent la foi ou les mœurs.

L'Eglise a particulièrement le devoir et le droit de former des prêtres d'une manière conforme à l'esprit de leur état. Le pouvoir civil n'est donc pas fondé à imposer à ceux-ci des charges incompatibles avec l'état ecclésiastique. Sans refuser certes de venir en aide à la société civile, l'Eglise a bien le droit de choisir parmi les charges les plus onéreuses celles qui ne répugnent pas à son ministère, fait de dévouement et d'humanité.

L'Eglise peut encore instituer des ordres et des congrégations qui contribuent soit au bien particulier de certaines classes, soit au bien général de la société chrétienne. Alors que tout homme peut, de droit naturel, s'associer avec son semblable pour des intérêts de commerce et d'industrie, comment refuserait-on ce droit aux fidèles? Pendant que l'on tolère des associations secrètes où l'on conspire contre l'ordre social, comment pourrait-on de bonne foi prohiber des associations publiques dont les statuts sont dignes d'éloges et approuvés par l'autorité ecclésiastique?

Il y a des droits ecclésiastiques qui sont plus extérieurs encore. L'Eglise peut posséder en toute propriété des biens temporels. Comment dénier ce droit à une société parfaite, éminemment spirituelle, il est vrai, mais composée d'hommes qui se réunissent précisément pour rendre à Dieu le culte extérieur qui lui est dû? Il est nécessaire que l'Eglise ait des temples pour ses fidèles, des monastères pour ses religieux, des biens ecclésiastiques pour les frais du culte et l'entretien de ses minstres. Il faut qu'elle puisse fonder des hôpitaux, secourir les pauvres, élever les orphelins. En sécularisant les institutions de charité, que l'Eglise seule a eu la pensée et le zèle de fonder, le pouvoir civil commet une injustice et usurpe un rôle qui n'est pas le sien.

Enfin le Souverain Pontife, en qui se concentre tout le

pouvoir ecclésiastique, est absolument indépendant vis-à-vis tout pouvoir séculier. Il ne convient pas, il ne peut pas se faire qu'il soit le sujet d'aucun prince temporel. La souveraineté lui appartient de droit. De plus il convient, il est même moralement nécessaire que cette souveraineté spirituelle soit comme garantie par une souveraineté temporelle. Celle-ci lui a été décernée et reconnue par les peuples et les rois, et aucun usurpateur ne l'en dépouillera jamais légitimement.

1328. **Rapports de l'Eglise et de l'Etat. L'athéisme politique est absurde.** — Considérons maintenant l'Eglise dans ses rapports avec l'Etat. Puisque les deux sociétés doivent vivre ensemble et procurer chacune à sa manière le bonheur de l'homme, elles doivent être liées par des rapports mutuels et intimes. C'est ce que méconnaissent les partisans de la séparation absolue de l'Eglise et de l'Etat. Examinons leurs prétentions. Est-il vrai que l'Etat et ceux qui le représentent doivent être athées ou du moins indifférents en matière de religion? Que faut-il penser de la liberté de conscience, des cultes, de la presse, de l'enseignement?

Etablissons d'abord que l'Etat et ceux qui le représentent doivent être religieux : l'athéisme politique est absurde et impie. Sans parler ici des devoirs de la société comme telle envers son premier Auteur, la religion est une nécessité sociale. Jamais, sans elle, un Etat ne pourra obtenir sa fin, qui est la paix publique, l'accord des citoyens, le respect mutuel, l'honnêteté des mœurs. On nous objectera peut-être qu'une moralité suffisante subsiste de nos jours, bien que l'Etat se soit affranchi de ses devoirs religieux. Mais nous répondrons que l'honnêteté qui reste au fond des mœurs publiques et soutient la société malgré tant de scandales, vient de la religion et ne subsisterait pas sans elle. Si le peuple désapprenait toute religion, c'en serait fait de cette probité et de cette honnêteté élémentaires qu'aucune loi ne peut remplacer. Il est donc absurde

que l'Etat rejette l'emploi de ces moyens qui lui sont indispensables et dont il profite si largement alors même qu'il les répudie.

Considérons de plus près l'absurdité et la malice de l'athéisme politique. Il va droit à la ruine de la société. Car, s'il n'y avait pas de Dieu, il n'y aurait plus d'autorité; les lois ne s'imposeraient que par la crainte ou l'intérêt; la conscience et le remords ne seraient que des sentiments que chacun pourrait modifier à son gré. On est effrayé quand on songe à tous les crimes qui se déchaîneraient contre la société, si toute religion pouvait disparaître. Mais n'est-il pas absurde et criminel de reconnaître l'utilité et la nécessité du frein religieux, et de nier, d'autre part, tout principe de religion, de bannir Dieu des lois et des institutions, de proscrire même son nom et de chercher par tous les moyens à le bannir des consciences?

Et puis la religion n'est pas seulement un frein salutaire: elle est un stimulant sans égal qui excite à la pratique de toutes les vertus. Quels actes de dévouement sublime et d'ardente charité n'a-t-elle pas inspirés et n'inspire-t-elle pas encore? C'est à ce point que beaucoup de nos adversaires conviennent que la société ne s'est développée dans le passé et n'a vu triompher les principes si évangéliques de l'égalité et de la fraternité que par l'influence persévérante et continue du christianisme. Il serait donc insensé de renoncer à cette force vive, alors surtout qu'en présence de nouvelles crises sociales elle est plus indispensable que jamais.

Concluons de là que ceux qui président aux destinées d'un peuple doivent être religieux, non pas seulement en leur particulier, mais encore et surtout en tant que dépositaires du pouvoir. La conscience est une; elle ne peut allier l'indifférence de l'homme d'Etat avec la religion de l'homme privé. D'ailleurs, l'Etat, comme tel, ne peut pas être indifférent en matière de religion : il faudrait qu'il fût indifférent au bonheur public et aux moyens essentiels de le procurer.

1329. **La liberté de conscience, des cultes, de la presse, etc.** — Faisons un pas de plus. Suffit-il à la société civile d'avoir une religion quelconque? Un Etat, un gouvernement, peut-il ériger en principe que toutes les religions sont égales et que chacun peut choisir et se comporter comme il lui plait? Il serait absurde de le penser. Les raisons qui détruisent l'athéisme politique militent maintenant contre l'indifférence entre divers cultes. On ne peut ériger l'erreur en droit. Tout ce qu'on peut accorder c'est que, dans maintes circonstances, il est bon de tolérer des cultes dissidents, et de vivre en harmonie, au point de vue civil, avec ceux qui les pratiquent, en observant les conventions établies. Une religion, alors même qu'elle est imparfaite et fausse, peut être pratiquée de fort bonne foi et contribuer ainsi indirectement au bien public. Il faut toujours respecter les consciences droites ou que l'on doit présumer telles, alors même qu'elles se trompent. A plus forte raison faut-il respecter les consciences droites et éclairées qui ne demandent qu'à pratiquer extérieurement le bien qu'elles connaissent. C'est cette liberté de conscience que les premiers chrétiens nous ont conquise par l'héroïsme de leur martyre : nous la retrouverons aujourd'hui et nous la conserverons en revendiquant avec persévérance et générosité toutes les libertés légitimes. Léon XIII a distingué cette sainte liberté de conscience que nous a value l'Eglise de la fausse liberté que prêche le libéralisme et qui n'est que la licence en matière de religion (1).

Les mêmes principes nous éclairent en ce qui concerne

(1) Encyclique *Libertas* : « Sed potest etiam in hanc sententiam accipi (conscientiæ libertas), ut homini ex conscientia officii, Dei voluntatem sequi et jussa facere, nulla re impediente, in civitate liceat. Hæc quidem vera, hæc digna filiis Dei libertas, quæ humanæ dignitatem personæ honestissime tuetur, est omni vi injuriaque major : eademque Ecclesiæ semper optata ac præcipue cara. Hujus generis libertatem sibi constanter vindicavere Apostoli, sanxere scriptis Apologetæ Martyres ingenti numero sanguine suo consecravere. »

la liberté de la presse et de l'enseignement. Il est absurde et pernicieux de traiter l'erreur comme la vérité, et de permettre en principe aux calomniateurs, aux diffamateurs, aux hommes sans mœurs et sans religion de pervertir leurs concitoyens et surtout la jeunesse. Mais on peut user d'une tolérance variable suivant les temps et les circonstances : elle a sa mesure dans les inconvénients qu'elle permet d'éviter (1).

Bref, on ne doit pas ériger en principe absolu la liberté du bien et du mal; car la liberté n'est que pour le bien; ce que l'on appelle liberté peut n'être qu'une oppression et la méconnaissance des devoirs sociaux les plus indispensables. La liberté n'est juste et honnête qu'à la condition d'être réglée. Mais il y a une liberté qu'on ne saurait trop permettre, étendre et protéger : c'est la liberté du bien sous toutes ses formes. Il faut respecter les initiatives généreuses, applaudir à toutes les œuvres qui honorent la religion ou la patrie, favoriser de ses vœux et même de son concours tout ce qui tend de sa nature à élever le niveau des mœurs, à répandre la lumière, à soulager toutes les infortunes ou à les prévenir.

1330. **Devoirs et services mutuels de l'Eglise et de l'Etat** — Une conclusion se dégage des considérations précédentes. L'Etat doit seconder l'Eglise dans toute la mesure du possible, et celle-ci doit prodiguer à l'Etat tous ses moyens de conservation, de paix et de prospérité sociales (2). En principe l'Etat doit être chrétien, puisque le christianisme est la seule religion vraie, qui s'impose à toute conscience parfaitement droite et éclairée; mais, en fait, le prince ou

(1) Cf. S. Th. sur cette question : « Utrum ad legem humanam pertineat omnia vitia cohibere? » (1ª 2ᵉ, q. 96, a. 2.)

(2) C'est donc une grave erreur que d'ériger en principe la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Cette erreur a été condamnée solennellement par Pie X dans l'Encyclique du 11 février 1906 et l'Allocution consistoriale du 21 février suivant. — V. entre beaucoup d'autres ouvrages récents : Planeix, *L'Eglise et l'Etat, leur séparation en France.*

les magistrats qui représentent l'Etat doivent tenir compte des nécessités créées par les circonstances et les mœurs publiques : sans pouvoir jamais rien autoriser de contraire à des lois supérieures, naturelles ou divines, ils seront plus d'une fois obligés d'en modifier l'application ; et puis ils devront se conformer à la constitution établie, qui, sans être injuste, peut être plus ou moins imparfaite au point de vue chrétien.

Il peut arriver aussi que, même dans un pays généralement catholique, les dépositaires du pouvoir soient hérétiques ou moins encore. Certes leurs opinions philosophiques et religieuses, fussent-elles parfaitement sincères, sont loin d'être justifiées par cette sincérité. Ils n'en sont pas moins obligés, en principe, d'embrasser la vérité totale; et si ce devoir ne leur apparaît pas encore, du moins ils ne peuvent, sans aller contre leur propre conscience et violer les droits les plus élémentaires, refuser aux catholiques les libertés constitutionnelles et les sacrifier aux pires des sectaires. Ce sont là des crimes sans excuse, des attentats suprêmes contre l'Eglise et la société.

Il résulte encore des vérités établies jusqu'ici que l'Etat, bien qu'il ait sa souveraineté propre et une entière liberté dans la sphère de son pouvoir (1), est, de sa nature, subordonné à l'Eglise, « société supérieure à toute société humaine » ; car la fin de la société civile est subordonnée à la fin de la société religieuse. Si l'homme est pour le chrétien et si la raison est éclairée par la foi, il faut bien reconnaître que tout pouvoir humain doit seconder l'Eglise et s'inspirer de la morale évangélique. Cette subordination, loin d'abaisser ou d'affaiblir l'Etat, l'élève et le fortifie magnifiquement. De même que la raison est agrandie par la foi

(1) « L'Eglise, sans nul doute, et la société politique ont chacune leur souveraineté propre ; par conséquent, dans la gestion des intérêts qui sont de leur compétence, aucune n'est tenue d'obéir à l'autre dans les limites où chacune d'elles est renfermée par sa constitution. » (Encycl. *Sapientiæ christianæ*, février 1890.)

et que la nature est ennoblie par la grâce, ainsi tout pouvoir humain s'élève et se transfigure en acceptant l'autorité de Dieu.

1331. **Les concordats.** — L'accord de l'Eglise et de l'Etat résulte de l'accomplissement de ces devoirs. Cet accord est d'autant plus nécessaire que, malgré la parfaite distinction des fins qu'elles poursuivent et des moyens qui leur sont propres, les deux sociétés gouvernent les mêmes sujets. Ceux-ci appartiennent à l'Etat en tant que citoyens ; ils appartiennent à l'Eglise en tant que fidèles : d'où la nécessité d'accorder les devoirs du citoyen et ceux du fidèle, et l'avantage de fortifier les uns par les autres. C'est la préoccupation de concilier pratiquement tous ces devoirs et d'en mieux assurer l'accomplissement qui a dicté les concordats, consentis en divers temps entre le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir civil, entre le pape et les souverains. Ils ont pour objet les droits et immunités ecclésiastiques, l'administration des biens de l'Eglise, les nominations aux évêchés, cures, dignités, etc.

On a discuté entre catholiques pour savoir si les concordats ont le caractère d'une concession faite à l'Etat par l'Eglise ou bien plutôt celui de contrat. Ce qui est incontestable et ce qui seul importe pratiquement, c'est que les concordats obligent les deux parties qui les ont signés. Cette obligation est perpétuelle de sa nature ; elle ne cesserait qu'autant que les circonstances et les besoins en vue desquels le concordat a été passé changeraient essentiellement. On conviendra, d'autre part, si l'on consulte l'histoire, que jamais l'Eglise n'a manqué à ses promesses, alors que les gouvernements n'abusaient que trop de leur force pour violer les plus solennels engagements (1).

(1) V. *Les Concordats et les obligations qu'ils imposent*, par Mgr Turinaz, et les discussions qui ont suivi. — Voir sur les Concordats en général et, en particulier sur le Concordat de 1801, les ouvrages plus récents du cardinal Mathieu, de l'abbé Crouzil, etc. ; SÉVESTRE, *L'histoire, le texte et la destinée du Concordat de* 1801, 2e éd.

CHAPITRE LXXXIV

DES RAPPORTS DES ÉTATS ENTRE EUX. — DROIT INTERNATIONAL

Il ne suffit pas de considérer les rapports de l'Eglise avec l'Etat ; car tous les Etats ne sont pas absorbés en un. Sous l'empire romain, l'unité politique parut faite dans le monde, mais elle n'embrassait, en réalité, que la meilleure partie du monde connu. L'unité politique n'a jamais existé et l'on peut contester sa possibilité. Tout ce qu'on peut raisonnablement désirer, c'est la fédération de tous les Etats. Cet accord paraît mieux compatible avec la conservation des libertés les plus précieuses. Il nous reste donc à traiter des rapports des Etats entre eux, et par conséquent du droit des gens et du droit international.

1332. **Droits et devoirs réciproques des Etats.** — Les Etats doivent obéir, dans leurs rapports, aux mêmes lois naturelles que les individus : ce principe incontestable est aussi fécond que certain. Il faut donc que les Etats, en poursuivant la fin qui leur est propre et en veillant d'abord sur leurs intérêts, n'offensent aucune règle de justice et de bienveillance. Ils entretiendront les uns avec les autres des relations amicales, se soutiendront même dans leurs épreuves, enverront des ambassadeurs et accueilleront avec honneur ceux qui leur seront envoyés ; ils s'appliqueront à concilier les intérêts qui paraîtraient opposés, à dissiper les malentendus, à éviter toute occasion de mé-

contentement et de querelle, à trancher pacifiquement, par voie d'arbitrage, par exemple, toutes les difficultés. Leur accord devra naître d'une estime mutuelle, et non pas d'un respect tout extérieur, fondé sur la crainte ou sur le sentiment de la puissance d'autrui. Les Etats les plus faibles seront donc respectés dans leurs droits et leur indépendance à l'égal des plus forts. On ne saurait trop flétrir les guerres de conquêtes, si rien d'ailleurs ne les justifie, comme aussi les menées secrètes au moyen desquelles on excite des troubles pour paraître justifier une intervention. La vérité, la bonne foi la plus entière, une loyauté que les événements ne démentiront jamais présidera toujours aux relations internationales. La politique dite *machiavélique* est plus odieuse encore entre les gouvernements et les peuples que l'égoïsme et l'astuce ne le sont entre les individus.

Formuler de pareils principes peut paraître dérisoire, surtout à notre époque. Ils n'en sont pas moins vrais, et ceux qui les foulent aux pieds répondront un jour de leur conduite au tribunal de Dieu : *Potentes potenter patientur.* Nos hommes d'Etat seraient d'autant moins excusables, que tout peuple chrétien doit obéir non seulement aux lois naturelles, mais encore à la loi supérieure de la fraternité religieuse. C'est en vain qu'ils invoqueraient ici la nécessité de déjouer le plan de leurs ennemis, de procurer le triomphe de leur patrie, de contribuer au progrès général et au bonheur de l'humanité. De semblables prétextes sont invoqués par des criminels de bas étage : jamais la fin ne suffit à justifier les moyens ; il n'est jamais permis de commettre le mal pour faire le bien. Avant de rejeter comme inefficaces les moyens pacifiques, la politique loyale et chrétienne, il faudrait d'abord essayer de les mieux pratiquer. On ne voit pas que les rares hommes d'Etat dont la loyauté et la religion égalaient le génie, aient échoué plus que leurs rivaux dans leurs desseins magnanimes. Quelle politique plus honnête que celle de saint Louis, et y eut-il jamais roi ou ministre qui réussit mieux que lui à

faire prospérer son pays au dedans, et à le faire respecter au dehors.

1333. **Les haines entre peuples.** — Les mêmes devoirs de justice et de bienveillance que doivent observer les hommes d'Etat envers les étrangers, s'imposent à tous ceux qui exercent quelque influence sur l'opinion publique. Ils doivent entretenir au cœur du peuple un patriotisme ardent, fait d'amour pour le pays et d'indignation pour toutes les iniquités dont il est la victime ; mais il est injuste et funeste de nourrir des préjugés aveugles, des haines sauvages qui ont pour objet les personnes plutôt que les crimes. Il n'est pas permis de haïr son ennemi, dût-on flétrir sa politique et lui déclarer la guerre. Ajoutons que si l'on soulève d'une manière excessive et inconsidérée les passions populaires, on rend inévitables les guerres les plus odieuses. Malgré leur malice et leurs torts réciproques, les hommes sont frères : fallût-il frapper, il faut le faire par amour de son pays plutôt que par haine de ses ennemis. C'est ce qu'ont toujours compris et pratiqué d'instinct les soldats les plus vaillants : ardents comme des lions pendant la bataille, ils étaient doux ensuite aux blessés, aux prisonniers. La générosité du vainqueur est une vertu trop belle pour n'être pas universellement admirée. Mais alors, pourquoi exciter inconsidérément à la guerre et allumer des haines mortelles, si la guerre elle-même n'est qu'un moyen de se rendre une mutuelle estime et de retrouver la paix dans une sincère réconciliation ?

1334. **Les traités.** — Aux droits et aux devoirs primitifs, qui naissent de la nature même des choses, viennent s'ajouter, pour les Etats comme pour les individus, des droits et des devoirs librement consentis. De là les traités, qui unissent les puissances par des liens plus étroits et mieux définis. Ils sont d'autant plus nécessaires que les rapports des Etats et des peuples sont plus fréquents et plus intimes. Grâce à la facilité des communications, grâce surtout aux

besoins économiques et intellectuels qui en sont la suite, tous les peuples dépendent en quelque manière les uns des autres : ils échangent quotidiennement leurs idées avec leurs produits ; ils se rencontrent sur les mêmes marchés, dans les mêmes entreprises, sur les mêmes routes commerciales (1). D'où la nécessité de tomber d'accord sur mille points plus ou moins importants : monnaies, poids et mesures, importation et exportation de marchandises, etc. Aux traités de commerce viennent s'ajouter des traités plus importants encore : alliances défensives et offensives, traités de paix, conventions internationales. On voit déjà, par ces seules indications, qu'un droit positif tout nouveau vient compléter et définir le droit naturel.

1335. **Droit des gens, droit international : son fondement** (2). — Il importe ici de ne rien confondre, et de marquer les degrés du droit, afin de déterminer la solidité propre à chacun. Il y a d'abord un droit des gens qui n'est autre que le droit de la nature appliqué aux nations. Il a cela de propre qu'il règle les rapports des sociétés entre elles, tandis que le droit social règle les rapports des membres de chaque société. Il se confond avec la loi naturelle ou avec les usages fondés immédiatement sur cette loi. C'est ainsi que le respect des ambassadeurs et des parlementaires a été regardé comme une obligation sacrée chez tous les peuples civilisés. Il est évident que ce droit est antérieur aux traités internationaux, comme la loi naturelle est antérieure aux lois positives et aux contrats. Il est évident aussi qu'il peut être confirmé utilement par ces traités, de même que les prescriptions de la loi naturelle peuvent entrer dans les lois positives et les stipulations des contrats.

(1) M. Ch. Benoist constatait naguère, devant le parlement, que les questions économiques internationales « sont en train de passer au premier plan des questions politiques ».

(2) Voir ce qui a été dit du droit des gens (n. 1240). — Voir aussi S. Th., I^{a} 2^{æ}, q. 95, a. 4.

Il y a ensuite un droit international positif, qui résulte essentiellement de conventions consenties librement par les Etats ou d'usages passés en habitude et regardés comme obligatoires. C'est ainsi, nous semble-t-il, qu'on devrait regarder comme un droit acquis aux populations, surtout aux populations chrétiennes, de n'être pas expropriées de leur territoire, même à la suite d'une juste guerre, ni soumises de force à un gouvernement, alors qu'elles consentent d'ailleurs à être gouvernées d'une manière régulière.

Il est clair que le droit particulier à quelques Etats peut s'étendre et devenir général, si les autres Etats y adhèrent. C'est ainsi que les rapports qui n'existent d'abord qu'entre quelques peuples plus civilisés que les autres ou mieux unis entre eux, peuvent embrasser graduellement toute la famille humaine. C'est à procurer cette unité sans violence, sans injustice, conformément aux intérêts et aux désirs de tous, que doivent s'employer les hommes d'Etat.

Le fondement immuable de tous les rapports de plus en plus parfaits qui doivent lier les sociétés entre elles n'est autre que la loi naturelle. Les traités internationaux n'y ajoutent qu'en la déterminant et en demeurant d'accord avec elle. Il en est d'eux comme des contrats, qui tirent leur force du libre consentement des parties, mais qui relèvent des lois plus hautes, sur lesquelles aucun pouvoir humain ne peut rien entreprendre. On voit dès lors que certains traités odieux concertés entre des puissances ambitieuses ou imposés injustement à des nations plus faibles, sont radicalement nuls.

1336. **Le principe de non-intervention.** — On voit auss que certains faux principes qu'on a essayé d'introduire dans le droit positif, malgré le droit naturel, n'auront jamais aucune valeur. Tel est le principe de *non-intervention*, s'il est entendu absolument. Il est vrai qu'un peuple indépendant, par là même qu'il s'appartient, a le droit de disposer de lui-même, de modifier la forme de son gouvernement sans que l'étranger ait le droit d'intervenir. Mais si,

au sein de ce peuple, un parti violent écrase le parti contraire au mépris de toute justice, ou si ce peuple tout entier entreprend sur les droits d'un peuple voisin trop faible pour se défendre, il est du devoir de tout Etat, dans la mesure de son pouvoir et de la prudence, de faire respecter la justice. Il n'est pas permis de laisser égorger ni dépouiller l'innocent que l'on peut défendre, et l'on ne voit pas pourquoi les devoirs des Etats seraient moins étroits que ceux des individus.

1337. **La guerre. Ses causes et ses moyens justes** (1). — La guerre peut donc devenir non seulement une nécessité, mais encore un devoir, bien que certains aient refusé de jamais la justifier. S'il est permis au simple particulier de défendre sa vie et ses biens injustement attaqués et de tuer même son agresseur, à plus forte raison faut-il le permettre aux sociétés indépendantes et parfaitement constituées. La guerre leur est d'autant mieux permise qu'elle est leur suprême moyen de défense, puisqu'il n'est pas de tribunal auquel on puisse toujours recourir et dont les ennemis veuillent accepter les décisions.

Nous touchons ici aux conditions de toute guerre juste. Il faut qu'elle soit le seul moyen, pour l'Etat belligérant, de recouvrer ses droits ; il faut ensuite qu'elle soit entreprise par l'autorité légitime et dans l'unique vue de repousser l'injustice et de rétablir la paix ; il faut encore se conformer, pour la déclaration de guerre et dans tout le cours des opérations militaires, aux prescriptions de la loi naturelle, aux traités et aux usages internationaux : par exemple, respecter les blessés, les ambulances, la population désarmée, etc. On n'usera de représailles qu'avec une extrême réserve ; car la guerre prendrait bien vite les caractères de la barbarie.

Malgré toutes les atténuations possibles, la guerre n'en

(1) Cf. S. Th. 2ª 2ᵉ, q. 40, a., 1.

reste pas moins l'un des plus grands fléaux, surtout entre Etats qui mettent sous les armes toute leur population valide et disposent de moyens formidables de destruction. Outre les affreux malheurs dont elle est la cause directe, tels que la mort d'une élite d'hommes, le deuil des familles, la ruine des villes et autres dévastations, il faut compter les excès dus aux passions déchaînées de tant d'hommes armés, que la discipline est toujours incapable de contenir assez. Que de meurtres particuliers que les lois de la guerre ne justifient pas, que de représailles individuelles et abominables, que de violences et d'immoralités!

Parmi ceux qui ont essayé de justifier ou du moins d'expliquer la guerre, les uns l'ont regardée comme une expiation sanglante de l'humanité coupable et révoltée (ainsi de Maistre). Mais c'est là un genre d'expiation qu'il ne tiendrait qu'à l'homme d'abolir, et qui nous est imposé plutôt par nos crimes présents que par nos crimes passés (1). Les autres regardent la guerre comme le moyen providentiel et même nécessaire de grandir les caractères, d'arracher les hommes à la corruption et à la mollesse, fruits ordinaires d'une trop longue paix (ainsi de Moltke) (2). Mais on peut répondre que les occasions et même la nécessité de montrer du caractère et de la persévérance manquent moins que jamais dans nos sociétés modernes, parmi les luttes incessantes des intérêts et des partis, dans les conflits religieux et politiques. On peut contester, au contraire, que la guerre moralise par elle-même ceux qui la font avec bonheur ou qui la subissent ; elle ne contribue que d'une manière indirecte au progrès

(1) D'ailleurs, on a exagéré singulièrement les idées de J. de Maistre sur ce point. (V. DE LESCURE, *J. de Maistre et sa famille*, nouv. éd.)

(2) C'est du moins vers cette opinion qu'il paraît pencher, par exemple dans sa lettre à M. Goubareff (10 fév. 1881) : « Selon vous, dit-il, la guerre est un crime ; selon moi, c'est le seul et juste moyen de consolider le bien-être, l'indépendance et l'honneur. » Il est vrai que la suite de la lettre vaut mieux que cette déclaration qui la commence.

des peuples. Il y a des guerres qui ouvrent la porte à la barbarie ou qui suspendent, pour de longues années, le progrès de l'humanité.

1338. **La paix.** — Quelle que soit d'ailleurs l'opinion que l'on adopte sur l'utilité ou même la nécessité de la guerre, on ne peut contester qu'il faut la prévenir par tous les moyens possibles. Etant données la nature de l'homme et les causes de discorde qu'il porte en lui-même, la paix universelle et perpétuelle est peut-être une chimère. Cependant nombre d'esprits philosophiques s'en sont préoccupés sérieusement et en ont écrit. Tout au moins cette paix reste comme un idéal qui doit servir de règle ou de but, alors même qu'on ne peut le réaliser pleinement ni l'atteindre.

Parmi les moyens de procurer une entente entre les peuples et d'éloigner ou d'atténuer toutes les guerres, il n'en est pas de meilleur que ceux d'ordre religieux. On doit même ajouter que, sans la religion, toute pacification est impossible. Il ne suffit donc pas de favoriser la diffusion des lettres et des sciences, de grouper dans des congrès l'élite intellectuelle des nations, d'étendre sur tout le globe un réseau serré de routes commerciales : il faut encore rendre les peuples accessibles à des influences religieuses toujours plus pures ; il faut les gagner à l'esprit de douceur, de fraternité et de justice qui est dans l'Evangile. Le jour où la religion inspirera mieux toutes les assemblées parlementaires et les congrès internationaux, la cause de la paix universelle sera mieux défendue.

1339. **Un tribunal international.** — Il serait si désirable et si naturel, en définitive, de s'en rapporter sur tous les points litigieux qui divisent les Etats à un tribunal international. On le composerait des hommes les plus éminents et les plus intègres de chaque nation. La présidence en serait dévolue au pape, qui, de l'aveu de tous, est la plus haute personnification de la religion et de la paix. Mieux

qu'aucun autre tribunal, celui-ci pourrait obtenir également des puissances européennes un désarmement partiel et proportionné, qui devient indispensable, et qui porterait principalement sur les moyens offensifs. Alors pourrait se réaliser de quelque manière et dès ici-bas cette prophétie si consolante : *Et fiet unum ovile et unus pastor.* C'est surtout aux catholiques, disséminés dans le monde entier, qu'il appartient d'entreprendre cette croisade de la justice et de la paix (1).

(1) Cf. L. Olivi, *Arbitrages internationaux* (Congrès scientif. intern. des catholiques, 1889). Nous y relevons ces lignes : « Une autorité religieuse, par exemple le chapitre d'un ordre monastique, pourrait être appelé à vider une question internationale en qualité d'arbitre. C'est Bluntschli lui-même qui l'a indiqué. La plus grande autorité religieuse est celle du Pape, et les pontifes de Rome ont statué plusieurs fois comme arbitres. Il paraît hors de doute qu'une fonction pareille répond parfaitement à la mission de la papauté. Au moyen âge, les papes ont rempli ce rôle, en vertu même de la constitution politique de la chrétienté ; ils étaient alors de véritables juges plutôt que des arbitres librement choisis par les Etats. Mais rien n'empêche aujourd'hui qu'ils exercent ce dernier rôle, ce qu'a prouvé la médiation intervenue dans l'affaire des Carolines. » — Ajoutons que la pratique du moyen âge plaçait les Etats chrétiens dans une situation juridique à laquelle il ne leur est pas permis de renoncer : « On commet une très grande injustice, dit Kant, en voulant vivre ou rester dans un état qui n'est pas juridique, c'est-à-dire où personne n'est assuré du sien contre la violence. » (Cf. Beaussire, *Principes du droit*, p. 188.)

On ne peut s'empêcher de mentionner ici la croisade des pacifistes. Le pacifisme mérite d'être encouragé à la condition de ne point affaiblir le patriotisme, de ne point discréditer le courage militaire, et de ne point désarmer les nations les plus faibles devant les plus fortes et les moins scrupuleuses. On s'explique donc que Brunetière ait pu écrire : *Le mensonge du pacifisme.*

CHAPITRE LXXXV

DE LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE

1340. **Philosophie de l'histoire. Sa méthode et ses principes.** — La philosophie étudie l'homme sous tous les rapports : dans sa nature, son origine et sa destinée, dans ses mœurs et ses devoirs. Elle le suit dans sa famille, dans l'Eglise et dans l'Etat. Ce n'est pas tout encore. Les sociétés prises ensemble forment l'humanité, et celle-ci a une histoire, un passé et un avenir ; or cette histoire appartient elle aussi au domaine de la philosophie. Tout esprit curieux de connaître le dernier pourquoi des choses se demandera si les peuples n'obéissent pas à certaines lois de développement et de décadence, de vie et de mort ; s'il n'y a pas un plan universel à l'accomplissement duquel tous les peuples coopèrent, chacun selon sa nature, son génie et sa vocation ; si chaque peuple ne représente pas dans le monde une idée, qui se rattache à une idée plus générale et plus haute, celle de la destinée de l'humanité. Répondre à ces questions, c'est toute la philosophie de l'histoire.

Pour ne pas s'égarer en de vaines spéculations, il importe de ne pas perdre de vue les faits et de s'appliquer à en dégager les lois auxquelles ils obéissent. Que nous enseigne l'histoire ? Si loin que remontent les annales des peuples, l'homme nous apparaît comme doué des mêmes aptitudes intellectuelles, morales et religieuses, aiguillonné par les mêmes besoins, cédant aux mêmes désirs et cherchant

le même bonheur. Seulement, à mesure que change le milieu où se développent les peuples, à mesure que les moyens dont ils disposent se modifient, cette poursuite du bonheur change elle-même de caractère, c'est-à-dire que la vie domestique et sociale se transforme. L'un des facteurs les plus importants du changement, c'est la science, c'est la découverte des secrets de la nature, c'est le progrès des connaissances naturelles qui soumettent à l'homme tous les éléments. Mais la science, avec le progrès particulier qui en est la suite, ne suffit point à rendre l'homme heureux, si elle n'est accompagnée et soutenue de ces vertus morales d'où dépendent la paix des consciences et l'ordre social.

1341. **Quelques lois générales de l'histoire.** — Nous touchons par là même aux lois fondamentales de l'histoire. Malgré bien des obscurités et des erreurs, c'est la même morale naturelle qui est connue de tous les peuples, depuis les plus primitifs ; et ils sont heureux dans la mesure où ils la pratiquent. C'est grâce aux vertus domestiques, à l'amour des traditions, au respect de l'autorité, que les peuples se fortifient, se développent, résistent à leurs ennemis, réussissent même à les dominer et arrivent à l'apogée de leur puissance. C'est par la corruption des mœurs, l'indiscipline et les discordes qu'ils tombent en décadence et disparaissent même de la scène de l'histoire. L'élévation et la décadence des Etats et des peuples ont toujours les mêmes causes générales, depuis les empires les plus anciens : assyrien, égyptien, perse, grec et romain (1), jusqu'à ceux qui se sont élevés dans ces derniers siècles. D'où vient la vitalité merveilleuse de la France, malgré les coups mortels qui l'ont frappée tant de fois, sinon de son patriotisme

(1) Comment ne pas se souvenir ici des *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains?* Ce que Montesquieu a fait pour ceux-ci, on peut le faire pour tous les peuples qui ont une histoire.

ardent et de sa foi toujours vivace ? D'où viennent ses malheurs, sinon de l'esprit de division, de l'indiscipline, de la corruption des mœurs et de l'impiété de ceux qui ont présidé parfois à ses destinées ? D'où viennent les dangers qui la menacent encore aujourd'hui dans son existence même, sinon des mêmes causes ? On pourrait expliquer de la même manière les succès et les revers, le fort et le faible de toutes les nations et de toutes les races, comme aussi justifier les espérances et les craintes de leurs amis ou de leurs ennemis.

Il importe de ne pas considérer séparement les diverses causes de grandeur et de décadence : elles peuvent s'associer étroitement, si bien qu'un peuple paraît toucher à l'apogée de sa gloire, qui cependant est à la veille des plus grands revers ; ou bien encore un peuple peut en imposer momentanément par sa puissance extérieure, alors que la fièvre le consume au dedans : ainsi la France pendant la Révolution.

On s'explique aussi qu'il ne suffise pas à un peuple de professer la religion chrétienne, ni même de pratiquer certaines vertus, pour être assuré de la prospérité : aux vertus religieuses et domestiques, il faut joindre les vertus politiques ; à la foi il faut ajouter les bonnes mœurs. Byzance devait succomber dans sa lutte contre les musulmans. La Pologne et l'Irlande elles-mêmes ont perdu leur indépendance par défaut d'union et de discipline. Mais leurs vertus n'ont pas laissé et ne laisseront pas d'avoir leur légitime effet : l'Irlande est en voie de reconquérir une autonomie suffisante, et ses enfants ont peuplé les colonies anglaises ; quant à la Pologne, son sang n'a cessé d'être fécond, et si sa foi pouvait devenir un jour celle de ses persécuteurs, elle aurait mérité pour la race slave la gloire de remplir l'un des plus grands rôles de l'histoire. Ces mêmes réflexions s'appliquent à la race franco-canadienne. Privée de son indépendance par la faute de la mère patrie, elle a trouvé dans ses vertus domestiques et religieuses le principe de son affranchissement et de sa prospérité. En

le même bonheur. Seulement, à mesure que change le milieu où se développent les peuples, à mesure que les moyens dont ils disposent se modifient, cette poursuite du bonheur change elle-même de caractère, c'est-à-dire que la vie domestique et sociale se transforme. L'un des facteurs les plus importants du changement, c'est la science, c'est la découverte des secrets de la nature, c'est le progrès des connaissances naturelles qui soumettent à l'homme tous les éléments. Mais la science, avec le progrès particulier qui en est la suite, ne suffit point à rendre l'homme heureux, si elle n'est accompagnée et soutenue de ces vertus morales d'où dépendent la paix des consciences et l'ordre social.

1341. **Quelques lois générales de l'histoire.** — Nous touchons par là même aux lois fondamentales de l'histoire. Malgré bien des obscurités et des erreurs, c'est la même morale naturelle qui est connue de tous les peuples, depuis les plus primitifs ; et ils sont heureux dans la mesure où ils la pratiquent. C'est grâce aux vertus domestiques, à l'amour des traditions, au respect de l'autorité, que les peuples se fortifient, se développent, résistent à leurs ennemis, réussissent même à les dominer et arrivent à l'apogée de leur puissance. C'est par la corruption des mœurs, l'indiscipline et les discordes qu'ils tombent en décadence et disparaissent même de la scène de l'histoire. L'élévation et la décadence des Etats et des peuples ont toujours les mêmes causes générales, depuis les empires les plus anciens : assyrien, égyptien, perse, grec et romain (1), jusqu'à ceux qui se sont élevés dans ces derniers siècles. D'où vient la vitalité merveilleuse de la France, malgré les coups mortels qui l'ont frappée tant de fois, sinon de son patriotisme

(1) Comment ne pas se souvenir ici des *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains?* Ce que Montesquieu a fait pour ceux-ci, on peut le faire pour tous les peuples qui ont une histoire.

ardent et de sa foi toujours vivace? D'où viennent ses malheurs, sinon de l'esprit de division, de l'indiscipline, de la corruption des mœurs et de l'impiété de ceux qui ont présidé parfois à ses destinées? D'où viennent les dangers qui la menacent encore aujourd'hui dans son existence même, sinon des mêmes causes? On pourrait expliquer de la même manière les succès et les revers, le fort et le faible de toutes les nations et de toutes les races, comme aussi justifier les espérances et les craintes de leurs amis ou de leurs ennemis.

Il importe de ne pas considérer séparement les diverses causes de grandeur et de décadence : elles peuvent s'associer étroitement, si bien qu'un peuple paraît toucher à l'apogée de sa gloire, qui cependant est à la veille des plus grands revers ; ou bien encore un peuple peut en imposer momentanément par sa puissance extérieure, alors que la fièvre le consume au dedans : ainsi la France pendant la Révolution.

On s'explique aussi qu'il ne suffise pas à un peuple de professer la religion chrétienne, ni même de pratiquer certaines vertus, pour être assuré de la prospérité : aux vertus religieuses et domestiques, il faut joindre les vertus politiques; à la foi il faut ajouter les bonnes mœurs. Byzance devait succomber dans sa lutte contre les musulmans. La Pologne et l'Irlande elles-mêmes ont perdu leur indépendance par défaut d'union et de discipline. Mais leurs vertus n'ont pas laissé et ne laisseront pas d'avoir leur légitime effet : l'Irlande est en voie de reconquérir une autonomie suffisante, et ses enfants ont peuplé les colonies anglaises ; quant à la Pologne, son sang n'a cessé d'être fécond, et si sa foi pouvait devenir un jour celle de ses persécuteurs, elle aurait mérité pour la race slave la gloire de remplir l'un des plus grands rôles de l'histoire. Ces mêmes réflexions s'appliquent à la race franco-canadienne. Privée de son indépendance par la faute de la mère patrie, elle a trouvé dans ses vertus domestiques et religieuses le principe de son affranchissement et de sa prospérité. En

moins de deux siècles, les soixante mille Canadiens français sont devenus un peuple de plusieurs millions qui jouera un grand rôle dans les destinées du nouveau monde.

La discorde des peuples en majorité catholiques, leurs guerres fratricides, comme aussi la corruption de leurs mœurs ou du moins ce manque de loyauté qui fait que leur politique, leur législation et leur gouvernement sont en désaccord avec leur foi, expliquent leurs revers ou l'arrêt de leur développement. Les vertus naturelles et domestiques auxquelles restent fidèles certains peuples protestants ou schismatiques en majorité, expliquent, au contraire, leurs succès et leur grandeur : ainsi l'Angleterre, l'Allemagne, la Russie, les Etats-Unis d'Amérique. De même encore pour les peuples qui ont le moins ressenti l'influence chrétienne, comme la Chine : leur prospérité relative, incomparable cependant à celle des peuples chrétiens, s'explique par leurs vertus naturelles. Tous conviennent, par exemple, que la stabilité de l'empire chinois tient au respect de l'autorité paternelle et au culte de la famille. Et puis il ne faut pas oublier que les peuples comme tels n'ont qu'une vie temporelle : ils sont récompensés dès ce monde, où ils remplissent toute leur destinée, des vertus naturelles qu'ils ont su pratiquer.

Il importe encore beaucoup, lorsqu'on veut juger si la destinée d'un peuple répond à ses mérites, de ne pas confondre l'éclat extérieur et la prospérité apparente avec la prospérité réelle, c'est-à-dire avec la somme de bonheur et de perfection morale des individus et des familles. Jouât-elle un grand rôle dans le monde, une nation n'est pas digne d'envie, dont les classes populaires, exploitées par une aristocratie orgueilleuse et puissante, sont vouées à des industries pénibles, à des travaux abrutissants. Par exemple le sort du peuple anglais ne paraît pas préférable à celui du peuple espagnol, bien que la flotte d'Espagne ne menace plus, comme il y a deux siècles, de réduire à néant l'empire britannique, dont le pavillon domine maintenant sur toutes les mers.

1342. **Conditions physiques du développement des peuples.** — Avec les causes morales qui décident de l'avenir des peuples, il faut considérer les conditions physiques de leur existence et de leur développement : le climat, le sol, les productions, la nourriture, le genre de vie, etc. On a exagéré cette influence du milieu et des circonstances ; mais ce serait une autre erreur que de la nier. Autres sont les nomades errant à travers de vastes prairies et voués dès lors à l'art pastoral ; autres sont les populations disséminées dans des forêts immenses et vivant du produit de leur chasse ; autres encore sont les peuples qui occupent quelque littoral, vivent de pêche et se lancent dans mille expéditions maritimes. A ces derniers se rattachent les Normands, cette forte race avide d'aventures, qui infesta les rivages de l'Europe occidentale, conquit la Normandie et même l'Angleterre. Aux nomades se rattachent les Aryas, les Perses, les Mongols, les Tartares, toutes les tribus qui descendirent des hauts plateaux de l'Asie, ce réservoir d'hommes, suivant l'expression de Le Play, et envahirent à différentes époques l'une ou l'autre partie de l'ancien monde.

Comme le remarque le même auteur, qu'on ne peut s'empêcher de citer en matière de science sociale, chaque genre de vie comporte certaines mœurs, une certaine organisation de la famille et de la société qui décide en grande partie de la destinée de la race elle-même. Les tribus qui ont persisté à vivre de chasse se sont le moins développées socialement, elles ont même dégénéré et paraissent vouées à la disparition : ainsi les Indiens de l'Amérique du Nord et la plupart des sauvages. Lorsque, à l'art pastoral, est venue se joindre l'agriculture, les populations sont devenues sédentaires et plus denses ; la terre, fécondée par le travail, a multiplié ses produits, les villes et les Etats puissants ont pu se former, et les arts, qui n'existaient qu'à l'état rudimentaire au sein de la famille et de la tribu, s'y sont prodigieusement développés.

Mais, alors même que l'homme exerce le plus son indus-

trie, il ne cesse de dépendre étroitement de la nature et du sol, qui lui fournissent les matières indispensables : bois de toute sorte, matériaux de construction, métaux, marbres, pierres précieuses, combustibles, etc. Jamais les Etats de l'Europe n'auraient atteint ce degré de richesse et de puissance, si la nature ne les avait pourvus avec prodigalité. Il suffirait, par exemple, pour que l'industrie de l'Angleterre fût ruinée, que ses mines de charbon fussent épuisées. Sans houille et sans machines, en effet, il n'y a plus de grande industrie ni de grand commerce possible.

1343. **Position géographique.** — Tout s'enchaîne donc de quelque manière dans la destinée des nations. Alors même que les causes physiques ne décident point par elles-mêmes de la fortune d'un peuple, elles l'expliquent, non moins parfois que les causes morales. C'est ainsi, pour prendre de nouveau nos exemples dans le passé, que l'histoire de la Grèce et de Rome n'est bien comprise que si l'on ne perd pas de vue le milieu exceptionnel où grandit leur puissance. Placé dans un des pays les plus merveilleux du monde, au fond de ce bassin méditerranéen qui met en communication les trois continents, dans cet archipel et sur ces rivages enchanteurs où la nature prodigue ses richesses et ses plus beaux spectacles, le génie grec a créé sa mythologie, ses arts et sa philosophie ; il s'est épris de l'idéal et de la liberté ; il a réussi à maintenir contre la Perse et par des luttes héroïques son indépendance ; il a osé attaquer le colosse, à son tour, et fondé un empire dont la grandeur nous étonne aujourd'hui encore. La position de Rome, au centre de l'Italie, également à portée de l'Europe et de l'Afrique, de l'Orient et de l'Occident, explique aussi la destinée du peuple romain, doué de grandes vertus domestiques, politiques et religieuses, connaissant admirablement l'agriculture, le droit et la guerre, ayant su vaincre et s'assimiler tous les petits peuples qui l'entouraient pour dominer avec eux l'univers.

Il n'est pas de peuple célèbre dont les destinées ne s'expliquent ainsi par le milieu que lui avait assigné la Providence. Il ne faut pas en excepter le peuple juif, placé aux portes de l'Orient, sur les limites toujours disputées de l'Assyrie et de l'Egypte, à côté du grand peuple navigateur de l'antiquité, les Phéniciens, qui fondèrent Carthage, cette rivale de Rome. On comprend qu'avec un tel berceau et dans tel voisinage les Juifs aient pu conserver et communiquer au genre humain les traditions et les livres les plus authentiques ; on comprend aussi que la Judée ait été le point de départ de cette prédication apostolique, qui devait renouveler la face de la terre et soumettre les peuples aux lois de l'Evangile.

Il ne faut pas perdre de vue de semblables causes, si l'on veut expliquer la destinée des grands Etats modernes : par exemple de l'Angleterre, inaccessible dans son île, dont l'empire rappelle celui de Rome, pendant que sa marine et ses colonies rappellent celles de Carthage ; de la France, puissance à la fois continentale et maritime, touchant aux autres Etats latins et à l'Allemagne, séparée de l'Angleterre par un simple détroit, rendez-vous naturel de l'Europe et de l'Amérique, qui, à son tour, prend part dans le concert des grandes puissances. Il y a déjà longtemps que la Russie, avec son immense territoire, pèse sur les destinées de l'Europe aussi bien que de l'Asie. Les peuples de l'Extrême-Orient s'ébranlent à leur tour et déjà le Japon, en moins d'un demi-siècle, s'est assimilé nos découvertes scientifiques et a pris place parmi les grandes puissances du monde.

1344. **Causes d'union entre les peuples.** — Cependant les rapports internationaux deviennent chaque jour plus étendus, plus nécessaires et plus intimes ; les peuples se recherchent les uns les autres encore plus qu'ils ne se combattent, on dirait qu'ils obéissent à une impulsion invincible ; leurs guerres elles-mêmes préparent une sorte de fédération universelle. Il importe de discerner les principales causes de cet immense mouvement d'unification, auquel obéit le

monde entier, comme autrefois lui avaient obéi le monde grec et le monde romain.

Le commerce est une des causes les plus puissantes. Chaque pays a ses productions propres qu'il doit à la nature de son sol ou à l'industrie de ses habitants ; il arrive donc que certaines richesses abondent sur certains points jusqu'à l'extrême avilissement, tandis qu'elles sont désirées et achetées à tout prix sur certains autres : de là les avantages et la nécessité d'un échange incessant. Le commerce s'étend d'autant plus que les désirs de l'homme s'accroissent avec ses connaissances, ses habitudes et ses besoins. Il n'est pas, pour ainsi dire, de richesse dans la nature, ni de produit de l'art et de l'industrie, que ne convoite l'homme civilisé et qu'il ne cherche à se procurer : denrées et productions de toute sorte, cultivées sous divers climats ; or, argent, ivoire, ébène, fourrures, étoffes, armes et machines, perles et pierres précieuses, objets d'art et objets de consommation : bref, tout s'échange entre les peuples, et d'une extrémité de la terre à l'autre.

Au commerce et à l'industrie s'ajoute le besoin d'expansion qui fait qu'une population vigoureuse déborde toujours ses frontières et émigre même au loin, fonde des colonies ou pénètre peu à peu ses voisines de son sang et de son influence. Il faut signaler surtout le prosélytisme religieux, ce désir supérieur de répandre les doctrines que l'on a embrassées, et de leur acquérir de nouveaux adhérents. N'oublions pas non plus le rôle de la science, des arts, de la littérature : tous ces biens sont contagieux. De plus en plus les peuples se communiquent leurs idées ; et si d'abord elles se combattent, c'est pour préparer leur fusion ou plutôt la subordination des unes à celles qui sont plus puissantes.

1345. **Causes de division et de décadence.** — Mais, avec les causes d'union, il faut signaler les causes contraires : la diversité des races, des langues, des mœurs, des religions, l'opposition des intérêts, les haines séculaires, fruit

de longues injustices et de cruelles guerres. Ces causes sont telles qu'elles ont provoqué la dissolution des empires les plus puissants. Quelque fréquentes et même nécessaires que soient les relations entre peuples, elles ne peuvent supprimer ces différences et ces oppositions qui tiennent au sol, au climat, au sang, aux traditions et à d'impérissables souvenirs. C'est à ce point que les peuples de même origine ne tardent pas à diverger assez pour désirer leur séparation et former même des Etats hostiles entre eux. Ainsi l'Angleterre a vu au siècle dernier les Etats-Unis s'affranchir, et plusieurs autres de ses colonies paraissent destinées à devenir indépendantes. Au reste, le genre humain ne s'est répandu sur la face de la terre qu'en se divisant de la sorte. A mesure que les tribus se séparaient, laissant entre elles des fleuves, des mers, des montagnes, des obstacles ou des distances difficiles à franchir ; à mesure que leurs langues se diversifiaient avec leurs mœurs, leurs habitudes, leurs intérêts, des Etats nouveaux se formaient qui arrivaient même à méconnaître leur commune origine et à se faire une guerre d'extermination.

Les causes de division qui séparent les peuples l'emportent donc bien souvent sur les causes d'union. On tomberait bien vite dans l'erreur, si l'on remarquait seulement le mouvement de concentration qui forme les Etats : il faut remarquer aussi le mouvement opposé qui tend à désagréger leur masse. C'est ce mouvement centrifuge, cet esprit de particularisme, qui a brisé les empires, quelquefois jusqu'à la poussière. A la monarchie d'Alexandre succèdent les monarchies particulières de Syrie, d'Egypte, de Macédoine ; l'empire des Césars, le mieux unifié de tous, finit par se diviser en deux, qui sont bientôt mutilés à leur tour. L'unité créée par le génie de Charlemagne fait place aux Etats occidentaux, qui, après avoir passé par la phase de la féodalité, rivalisent aujourd'hui comme autrefois ; ils s'arment d'une manière formidable pour des guerres toujours possibles. Bref, comme l'a fort bien observé Vico, l'un des fondateurs de la philosophie de l'histoire, il y a

des retours historiques, *corsi e recorsi ;* le genre humain paraît se mouvoir dans un cercle. Il est donc contestable que le genre humain s'achemine fatalement vers une fédération universelle d'Etats, qui équivaudrait à une véritable unité. On peut aussi bien soutenir que les races les plus fortes tendent à supprimer les plus faibles, en attendant qu'elles se divisent à leur tour et poursuivent des guerres fratricides, qui n'ont pas toujours pour résultat un progrès social. Ici nous touchons à une question capitale et dominante dans la philosophie de l'histoire : le progrès est-il invincible, et, pour employer l'expression à la mode, l'évolution de l'humanité est-elle fatale?

1346. **Progrès et évolution.** — Les progressistes l'ont soutenu : ainsi Condorcet, Lessing. Leurs théories, fort à la mode pendant le XVIIIe siècle et au commencement du XIXe, rentrent assez bien aujourd'hui dans la théorie plus générale de l'évolution. D'après Spencer, le genre humain évolue à la manière des organismes vivants, dans l'hypothèse transformiste. L'humanité primitive, sortie, nous dit-on, de l'animalité, n'offrait d'abord aucune organisation sociale ; elle formait, pour ainsi dire, une masse homogène, sans organes distincts et sans unité de gouvernement. Mais la nécessité groupa peu à peu les hommes en familles, en tribus, en Etats rudimentaires ; avec l'organisation politique, se créaient toutes les autres ; l'industrie, les arts, le commerce, la religion et la science allèrent du même pas; à mesure que le corps social se perfectionnait, les parties se différencièrent, c'est-à-dire que les professions, les classes, les fonctions introduisirent dans le corps social une complexité toujours croissante, mais aussi une unité plus vivante et plus parfaite.

On appuie ces vues *a priori*, en invoquant les grands faits de l'histoire. Malgré des revers partiels et des éclipses momentanées, le genre humain n'a cessé de progresser, au point de vue des connaissances, des mœurs, de la religion, des arts, de l'industrie et du commerce. Aujourd'hui

l'homme domine enfin le globe entier; il a maîtrisé les forces de la nature; de grandes nations se sont formées, dont chacune l'emporte sur les plus puissants empires dont parle l'histoire ; et l'état présent de l'humanité ne fait que préparer un état supérieur à celui dont nous jouissons : l'âge d'or est devant nous et non pas en arrière ; si l'âge de fer, avec le militarisme, pèse encore sur quelques Etats, il fera place partout, un peu plus tôt ou un peu plus tard, à l'industrialisme et à un âge meilleur.

1347. **Critique. L'évolution du genre humain n'est point fatale.** — Mais ces théories sont plus spécieuses que vraies. Distinguons d'abord, pour les mieux réfuter, entre le fait du progrès plus ou moins constant de l'humanité et la nécessité de ce progrès. Car le fait peut résulter d'un autre principe que la nature même des choses. On n'en doutera plus, si l'on étudie l'histoire avec impartialité. Jamais la civilisation chrétienne n'aurait succédé au paganisme de la Grèce et de Rome sans le grand fait de la Rédemption. L'Evangile n'est point la résultante de philosophies anciennes inconciliables entre elles et sans action sur le peuple. Jésus-Christ n'est pas un sage ordinaire, et l'ère qu'il a marquée de son nom tranche tout à fait sur les précédentes ; ses miracles, sa doctrine, l'institution de l'Eglise, le renouvellement des croyances religieuses ont été le principe d'un relèvement et d'un progrès moral dont l'humanité eût été incapable par elle-même ; elle ne peut s'en attribuer le mérite et la gloire. Supprimons un instant par la pensée le grand fait de la Rédemption, et nul ne pourra dire que les habitants de l'Europe vaudraient mieux aujourd'hui que les Indiens de l'Amérique du Nord. On ne saurait regarder non plus l'influence constante de la foi chrétienne sur les peuples les plus civilisés comme une influence naturelle : en l'affirmant, on commettrait la plus grande erreur historique et religieuse. C'est Dieu même qui, par la révélation et les grâces sociales qu'elle implique, a maintenu et poussé l'humanité dans la voie du progrès.

D'ailleurs, même sous l'action bienfaisante et constante de la religion révélée, le progrès du genre humain nous apparaît comme contingent en lui-même et exposé à mille dangers. Aucune nation en particulier ne se développe fatalement : son progrès peut être compromis, suspendu, se terminer à une période de décadence. Mais si le progrès de chaque Etat en particulier est contingent, pourquoi celui du genre humain serait-il nécessaire? Et si l'on veut que la nécessité règne sur l'humanité comme sur la nature, pourquoi le développement de l'humanité ne serait-il pas soumis à des fatalités supérieures, qui pourraient le suspendre à un moment donné? Le développement de la plante est fatal, et cependant toute plante ne fleurit pas ni ne fructifie : elle peut porter dans son sein un germe de destruction ; elle peut succomber à l'improviste sous l'action de causes extérieures. Pourquoi n'en serait-il pas ainsi de l'humanité en supposant qu'elle fût soumise au déterminisme le plus absolu ? Mais si l'humanité est libre — et l'on ne peut en douter, puisque l'homme est libre ; — si l'humanité fait sa propre destinée jusqu'à un certain point, de même que chaque homme fait la sienne, comment peut-on dire que le progrès de l'humanité est fatal et ne souffre aucun retard?

Les faits démontrent plutôt le contraire. A des périodes de paix et de civilisation ont succédé, pour les peuples anciens, des périodes de décadence ; l'Egypte, l'Assyrie, la Perse, la Grèce, Rome ont tour à tour brillé et succombé. Rome tomba sous les coups des barbares, et les germes de la civilisation gréco-romaine étaient perdus sans le christianisme, qui les recueillit dans ses monastères. Ils eussent été étouffés encore, s'ils avaient pu subsister jusque-là, par le mahométisme, qui faillit étendre sa domination sur toute l'Europe. On ne voit pas que la Chine ait progressé beaucoup depuis deux mille ans, et cependant elle faillit devenir chrétienne au VIIe siècle, et depuis lors elle a communiqué souvent avec les peuples chrétiens.

Remarquons encore que le progrès de l'humanité paraît

suspendu plus d'une fois à l'existence de quelques hommes de génie. Mais, à moins d'ériger la fatalité en loi universelle, on ne peut dire que l'apparition de ces hommes et toute leur destinée n'offrent rien de libre et de contingent. Certains événements très importants, comme des victoires décisives, la mort de princes puissants et entreprenants, offrent, avec non moins d'évidence, tous les caractères de la contingence.

De quelque manière donc que l'on considère les choses, le progrès du genre humain nous apparaît comme soumis à la Providence, mais non pas à la nécessité. Nous convenons d'ailleurs que les destinées de l'humanité s'imposent d'ordinaire comme une loi fatale à chaque individu en particulier ; car il en est peu qui puissent agir d'une manière appréciable sur la société entière et même sur le groupe social dont ils font partie ; chacun est plutôt entraîné par le courant humain où il est engagé.

1348. **Le progrès intellectuel et le progrès moral.** — On contestera moins encore nos conclusions, si l'on distingue soigneusement le progrès intellectuel et scientifique du progrès moral. Le premier se continue avec les générations, dont les plus récentes profitent toujours du savoir, des expériences, des découvertes de leurs devancières. Le second, au contraire, recommence de quelque manière avec chaque individu. Car, malgré certains progrès, d'ailleurs très apparents, dans les mœurs publiques et les coutumes sociales, nous restons essentiellement les mêmes ; l'homme d'aujourd'hui a les mêmes passions et connaît les mêmes tentations que l'homme d'autrefois. Voilà pourquoi nous assistons aux mêmes crimes que ceux dont parle l'histoire, alors cependant que nous ne partageons plus les mêmes ignorances. Le progrès intellectuel et le progrès moral sont donc parfaitement distincts, et l'on ne peut conclure de la fatalité du premier à celle du second. Cependant, sans le progrès moral, il n'y a pas de progrès complet ni même de progrès véritable pour l'humanité. Ajoutons même que si

les mœurs se corrompent, l'esprit ne tarde pas à s'obscurcir ; et voilà pourquoi, dans les temps de décadence, les arts, les sciences, les lettres sombrent dans le même gouffre qui a englouti les vertus sociales et les bonnes mœurs.

1349. **Origine de l'humanité. Polygénisme et monogénisme.** — Nous venons de nous expliquer sur le progrès ou l'évolution : il nous reste à dire quelle a été son origine et quelle est sa dernière fin. Le point de départ de l'humanité n'a pu être qu'un état digne de Dieu et de l'homme. Nos premiers auteurs n'ont pas été dépourvus de ces dons qui sont essentiels à la nature humaine : la raison, la conscience morale, la connaissance des devoirs principaux envers le prochain. Nous savons, par l'histoire et la révélation, qu'ils reçurent plus encore, et qu'après une chute lamentable ils ne furent pas abandonnés.

L'Ecriture leur donne les noms d'Adam et d'Eve. Ce premier couple est l'auteur de toute l'humanité : la science la plus scrupuleuse ne peut y contredire. C'est en vain que les polygénistes, qui assignent plusieurs pères au genre humain, ont invoqué les oppositions qui existent entre les races, les mœurs, les langues, etc. : toutes ces oppositions sont conciliables avec l'unité d'origine. Il appartient aux évolutionnistes moins encore qu'aux autres de le contester. Les influences du milieu, du climat, de l'alimentation, alors surtout que l'homme était si peu soustrait aux influences extérieures, comme aussi la plasticité d'une nature toute nouvelle et qui n'avait reçu aucune prédisposition héréditaire, expliquent la différenciation des races nègre, blanche, jaune, etc.

D'ailleurs toutes les races, quelque divergentes qu'elles soient, s'allient parfaitement entre elles, et leur fécondité paraît même augmentée par les différences qui les séparent : c'est là un signe évident de leur unité spécifique, qui permet de supposer l'unité de descendance. Elles peuvent, en changeant de climat et surtout en s'alliant aux autres, s'en rapprocher indéfiniment. Transportée en Amérique, la race anglo-saxonne reproduit peu à peu le type indien ; le nègre d'Amérique lui-même perd peu à peu les caractères de sa race. Sous nos yeux, des races nouvelles se sont formées : pourquoi les races anciennes ne se seraient-elles pas formées de la même manière ? Et puis, si l'on veut multiplier les couples primitifs autant que les couleurs et même que les races, comment déterminer et compter celles-ci, qui ne diffèrent que par des degrés insensibles ? Ajoutons enfin que la variété des langues, loin de persuader que le genre humain provient de diverses origines, persuaderait plutôt le contraire. Les quelques milliers de langues comptées par les philologues se ramènent à quelques langues mères : mais si tant de langues si diverses dérivent certainement de trois ou quatre types, il est à supposer que ces trois ou quatre langues principales se rattachent elles-mêmes à une langue antérieure par des liens qui n'ont pas laissé de trace suffisante dans l'histoire et que nous ne pouvons plus suivre aujourd'hui. Il est donc très raisonnable de penser que le genre humain est né d'un seul couple (Cf. chap. LIX).

1350. **Fin de l'humanité.** — L'humanité s'est développée ensuite comme les individus, avec des alternatives de succès et de revers ; les races particulières, les nationalités, les empires furent soumis aux mêmes vicissitudes de bien et de mal, de grandeur et de faiblesse : rien n'égale l'instabilité des choses humaines. Seule la fin que poursuit l'humanité, comme aussi celle que poursuit chaque nation et chaque individu, est immuable : c'est la perfection morale. C'est vers cette fin souveraine que s'est dirigé le genre humain, avec toutes les existences. C'est à elle qu'il faut rattacher tout ce que le gouvernement divin permet en ce monde : Dieu, en effet, ne tolère le mal que pour le bien, pour châtier le méchant et corriger le pécheur, pour éprouver le juste et accroître ses mérites. C'est pour les élus que tout arrive en ce monde passager, qui ne fait que préparer un monde meilleur et immuable : *Omnia propter electos.*

1351. **Quelques vues de Herder.** — On ne peut que souscrire ici à certaines vues de Herder. L'humanité, pense-t-il, n'est qu'un bouton dont la fleur doit éclore ailleurs ; l'état présent de l'homme est *probablement* (nous dirions *certainement*) le lien qui unit deux mondes ; le règne de la raison et de la justice est le but poursuivi par la Providence dans son gouvernement, et l'homme de bien ne cesse d'y aspirer : *Adveniat regnum tuum.* Le christianisme est l'expression de l'humanité la plus pure et il a pour fin de réunir tous les peuples en un seul corps, et de les former à la fois pour ce monde et pour l'autre, c'est-à-dire pour le temps et pour l'éternité.

1352. **Vues de Bossuet.** — Ces vues philosophiques sont confirmées admirablement par la révélation. Le philosophe chrétien ne peut se dispenser de s'éclairer de celle-ci pour juger l'histoire et y suivre sur chaque peuple et sur l'humanité tout entière les desseins de Dieu. C'est ce qu'a fait, le premier, saint Augustin, dans la *Cité de Dieu;* c'est ce qu'a fait Bossuet dans son *Discours sur l'histoire universelle.* On y voit comment, dans le monde ancien, Dieu ne cesse de préparer, en suscitant des prophètes et en se choisissant un peuple, la venue du Rédempteur. Avec Jésus-Christ, une nouvelle loi est promulguée, un nouveau monde apparaît, l'Eglise est créée. Elle subsiste d'une manière miraculeuse à travers tous les temps, malgré la faiblesse de ses enfants et la malice de ses ennemis : *les portes de l'enfer ne prévalent pas contre elle;* elle poursuit, dans la lutte, la mission bienfaisante du Sauveur des hommes ; et c'est dans leurs rapports avec elle et avec le salut des âmes qu'il faut juger les événements passés, comme aussi ceux qui s'accomplissent dans le présent et ceux qui se préparent dans l'avenir. (Cf. nº 1139).

CHAPITRE LXXXVI

DE LA PHILOSOPHIE DE L'ÉDUCATION

1353. **L'éducation. Ses rapports avec la philosophie.** — Former l'enfant, qui s'élève d'abord au sein de la famille ; élever les nouvelles générations destinées à recevoir et à transmettre, à leur tour, l'héritage des traditions nationales et religieuses : c'est toute l'éducation. Comment faut-il l'entendre et la pratiquer? De quels principes supérieurs dépend-elle? Quels éléments essentiels doit-elle réunir? Quelle méthode doit-elle suivre (1)? Ces questions et autres semblables, qui préoccupent justement l'éducateur soucieux de raisonner son art et de se garder de l'empirisme, sont toutes philosophiques.

De fait, la plupart des philosophes et des éducateurs l'ont compris ainsi. Ceux-ci ont expliqué leurs vues sur l'enseignement et la pédagogie par des principes philosophiques, vrais ou faux ; et ceux-là ne se dissimulaient pas que leurs spéculations comportaient une certaine théorie de la formation intellectuelle et morale de l'homme. On a remarqué depuis longtemps que Socrate fut surtout peut-être un grand éducateur. L'un de ses meilleurs disciples, Xénophon, est l'auteur de la *Cyropédie.* Platon, qui en procède mieux encore, a maintes fois mêlé à sa philosophie des vues pédagogiques (2). De même, Aristote, qui

(1) Au sujet de la méthode d'enseignement il suffit de rappeler ce qui a été dit en logique, notamment au nº 370.

(2) Si bien qu'on a publié naguère encore *L'éducation d'après Platon,* 1907.

fut, on ne doit pas l'oublier, le précepteur d'Alexandre le Grand.

Pour en venir sans transition aux temps modernes (1), on a pu voir dans Descartes non seulement un éducateur, mais encore « un directeur spirituel ». Locke a écrit un vrai traité de pédagogie : *De l'éducation des enfants*. Il avait dirigé auparavant l'éducation du comte de Shaftesbury. Leibniz, qui a tout abordé, ne pouvait se désintéresser des questions pédagogiques. Il les a traitées de haut en proposant au tsar Pierre le Grand tout un plan d'organisation de l'instruction publique dans ses vastes états, qui s'ouvraient à peine à la civilisation : « Dès 1708, écrit M. Couturat (2), il envoyait au tsar un mémoire sur l'organisation de l'enseignement en Russie, l'installation de bibliothèques, de musées, de laboratoires et d'observatoires. Bientôt, il lui proposait de fonder une Société qui aurait la direction des études, des missions et des entreprises scientifiques de tout genre ».

Condillac fut longtemps précepteur du duc de Parme et il a composé un *Cours d'études* volumineux. Bossuet fut précepteur du Dauphin, fils de Louis XIV, et nous devons à cette circonstance d'excellents traités philosophiques. La même remarque peut s'appliquer à Fénelon, qui, en outre, est l'auteur d'un *Traité de l'éducation des filles*. Kant et Fichte ont débuté également dans la carrière de précepteur ; et le premier a publié dans ses dernières années un *Traité de pédagogie*.

On retrouve les mêmes préoccupations chez les positivistes anglais et français. L'un des écrits les plus répandus

(1) Une revue complète de l'histoire de la philosophie dans ses rapports avec l'éducation ne manquerait pas d'intérêt. Alcuin et les autres écolâtres du moyen âge y mériteraient une belle place, à la suite des Gerbert, des Isidore de Séville et, en remontant plus haut, des Pères de l'Eglise et de Clément d'Alexandrie.

(2) *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*, 1901. Appendice IV, p. 526.

de Spencer, qui personnifie en quelque sorte le positivisme anglais, a pour objet l'*Education intellectuelle, morale, physique*. L'ouvrage est riche d'observations et d'aperçus ingénieux ; mais il souffre des mêmes lacunes que la philosophie dont il est l'application. Aucune instruction n'est donnée sur Dieu et la véritable destinée de l'homme ; au lieu de s'appuyer principalement sur le devoir et la conscience, cette éducation ne repose en définitive que sur la satisfaction des sentiments et une sorte de sage égoïsme qui prend l'apparence de l'altruisme et de la générosité.

Auguste Comte rattache non moins étroitement l'éducation à son positivisme, dont il attend toutes sortes d'avantages. L'un des principaux serait « la refonte générale de notre système d'éducation. En effet, dit-il, déjà les bons esprits reconnaissent unanimement la nécessité de remplacer notre éducation européenne, encore essentiellement théologique, métaphysique et littéraire, par une éducation *positive* , conforme à l'esprit de notre époque et adaptée aux besoins de la civilisation moderne » (1). Et il demande, en conséquence, qu'un certain enseignement général des sciences dites positives devienne la base unique de l'instruction et le fondement commun de toutes les spécialités scientifiques, dont il regrette la dispersion.

Ces vues pédagogiques du chef du positivisme pouvaient paraître chimériques au commencement et au milieu du siècle dernier : elles ne le sont plus aujourd'hui. Malgré des insuccès partiels et de longs retards, le positivisme est en train de façonner la société sur le modèle de son choix. L'éducation publique a rompu avec la religion et même souvent avec les dogmes de la morale spiritualiste. On le voit bien en parcourant les manuels pédagogiques qui sont les plus répandus dans les écoles depuis vingt-cinq ans.

(1) *Cours de philosophie positive*, 1re Leçon.

Après les manuels rationalistes de M. Compayré, nous avons eu les ouvrages de M. Payot et finalement ceux de M. Albert Bayet et de ses émules. Entre ces deux extrêmes il y a place pour tous les systèmes de morale et de pédagogie, hormis ceux qui s'inspirent de la philosophie chrétienne. Mais ce que nous nous proposions de constater n'est que trop évident : l'éducation publique finit toujours par se modeler sur la philosophie régnante dans les chaires de l'Etat ; les errements de celle-ci deviennent nécessairement les errements de celle-là. On voit par là combien se dupaient eux-mêmes ou dupaient le public les promoteurs du nouvel enseignement quand ils affirmaient que nous devions laisser la métaphysique, qui nous divise, et insister sur la morale, qui nous réunit. Ce fut l'illusion d'Henri Marion (1846-1896), l'un des meilleurs d'entre eux (1). Il verrait aujourd'hui que la morale, avec la pédagogie qu'elle gouverne, a subi le même sort et fait la même faillite, dans l'Université de France, que la métaphysique.

1354. **Les trois éléments de l'éducation : 1° L'éducation physique.** — Cette dépendance de l'éducation par rapport à la philosophie et aux dogmes de la métaphysique, apparaîtra de mieux en mieux à mesure que nous étudierons ses trois éléments, qui sont : l'éducation *physique*, l'éducation *intellectuelle* et l'éducation *morale*.

Sur la première, il n'est pas nécessaire d'insister beaucoup. Il est clair qu'elle doit préparer, garantir et accompagner de quelque manière les deux autres. On s'explique que Spencer ait pu dire avec autant de vérité que d'humour que « tout Anglais devrait être d'abord un bon animal ». On ne saurait donc trop veiller à l'observation des règles de l'hygiène dans les écoles et dans les familles. Les organes, si délicats chez l'enfant, et si impressionnables

(1) Il professa la pédagogie à la Sorbonne. Rappelons, en particulier, ses *Leçons de psychologie appliquée à l'éducation*, 1881.

encore chez le jeune homme, doivent être préservés de fatigues excessives et des accidents particuliers auxquels leur âge est exposé. Leur santé ne doit pas souffrir d'une culture prématurée ou trop soutenue de leurs facultés intellectuelles. Les heures de repos, les récréations, les jeux, la marche et autres exercices corporels doivent alterner convenablement avec les heures consacrées à des études variées.

Toutefois, si l'on a bien compris les principes d'une saine psychologie et d'une morale sérieuse, on conviendra que le développement physique n'est pas sa fin à lui-même et que le corps ne doit être en définitive que le serviteur de l'âme. Ce serait une grave erreur que de développer les forces physiques, les instincts naturels, les passions naissantes au détriment des facultés supérieures. Si la culture de l'animal prime les autres pendant la jeunesse, il est à craindre que plus tard l'homme ainsi formé ne soit la victime de ses vices. Ceux-ci se retourneront contre le corps qui les alimente et le ruineront autant que peuvent le faire toutes les maladies ensemble. Il n'en est pas de la culture physique chez l'homme comme chez l'animal, où elle est sans rapport avec une culture supérieure. Le but de l'éducation physique chez l'homme est surtout un heureux équilibre de la sensibilité et de la raison, des forces physiques et des forces morales : *mens sana in corpore sano*.

Or, ceci exige que l'éducation intellectuelle et morale commence dès les premières lueurs de la raison, et non pas seulement lorsque l'adolescence est venue, comme le veut Rousseau dans son *Emile*. Spencer a paru admettre plus ou moins la même exagération en écrivant le mot humoristique cité tout à l'heure. L'animal humain ne se cultive pas indépendamment de l'être raisonnable ; rompre leurs justes rapports, c'est les affaiblir l'un et l'autre. D'ailleurs le corps ne peut rendre de sérieux services qu'à l'esprit qui sait bien s'en servir. Par contre, un esprit puissant ou ingénieux peut tirer d'un corps frêle et d'une santé débile un

parti excellent. Une preuve nous en est fournie par Spencer lui-même, dont la santé et les forces parurent toujours chancelantes ou compromises. Elles lui permirent cependant de fournir une œuvre considérable et de dépasser quatre-vingts ans, un âge que n'atteignent guère les athlètes. La même remarque s'applique à Stuart Mill et à Comte, si ce n'est que leur vie se prolongea moins que la sienne ; d'apparence chétive, ils n'en furent pas moins des ouvriers intellectuels, dont la puissance n'est pas contestable. Des exemples de ce genre abondent dans l'histoire et autour de nous. Mais les positivistes les récuseront d'autant moins qu'ils sont empruntés à leur école.

1355. 2° **L'éducation intellectuelle**. — Sans être par elle-même la principale, l'éducation intellectuelle ou l'instruction le devient d'une manière indirecte, en dirigeant l'éducation morale, qui ne peut rien sans elle. De là l'importance souveraine de l'enseignement, dont s'empare de plus en plus le pouvoir public. Sur quels objets doit-il porter? Quelle sera son étendue à ses divers degrés : primaire, secondaire, supérieur ? Que dire ensuite des écoles professionnelles ou spéciales ? Enfin quels devront être généralement les caractères de l'enseignement donné aux jeunes filles? Il faut répondre sommairement à ces questions.

Affirmons d'abord que, mis à part l'enseignement professionnel ou spécial, celui que tous les membres de la société sont appelés à recevoir selon leur capacité et leur condition doit être universel, disons mieux encyclopédique. S'il est vrai que l'éducation intellectuelle consiste à développer et à enrichir toutes les facultés de connaissance, il faut bien conclure que l'objet de l'enseignement général n'a pas d'autres limites que la capacité du sujet et les autres facilités dont il dispose pour perfectionner son esprit. Aug. Comte, que nous avons cité tout à l'heure, ne pensait pas autrement, quand il cherchait dans la classification et la synthèse des sciences la base de l'enseignement général (1). Seulement, en élaguant comme illusoires les connaissances théologiques et métaphysiques, il mutilait l'arbre de la science et frappait de stérilité les plus hautes facultés humaines.

Elargissons donc le cercle étroit du positivisme et n'excluons de l'enseignement aucun ordre de vérités.

Mais quel sera le moyen de les admettre toutes et de les concerter, dès l'enseignement primaire qui est dû aux jeunes intelligences, sans aucune exception? Le moyen est des plus simples ; il est connu depuis qu'il y a des pédagogues, et il suffit de savoir l'employer. Il n'est autre que la langue, qui résume la pensée, l'expérience, les découvertes des générations qui nous ont précédés (2). Remarquons bien, toutefois (et ce point est très important), que la langue doit être étudiée dans ce qu'elle exprime (*leçons de choses, connaissances réelles*) et non pas seulement dans la manière dont elle les exprime (*formalisme verbal, pure grammaire ou littérature*). Entendue ainsi, l'étude d'une langue introduit d'autant mieux dans l'ensemble des connaissances que cette langue est plus parfaite, plus riche, et qu'elle a mieux hérité de ses devancières. Or telle est la langue française, qui ne le cède à aucune parmi les langues des peuples civilisés. On la complète par le dictionnaire historique et géographique qui s'y ajoute naturellement.

Or, le dictionnaire de la langue, aussi bien que le dictionnaire historique et géographique, est riche de notions morales et religieuses. En les expliquant à l'enfant, on l'initiera déjà à une sorte de théologie et de philosophie élémentaires, qui n'est, au fond, qu'un catéchisme bien

(1) C'est en s'en inspirant que M. Alexis Bertrand publiait en 1898 *L'enseignement intégral*. Critiqué dans les *Mélanges philosophiques*, p. 329-349.

(2) Nous nous rencontrons ici avec le Père Girard, dont le mérite pédagogique est incontestable, malgré de graves erreurs. (V. Compayré, *Le P. Girard et l'éducation par la langue maternelle.*)

fait. Son esprit pénétrera donc déjà dans le sens de ces mots : Dieu, le monde, l'âme et le corps, la conscience, le devoir, la vertu, le bien, la loi, etc. ; et, dans l'ordre historique, Jésus-Christ et les prophètes qui l'ont annoncé, la sainte Vierge et les apôtres, l'Eglise, la patrie française, etc. En même temps, ses premières expériences, avec la langue maternelle qu'il continuera de s'approprier, meubleront son esprit de toutes les autres idées élémentaires, qu'il éclaircira et approfondira plus tard par la réflexion.

On l'initiera bientôt à l'arithmétique, à la géométrie, et déjà s'éclaireront à ses yeux le premières notions mathématiques, avec les mots nombreux qui leur correspondent dans la langue. D'autres catégories de mots lui seront mieux connues à mesure qu'il apprendra les éléments de l'histoire naturelle, de la chimie, de la physique, etc. Enfin des éléments d'histoire et de géographie achèveront ce premier cercle d'études, formé tout entier par la langue. Elle en sera comme la synthèse.

Dans un enseignement plus développé, secondaire ou même supérieur, le rôle de la langue est toujours d'une extrême importance. Apprendre les langues classiques, en particulier le latin, d'où dérive la nôtre ; entrer ainsi dans l'intimité des meilleurs auteurs de l'antiquité ; pénétrer leurs pensées et les traduire avec exactitude et élégance dans notre langue nationale : c'est un exercice très utile, qui développe également la mémoire, l'imagination et le goût. Mais on ne remarque peut-être pas assez que l'étude simultanée du français et des langues classiques exige une analyse pénétrante de toutes les idées. Rien n'introduit mieux dans la logique et, par la logique, dans la philosophie, que la grammaire et une étude sérieuse de la littérature. Rien ensuite n'embellit mieux l'esprit que les belles lettres. Il n'y a pas, sans elles, d'éducation supérieure.

On les oppose aujourd'hui outre mesure à la culture scientifique, nécessaire elle aussi, mais qui ne contribue qu'indirectement à la formation même de l'esprit. L'une

des erreurs principales des systèmes pédagogiques de ce temps, c'est de spécialiser trop tôt les divers enseignements, avant d'avoir pourvu suffisamment à la culture générale de l'esprit. Or cette culture n'est donnée qu'avec les lettres. L'esprit français en est atteint dans ses qualités les plus brillantes, sans acquérir, en dédommagement, des qualités plus solides.

Il est vrai que la culture purement littéraire expose à un vain formalisme et que l'esprit ne doit jamais perdre contact avec les réalités, auxquelles le ramènent très bien les sciences et l'histoire. Mais, d'autre part, les sciences sont si vastes aujourd'hui et se spécialisent de tant de manières, avec les diverses professions, qu'il est impossible de les approfondir toutes. Il suffit, d'ailleurs, pour la formation de l'esprit, d'en avoir une connaissance générale et d'être initié aux méthodes scientifiques. Les mêmes réflexions s'appliquent à l'histoire. Nul ne peut se flatter aujourd'hui d'en avoir approfondi toutes les parties ; mais il suffit d'être initié à la méthode et à la critique historiques. Au contraire, la formation de l'esprit exige une culture littéraire intégrale et une culture philosophique non moins entière.

La philosophie ! Elle doit couronner l'enseignement secondaire et servir de base à l'enseignement supérieur. Elle seule peut assurer à l'enseignement le caractère d'universalité qui lui est indispensable. Avec la morale et la religion, elle est le condiment de tout enseignement spécial ou professionnel. Sans elle la raison ne peut donner sa mesure, ni grouper en synthèse les connaissances acquises, la formation intellectuelle est forcément inachevée. Qu'importe à l'homme de connaître le monde, s'il ne se connaît lui-même, et comment se connaîtra-t-il lui-même sans la philosophie ?

Il va sans dire qu'elle se proportionne ou s'adapte aux divers degrés de l'enseignement et aux exigences professionnelles avec lesquelles chacun doit compter. A l'enfance et à la première adolescence, il suffit d'un catéchisme rai-

sonné, sorte de théologie élémentaire, où les traditions religieuses et le bon sens, avec les premières évidences de la raison, forment déjà une science véritable. Pour vivre, cette science rudimentaire doit se nourrir et se développer. Elle n'y manquera point au cours d'un enseignement secondaire qui saura se garder de la neutralité religieuse ; elle servira ensuite de base à un enseignement philosophique proprement dit, plus ou moins didactique.

C'est ici surtout qu'il importe de puiser la philosophie aux sources les plus profondes et les plus pures. A ce moment de la vie, l'influence de maîtres autorisés et de lectures captivantes est particulièrement décisive. Il est rare qu'on n'y cède pas bientôt, si elle est mauvaise, et l'erreur est ensuite difficilement remédiable. On ne saurait donc trop veiller à la bonne formation philosophique des jeunes hommes d'élite, parmi lesquels la société trouvera un peu plus tard des magistrats, des chefs d'Etat, des professeurs, des médecins, des avocats, des ministres du culte principalement. Mais ce qui est indispensable à tous, au commun des hommes comme à l'élite, ce sont des convictions fermes et éclairées touchant l'origine de l'homme et sa destinée, sa nature, ses devoirs envers Dieu, envers la société et envers lui-même. En dehors de ces connaissances, il n'y a pas de principes directeurs de la vie, et la vie elle-même ne vaudrait pas d'être vécue.

La philosophie chrétienne, qui allume ces lumières et crée ces convictions indispensables, n'a que trop manqué à la génération présente (1). Et cependant le besoin en était d'autant plus pressant que toutes les vérités morales et religieuses, qui sont aussi des vérités philosophiques,

(1) C'était l'opinion exprimée par M. Denys Cochin, dans l'enquête ouverte par la *Croix* : « La France est malade parce qu'elle a fait une mauvaise philosophie ». Il ajoutait : « Le mal social provient peut-être d'un enseignement qui donne aux consciences beaucoup de latitude, et aux esprits plus de suffisance que de valeur et de clarté. » (17 août 1909.)

étaient journellement attaquées par des maîtres incrédules, de mauvais livres et une mauvaise presse. Mal défendu contre les erreurs envahissantes, l'esprit public en a été perverti. Il ne sera guéri que par l'enseignement moral et religieux, qui ne va pas sans philosophie chrétienne. C'est elle qu'il faut enseigner, sous les formes convenables, dans les écoles, dans les cercles d'études, dans les patronages, et par toutes les voix de la presse.

1356. 3° **L'éducation morale.** — Ce qui précède montre surabondamment que l'éducation morale est fondée sur l'enseignement. C'est par la raison et les convictions les plus fermes de l'esprit qu'il faut atteindre la volonté; il convient de la diriger ainsi, plutôt que par le sentiment, si instable, si capricieux et si aveugle de sa nature. Sans négliger, certes, la culture des sentiments, surtout des plus beaux et des plus nobles, il faut s'adresser mieux encore à l'intelligence, qui est tôt ou tard la maîtresse de la vie.

Malgré ces rapports étroits, l'éducation morale est néanmoins bien distincte de l'éducation intellectuelle et surtout d'une instruction donnée au hasard et sans méthode. A ce sujet de graves erreurs ont été commises. Il est faux que toute instruction moralise de sa nature celui qui la reçoit (1). Un grand nombre de connaissances sont étrangères à la morale ; enseignées sans discrétion et sans le condiment de l'instruction morale et religieuse, elles éveillent des convoitises qu'on ne peut satisfaire et ne réussissent qu'à faire des déclassés. Ce sera pire encore, si à une instruction indiscrète et indigeste viennent s'ajouter les négations de l'impiété et d'une philosophie pernicieuse. Ce mal sévit sous nos yeux : les crimes des adolescents se sont multipliés et l'on a vu cet âge, qui ne devrait vivre que d'espérance, se laisser gagner par l'horrible tentation du suicide.

D'ailleurs, même l'instruction morale et religieuse ne

(1) Brillant et faux paradoxe que celui-ci : « Ouvrir une école, c'est fermer une prison. »

suffit pas à moraliser. La science du devoir n'est pas encore la vertu qui le fait pratiquer : elle n'en est que la préparation. Or, l'éducation morale doit créer de véritables vertus et former des caractères. Elle y parviendra par de bons exemples, par des exhortations persuasives qui sollicitent la libre volonté, par une discipline douce et ferme, qui presse comme du dehors sur les sens et les prépare à subir la loi intérieure de la conscience.

C'est d'abord et surtout au sein de la famille que l'enfant doit recevoir cette éducation qui s'adresse à tout son être : à ses sens plus ou moins indomptés, à son cœur si facilement égoïste, et enfin à sa raison. La première éducatrice, c'est donc la mère ; à son autorité elle associera celle du père, selon que l'éducation exigera plus de sévérité. En confiant l'enfant aux maîtres de son choix, la famille ne devra jamais se décharger de l'éducation qu'elle a entreprise et qui lui incombe nécessairement. Et ne serait-ce point parce que les familles ont trop compté sur la collaboration des maîtres, que nous avons vu l'éducation chrétienne avorter si souvent? Le tort n'est pas tant aux maîtres qu'aux familles, que les maîtres ne peuvent suppléer que dans une certaine mesure (1).

Néanmoins l'influence des maîtres est très grande, s'ils savent user de tous leurs moyens. Il n'est pas de science, si profane et si étrangère à la morale soit-elle de sa nature, qui ne puisse être enseignée de manière à former les mœurs. Sur les lèvres d'un maître chrétien, aucun enseignement n'est neutre ; en éclairant la raison, il tend à élever l'âme tout entière ; c'est une invitation incessante adressée à l'esprit vers le vrai et vers le beau moral. Ces leçons de

(1) Même dans le cas de l'*internat*, le rôle de la famille est indispensable. Si les maîtres peuvent la seconder alors d'une manière exceptionnelle et admirable, c'est à la condition qu'elle confirme leur œuvre et la poursuive. Quant aux avantages et aux inconvénients relatifs de l'internat et de l'externat, ils tiennent aux familles, aux maîtres, à l'âge, à la nature du sujet et à mille autres circonstances.

vertu sont d'autant mieux reçues qu'elles sont moins apparentes et qu'elles se dégagent des choses elles-mêmes. Le maître consciencieux saura les tirer de tout ce qu'il enseigne : des lois merveilleuses de la nature, où se manifestent les attributs de Dieu ; de l'histoire, où brillent les grands caractères ; des chefs-d'œuvre de la littérature. Son exemple surtout et sa vie resteront dans le souvenir de ses élèves comme une perpétuelle exhortation à créer la beauté morale dans leur âme et à pratiquer le bien (1).

1357. **L'enseignement à donner aux jeunes filles.** — Nous n'ajouterons plus qu'un mot sur l'éducation de la femme. Les partisans d'un féminisme exagéré voudraient que la femme reçût le même enseignement qui est donné à l'autre sexe. Quelques-uns de leurs contradicteurs paraissent, d'autre part, trop rétrécir le champ des études accessibles à la jeune fille. L'enseignement qu'il convient de lui donner est déjà défini par les exigences de sa nature et sa vocation dans la famille et dans la société. Ce serait une erreur préjudiciable aux intérêts de tous que de soumettre les adolescents de l'un et de l'autre sexe au même régime d'instruction et aux mêmes méthodes. On demande généralement à la femme d'être moins versée dans les sciences que dans les connaissances ménagères et l'économie domestique (2). On lui demande surtout une culture morale et

(1) Cf. GUIBERT, *L'éducateur apôtre*. Le Père Girard lui aussi ne comprenait pas que l'instruction pût être donnée sans l'éducation morale : « D'après mon intime conviction, disait-il, tout ouvrage élémentaire pour l'enfance doit être un moyen d'éducation. S'il se borne à donner des connaissances,..... je puis approuver l'ordre et la vie que l'auteur a mis dans son travail, mais je ne suis pas content de lui. Je suis même blessé de ne trouver qu'un maître de langue, d'histoire naturelle et de géographie, quand j'attendais quelque chose de plus grand : un instituteur de la jeunesse formant l'esprit pour former le cœur. » (*Op. cit.*)

(2) C'est ce qu'ont bien compris les promoteurs des *écoles ménagères*, qui commencent à se multiplier en France de même qu'à l'étranger.

intellectuelle qui lui permette d'exercer tout l'ascendant bienfaisant auquel elle a droit dans la famille et dans la société. Bref, son éducation intellectuelle, tout en étant différente de celle de l'homme, ne lui sera pas inférieure.

Ces vues générales ne nous empêchent point de reconnaître que la femme peut être appelée exceptionnellement à se distinguer dans les lettres, dans les sciences et la philosophie, voire même dans la politique. L'histoire en fournit des exemples assez nombreux pour que ces exceptions ne soient pas des phénomènes. Mais si l'histoire justifie ces exceptions honorables, elle confirme la règle (1).

(1) Outre les auteurs déjà cités, on peut voir : GRÉARD, *L'éducation des femmes par les femmes*, etc., etc. On lira toujours avec fruit les ouvrages de Mgr DUPANLOUP : *L'éducation ; Lettres sur l'éducation des filles*. — Sur le féminisme, voir JORAN : *Le mensonge du féminisme*, etc.

NOTE. — Ce dernier chapitre, sur l'*éducation*, ne figure pas dans les éditions précédentes. D'autre part, nous ne reproduisons pas dans celle-ci l'*Appendice* qui les termine : *le Pouvoir social et l'Ordre économique*, dû à la plume du R. P. de Pascal. Nous préférons renvoyer le lecteur à l'ouvrage plus étendu du même auteur : *Philosophie morale et sociale* (2 vol. Lethellieux) ; au *Cours d'économie sociale*, du R. P Antoine ; aux ouvrages de M. l'abbé Garriguet, etc Les principes de la morale sociale ont été suffisamment exposés dans les chapitres précédents ; une étude sociologique détaillée ne serait plus ici à sa place et nous entraînerait trop loin.

FIN DU TROISIÈME VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES

Théodicée.

PAGES

CHAPITRE LX. De l'existence de Dieu 5

1000. La théodicée. Sa place. Son objet. — 1001. Existence de Dieu. Erreurs et opinions. — 1002. L'existence de Dieu par rapport à nous. — 1003. L'existence de Dieu est une vérité déduite. — 1004. L'existence de Dieu est démontrable. — 1005. Objections. — 1006. Aveu de nos adversaires : il y a un Inconnaissable. — 1007. Division des arguments. — 1008. Il y a un premier moteur absolu. — 1009. Il y a une première cause efficiente. — 1010. Il y a un être nécessaire par lui-même. — 1011. Existence de l'absolu, du parfait. — 1012. Existence d'une intelligence ordonnatrice de l'univers. — 1013. Preuves morales : le sentiment du devoir. — — 1014. Le cri du cœur. — 1015. Le consentement des peuples. — 1016. Objection de Kant. — 1017. Les arguments précédents et le principe de causalité. — 1018. Argument tiré du caractère absolu de la vérité. — 1019. Argument de saint Anselme. — 1020. Critique. — 1021. Conclusion. L'athéisme est-il possible ?

CHAP. LXI. De la nature de Dieu et en particulier de la simplicité, de la distinction et de l'unité de la nature divine 28

1022. Ordre de ce traité. — 1023. Nature et unité de Dieu. Questions et erreurs. — 1024. Opinions sur l'essence de Dieu. — 1025. L'essence divine est dans l'aséité. Preuves de cette opinion. — 1026. Objections. — 1027. Pas de composition dans la nature divine. — 1028. Dieu n'est pas un corps. — 1029. Dieu n'est pas composé de matière et de forme. — 1030. Pas de composition métaphysique en Dieu. — 1031. L'être divin et l'être en général ou abstrait. — — 1032. Pas d'accident en Dieu. — 1033. Pas de composition logique en Dieu. — 1034. Conclusion. Absolue simplicité de Dieu. — 1035. Absurdité de l'anthropomorphisme. — 1036. Erreur du panthéisme. — 1037. Dieu n'est pas la matière première. — 1038. Dieu n'est pas la nature. — 1039. Dieu n'est pas l'âme du monde. — 1040. La distinction de Dieu s'impose. — 1041. Résumé. — 1042. Dieu a la personnalité. — 1043. Il n'y a qu'un seul Dieu. — 1044. Réfutation du polythéisme. — 1045. Aveu des polythéistes.

PAGES

CHAP. LXII De la vérité et de la bonté divines 49

1046. Dieu est la vérité même. — 1047. Dieu est le bien suprême et subsistant. — 1048. Distinction du bien suprême et des biens particuliers. — 1049. Toute créature tend à Dieu. — 1050. Objection du manichéisme. — 1051. Principes de solution. — 1052. Dieu est impeccable. — 1053. Dieu peut permettre le péché dans la créature. — 1054. Dieu permet le mal pour un plus grand bien. — 1055. La malice de la créature seule cause du péché. — 1056. Causes du mal physique.

CHAP. LXIII. De la perfection et de l'infinité de Dieu 61

1057. Le parfait et l'infini : relatifs ou absolus. — 1058. Erreurs sur la perfection de Dieu. — 1059. Perfection transcendante de la première cause. — 1060. Dieu est parfait parce qu'il est simple. — 1061. Dieu est parfait parce qu'il est l'être subsistant. — 1062. Objections. — 1063. Infinité de Dieu. — 1064. L'infinité de Dieu est incomparable.

CHAP. LXIV. Des attributs de Dieu en général, et en particulier des attributs absolus et métaphysiques : immutabilité, éternité, immensité..... 72

1065. Attributs de Dieu. — 1066. Question de la distinction des attributs et de l'essence divine. — 1067. Comment les attributs de Dieu et son essence sont indistincts. — 1068. Distinction logique qu'il faut admettre. — 1069. Cette distinction est fondée cependant en réalité. — 1070. Dieu seul est absolument immuable. — 1071. Immutabilité de l'intelligence et de la volonté de Dieu. — 1072. Mutabilité de la créature. — 1073. Objections. — 1074. Dieu est éternel. — 1075. L'éternité de Dieu est incomparable. — 1076. L'immensité absolue. — 1077. Dieu est immense. — 1078. L'immensité de Dieu est incomparable. — 1079. Objections.

CHAP. LXV. De la science de Dieu et en particulier de la prescience 89

1080. Attributs moraux de la divinité. — 1081. La science de Dieu est parfaite et absolue. — 1082. Objections. — 1083. Dieu se connaît parfaitement lui-même et par lui-même. — 1084. La science de Dieu n'est pas discursive. — 1085. La science de Dieu n'est pas l'effet des choses. — 1086. Objet principal et objet secondaire de la science divine. — 1087. Dieu voit tout. — 1088. Dieu connaît toutes les choses particulières. — 1089. Comment Dieu connaît le néant et le mal. — 1090. Dieu connaît tous les possibles. — 1091. Dieu connaît toutes les propositions. — 1092. Dieu connaît les futurs libres. — 1093. La prescience de Dieu est expliquée surtout par l'éternité. — 1094. Deux vérités certaines :

PAGES

la prescience de Dieu et la liberté de l'homme. — 1095. Objections. — 1096. La science moyenne. — 1097. Moyen ou milieu de la science divine. Opinions diverses. — 1098. Opinion des thomistes. Observations critiques. — 1099. Invariabilité et unité de la science de Dieu. Les idées divines. — 1100. Les idées divines et les idées humaines. — 1101. Les idées dans la théorie de Platon.

CHAP. LXVI. De la volonté et de l'amour de Dieu : de sa justice et de sa miséricorde..... 111

1102. Questions à résoudre. — 1103. Il y a en Dieu une volonté. — 1104. La volonté divine est très parfaite et très sainte. — 1105. Objet premier et nécessaire de la volonté divine. — 1106. Dieu veut comme il connaît. Objection. — 1107. Dieu est libre. — 1108. La liberté de Dieu et le pessimisme. — 1109. Objection. — 1110. Dieu a-t-il créé par sa volonté ou par sa nature? — 1111. La volonté de Dieu est absolument indépendante. — 1112. La volonté de Dieu est immuable. — 1113. Elle s'accomplit toujours. — 1114. Objections. — 1115. L'amour de Dieu. — 1116. La justice et la miséricorde de Dieu. — 1117. Dieu est juste et miséricordieux dans toutes ses œuvres.

CHAP. LXVII. De la puissance de Dieu ; de la création et de la conservation des choses ; du concours divin. 126

1118. La puissance dans la créature et la puissance en Dieu. — 1119. Puissance infinie de Dieu. — 1120. Dieu a la toute-puissance. En quoi elle consiste. — 1121. Seule la puissance de Dieu est créatrice. — 1122. Dieu conserve positivement et directement les choses. — 1123. Preuve générale. — 1124. Autres preuves et explications. — 1125. La conservation est-elle une création continuée? — 1126. Objection. — 1127. Le concours ou l'influx divin. — 1128. Opinion sur le concours. — 1129. Opinion qui rejette le concours antécédent et la prédétermination physique. — 1130. Réponse des thomistes. — 1131. Opinion des thomistes. — 1132. Réponse de leurs adversaires. — 1133. Objection.

CHAP. LXVIII. De la Providence et du gouvernement divin ; de la vie et de la béatitude divines..... 143

1134. La providence de Dieu et la prudence humaine. — 1135. Erreurs sur la Providence. — 1136. Il y a une Providence. Preuves générales. — 1137. La Providence veille sur chaque créature. — 1138. Le gouvernement divin. — 1139. Dieu veille spécialement sur l'homme. — 1140. La prédestination. — 1141. Objections. — 1142. Vie et béatitude divines.

PAGES

CHAP. LXIX. De la connaissance et des noms de Dieu.... 155

1143. Nous connaissons Dieu comme cause transcendante de l'univers. — 1144. Dieu n'a pas de nom adéquat. Ses noms abstraits et ses noms concrets. — 1145. Valeur des noms divins absolus et affirmatifs. — 1146. Les mêmes noms conviennent par analogie à Dieu et à la créature. — 1147. Les noms relatifs de Dieu. — 1148. Dieu et Jéhovah. — 1148 *bis*. Les négations ou les doutes de l'agnosticisme contemporain. La transcendance de Dieu.

Morale et droit naturel.

CHAP. LXX. De la morale en général, et en particulier du bonheur ou de la fin dernière..... 166

1149. La morale, son importance. Elle couronne la philosophie. — 1150. Définition de la morale.— 1151. Rapports de la morale avec la psychologie, la logique, la théodicée. — 1152. La morale et la théodicée. La morale indépendante. — 1153. Division de ce traité. — 1154. Fin dernière de l'homme. — 1155. Tous les actes humains sont spécifiés par une fin. — 1156. Subordination des fins particulières à une fin dernière. — 1157. L'homme cherche nécessairement le bonheur.— 1158. Objectivité du bonheur. En quoi il ne consiste pas. — 1159. Biens extérieurs : richesse, honneurs, pouvoir. — 1160. Les biens corporels. Le plaisir. — 1161. Les plaisirs intellectuels. — 1162. Objection. — 1163. Objet du bonheur : il n'est pas dans l'homme. — 1164. Objections. — 1165. L'objet du bonheur est Dieu seul. — 1166. Comment le bonheur est la réunion de tous les biens. — 1167. Tous les biens particuliers se rattachent au bien suprême. — 1168. Pas de bonheur parfait sur la terre. — 1169. Mensonge du pessimisme.

CHAP. LXXI. Des actes humains : de leur moralité, et de la conscience..... 190

1170. Le critérium suprême de la moralité. — 1171. La moralité et l'opinion des peuples. — 1172. Opinion de Hobbes. — 1173. Opinion de Pufendorf. — 1174. L'acte moral est tel parce qu'il est raisonnable. — 1175. Objections. — 1176. La moralité et le sens moral. — 1177. La conscience et le sens moral. — 1178. Objections. — 1179. Principes des actes humains : volonté et liberté. Responsabilité. — 1180. Objection. — 1181. Le volontaire libre passe de la volonté dans les autres facultés. — 1182. Le volontaire libre et la crainte. — 1183. Le volontaire libre et la passion. — 1184. Le volontaire libre et l'ignorance, — 1185. La conscience, règle immédiate

PAGES

et universelle de la conduite. — 1186. La conscience vraie, erronée ; droite, mauvaise, etc. — 1187. Règles de la conscience. — 1188. Probabilisme, probabiliorisme. — 1189. Conclusion. — 1190. Dans les actes humains il faut considérer l'objet, les circonstances et surtout l'intention. — 1191. Importance de l'intention.— 1192. Objection : la fin justifie-t-elle les moyens? — 1193. Les actes indifférents. — 1194. Trois caractères des actes humains : 1° la justice ou le péché. — 1195. Second caractère : l'honneur ou la honte. — 1196. Troisième caractère : le mérite ou le démérite. — 1197. Objections.

CHAP. LXXII. Des habitudes morales ou des vertus et des vices..... 218

1198. Parmi les principes des actes humains est l'habitude. — 1199. La vertu est la plus noble des habitudes. — 1200. La vertu vient naturellement de l'exercice. La vertu et l'hérédité. — 1201. Les vertus sont indispensables. — 1202. Les quatre vertus cardinales. — 1203. Les vertus et le juste milieu. — 1204. Les vertus cardinales sont inséparables. — 1205. La prudence. — 1206. La justice. — 1207. La force. — 1208. La tempérance. — 1209. Les vices. — 1210. Les sept péchés capitaux. — 1211. Le péché. Péché mortel, péché véniel. — 1212. Vertus supérieures : la foi, l'espérance, la charité.

CHAP. LXXIII. De la loi : loi éternelle ; loi naturelle ; sa sanction ; loi positive ; coutume..... 239

1213. La loi, règle des actes humains. — 1214. La loi est un acte de raison— 1215. La loi est pour le bien général. — 1216. L'autorité législative. — 1217. La promulgation. — 1218. La loi éternelle. — 1219. Objections. — 1220. La loi naturelle. — 1221. La loi naturelle, la syndérèse, la conscience. — 1222. Le premier principe de la loi naturelle. — 1223. Immutabilité de la loi naturelle. — 1224. L'immutabilité de la morale a été niée. — 1225. Sanction de la loi naturelle. — 1226. Objection. — 1227. Les lois positives s'ajoutent à la loi naturelle. — 1228. Limites et caractères des lois positives. — 1229. Obligation de la loi. — 1230. Lois pénales. — 1231. Les coutumes et la loi.

CHAP. LXXIV. Examen de quelques systèmes de morale : Hobbes et Bentham. Kant. Stuart Mill. Spencer. Renouvier. Fouillée. L'amoralisme de Nietzsche. Solidarisme. Morale sociologique. Physique des mœurs..... 261

1232. L'utilitarisme : Hobbes et Bentham. — 1233. Morale de Kant. — 1234. Morale de Stuart Mill. — 1235.

PAGES

Morale de Spencer. — 1236. Morale de Renouvier. — 1237. Morale des idées-forces. Fouillée. — 1238. L'amoralisme de Nietzsche. — 1239. Autres idées sur la morale: le solidarisme, la morale sociologique, la physique des mœurs.

CHAP. LXXV. Du droit naturel en général. Fondements des droits et des devoirs et de tout l'ordre juridique 283

1240. Le droit. Ses espèces. Ses caractères. Le droit et la justice. — 1241. Le devoir. Ses espèces. — 1242. Le devoir et le droit. Lequel est antérieur? — 1243. L'ordre juridique naturel. L'ordre juridique tout entier rentre dans l'ordre moral. Erreur de Kant. — 1243 *bis*. La force n'est pas le principe des droits et des devoirs. — 1244. L'animal a-t-il des droits? — 1245. La vivisection. — 1246. Les préceptes négatifs de la loi naturelle. — 1247. Les préceptes positifs. — 1247 *bis*. Le principe suprême du droit.

CHAP. LXXVI. Des devoirs individuels et en particulier des devoirs envers Dieu : religion, etc..... 298

1248. La religion est le premier des devoirs. — 1249. La religion consiste d'abord dans l'amour suprême de Dieu. — 1250. La superstition. — 1251. La religion implique le culte. — 1252. Objections. — 1253. La religion surnaturelle. — 1254. Convenance de la révélation et de la religion surnaturelle. — 1255. Devoirs de l'homme devant la révélation.

CHAP. LXXVII. Des devoirs envers soi-même..... 311

1256. L'amour de soi-même doit être bien ordonné. — 1257. Devoir de s'instruire. — 1258. Devoir d'élever ses intentions et d'acquérir la vertu. — 1259. Devoirs envers la personne. — 1260. Le suicide et la mutilation sont illicites. — 1261. Eloge du sacrifice. — 1262. Justification de l'ascétisme. — 1263. Droit naturel de légitime défense. — 1264. Le duel est injustifiable. — 1265. Objections.

CHAP. LXXVIII. Des devoirs envers le prochain..... 328

1266. L'amour du prochain. — 1267. L'amour des ennemis. — 1268. Respect de la personne, des biens et de la liberté. La traite. — 1269. Autres devoirs. Le mensonge est inexcusable. — 1270. Objection. — 1271. Le bon exemple et le scandale. — 1272. Devoir de bienfaisance et de charité.

CHAP. LXXIX. Des principaux droits de l'homme : droit à la liberté, droit sur le travail, droit de propriété, droit d'association..... 340

1273. L'esclavage et le droit naturel. — 1274. L'hypnotisme et le droit naturel. — 1275. Droit naturel de l'homme

PAGES

sur le fruit de son travail. Le salariat. La participation aux bénéfices. — 1276. Droit de propriété. — 1277. Réfutation du communisme. — 1278. Conclusion : Origine du droit de propriété. Objections. — 1279. Variété des régimes de propriété. — 1280. Protection de la petite propriété. — 1281. Droit d'association. Sociétés secrètes.

CHAP. LXXX. Des contrats et en particulier du prêt, de l'usure et du jeu..... 367

1282. Les contrats en général. Leurs espèces. — 1283. Le prêt. — 1284. Le prêt ne suffit pas à justifier la perception d'un intérêt. — 1285. Objections. — 1286. Raisons qui légitiment l'intérêt. — 1287. Une règle générale : droits respectifs du capital et du travail. — 1288. Droits respectifs des divers ordres de travaux. — 1289. Biens acquis par le jeu.

CHAP. LXXXI. Du mariage et de la famille : morale domestique..... 378

1290. Le mariage est formé par le consentement des époux. — 1291. Excellence du mariage. — 1292. Le célibat. — 1293. Objections. — 1294. Unité et indissolubilité du mariage. — 1295. Le divorce. — 1296. Objections. — 1297. La loi civile et le mariage. — 1298. Objections. — 1299. Droits et devoirs qui découlent du mariage. — 1300. Devoirs des enfants et des serviteurs. — 1301. Droits du père sur l'éducation de ses enfants. — 1302. Droits du père sur ses héritiers. — 1303. Droit de tester. — 1304. Objections.

CHAP. LXXXII. De la société civile : origine, fin, pouvoir. 399

1305. La société. — 1306. L'origine de la société n'est pas dans un contrat social. — 1307. Conclusions contre Hobbes, H. Spencer, Rousseau. — 1308. Remarque. — 1309. Objections. — 1310. Fin de la société civile. — 1311. Harmonie de de la fin sociale et des autres fins légitimes. — 1312. Le progrès social. Ses formes. — 1313. Origine du pouvoir. Il vient de Dieu. — 1314. Controverse sur l'origine du pouvoir. — 1315. Objection. — 1316. Pouvoir législatif, exécutif, judiciaire. Unité du pouvoir. — 1317. Droit de punir. — 1318. La peine de mort. — 1319. Caractères que doivent avoir les peines. — 1320. Objections. — 1321. Des formes de gouvernement : monarchie, aristocratie, démocratie. — 1322. Le meilleur gouvernement. — 1323. Le suffrage universel ; la souveraineté du peuple. — 1324. Résistance au pouvoir tyrannique.

CHAP. LXXXIII. De l'Eglise et de ses rapports avec l'Etat. 429

1325. Nécessité, but et excellence de la société religieuse. — 1326. L'Eglise est la société religieuse parfaite. — 1327. Indépendance du pouvoir ecclésiastique. Droits de l'Eglise. —

PAGES

1328. Rapports de l'Eglise et de l'Etat. L'athéisme politique est absurde. — 1329. La liberté de conscience, des cultes, de la presse, etc. — 1330. Devoirs et services mutuels de l'Eglise et de l'Etat. — 1331. Les concordats.

CHAP. LXXXIV Des rapports des Etats entre eux. — Droit international 440

1332. Droits et devoirs réciproques des Etats. — 1333. Les haines entre peuples. — 1334. Les traités. — 1335. Droit des gens, droit international : son fondement. — 1336. Le principe de non-intervention. — 1337. La guerre. Ses causes et ses moyens justes. — 1338. La paix. — 1339. Un tribunal international.

CHAP. LXXXV. De la philosophie de l'histoire..... 449

1340. Philosophie de l'histoire. Sa méthode et ses principes. — 1341. Quelques lois générales de l'histoire. — 1342. Conditions physiques du développement des peuples. — 1343. Position géographique. — 1344. Causes d'union entre les peuples. — 1345. Causes de division et de décadence. — 1346. Progrès et évolution. — 1347. Critique. L'évolution du genre humain n'est point fatale. — 1348. Le progrès intellectuel et le progrès moral. — 1349. Origine de l'humanité. Polygénisme et monogénisme. — 1350. Fin de l'humanité. — 1351. Quelques vues de Herder. — 1352. Vues de Bossuet.

CHAP. LXXXVI. De la philosophie de l'éducation..... 465

1353. L'éducation. Ses rapports avec la philosophie. — 1354. Les trois éléments de l'éducation : 1° l'éducation physique. — 1355. 2° L'éducation intellectuelle. — 1356. 3° L'éducation morale.— 1357. L'enseignement à donner aux jeunes filles.

TABLE ALPHABÉTIQUE

DES MATIÈRES CONTENUES DANS LES TROIS VOLUMES

NOTA. — *Le chiffre romain indique le volume ; le chiffre arabe, le numéro d'ordre. — On peut compléter ce répertoire par le Vocabulaire qui ouvre le premier volume, et auquel il est inutile de renvoyer ici.*

ABÉLARD. — Son conceptualisme, I, 298.
ABSOLU, I, 65. — Existence de l'Absolu, III, 1011.
ABSTRACTION, I, 42.
ACCIDENT, I, 490. — Accidents réellement distincts de la substance, 491, etc.
ACTE. — La puissance et l'acte, I, 414 (v. puissance). — L'acte, 418. — Acte pur. Acte premier. Acte second, etc., 419, 420. — Axiomes sur la puissance et l'acte, 421.
ACTES HUMAINS. — Leurs principes : volonté et liberté, III, 1179, etc. — Leur objet, leurs circonstances, l'intention, 1190. — Les actes indifférents, 1193. — Caractères des actes, 1194, etc. — La loi, règle des actes humains, 1213 (v. moralité, intention).
ACTION. — L'action dans la créature, I, 532. etc. — Pas d'action à distance, II, 690.
AGNOSTICISME. — II, 1148 *bis*.
AME. — Son essence, II, 719, etc. — L'âme est distincte du corps, 724. — Comment l'âme meut le corps, 725. — L'âme est une substance, 726, etc. — L'âme est essentiellement simple, 733, etc. — L'âme humaine est spirituelle, 737. — Elle est immortelle, 745, etc. — L'âme humaine et l'âme de l'animal, 749. — L'âme humaine et le pur esprit, 750. — L'âme humaine et la personne, 751. — L'âme humaine ne préexiste pas au corps, 752, etc. — A quel moment l'âme anime-t-elle le corps ? 755. — Raisons en faveur de l'animation immédiate, 756. — Opinion moyenne, 757, etc. — Opinions sur l'origine de l'âme, 761. — L'âme humaine a été créée, 762, etc. — L'origine de l'âme humaine et le transformisme, 766, etc. — Union substantielle de l'âme et du corps, 768, etc. — Une seule âme en chaque homme, 774. — Opinions diverses, vitalisme, etc., 775. — Unité de l'être humain, 776. — Désaccord de nos adversaires, 777. — Une seule forme substantielle dans l'homme, 778, etc. — Hypothèse du médiateur plastique, 783 ; de l'influx physique, 784. — Présence de l'âme dans le corps, 785, etc. — Distinction des facultés et de l'essence de l'âme, 792, etc. — Etat de l'âme après la mort, 967, etc. — Etats particuliers de l'âme pendant la vie : sommeil, etc, 971, etc. — Inégalité naturelle des âmes, 982. — Variété des qualités de l'âme, 983.
AMOUR. — L'amour de soi-même doit être bien ordonné, III, 1256, etc. — L'amour du prochain, 1266. — L'amour des ennemis, 1267, etc. — L'amour de Dieu (v. religion et vertu). — L'amour et la haine (v. passion).
AMPÈRE. — Sa classification des sciences, I, 352.
ANALOGIE. — Analogie des actes sensibles et des actes spirituels, I, 38 ; — de la connaissance intellectuelle et de la connaissance sensible, II, 963. — Idée analogue. Analogie de proportion, d'attribution, etc., I, 52. — Principales idées analogues, 53.
ANALYSE et synthèse, I, 356 (v. méthode). — Leur emploi, 367.
ANIMAL. — Erreurs sur l'âme des bêtes, II, 705, etc. — Espèces animales. — Classification, 710. — L'animal a-t-il des droits ? III, 1244. — La vivisection, 1245.
ANIMISME. — II, 775.
ANTHROPOMORPHISME, III, 1035.
APPÉTIT. — Son existence, II, 882. — Sa distinction, 883, etc. (v. passion).

ARGUMENTATION. — Son utilité et ses règles, I, 196.
ARISTOTE. — La logique d'Aristote et ses détracteurs, I, 28. — Tentatives des logiciens anglais contre la logique d'Aristote, 152, 153. — Classification des sophismes et des erreurs d'après Aristote, 186.
ART. I, 340. — L'art instinctif et l'art humain, 341. — L'art et la science, l'art et la prudence, 342. — Arts libéraux, arts mécaniques, 343 (v. science). — L'art pour l'art, 557. — Réalisme et idéalisme, 558.
ASCÉTISME, III, 1262.
ASSOCIATION. — Association des idées, I, 72 ; II, 863. — Droit d'association. Sociétés secrètes, III, 1281. — Régime de l'association, 1275.
ASSOCIATIONISME. — Conclusions contre ce système, II, 844, 863, etc.
ATHÉISME, III, 1021. — L'athéisme politique, 1328.
ATOMISME, II, 647-651.
ATTENTION, I, 42.
AUTORITÉ. — Preuves d'autorité : leur rôle en philosophie, I, 190. — L'autorité : ses espèces. La tradition, 274, etc. — L'autorité divine critérium de vérité, 276. — L'autorité humaine, 281. — L'autorité des savants, 285. — L'autorité et la science, 287 (v. foi).
AVERROÈS. — Son erreur sur l'âme, II, 772, etc. (v. âme).
BACON. — Sa classification des sophismes et des erreurs, I, 186. — Sa classification des sciences, 352 (v. méthode).
BALMÈS, II, 871.
BEAU. — Le beau et le vrai, etc., I, 449. — Le beau. Place de l'esthétique, 544. — Le beau est absolu, 545. — Le beau et la philosophie, 546. — Le beau, le vrai, le bien, 547. — Le beau et l'unité : l'ordre, 548. — Caractères du beau, 549. — Les lois du beau d'après Kant, 550. — La beauté et l'utilité, 551. — Le beau idéal ; le beau réel, 552. — Beau naturel, artificiel, moral, 553. — Le beau est-il essentiellement sensible ? 554. — Le sublime, l'élégant, etc., 555.
BÉNÉFICES (Participation aux), III, 1275.
BENTHAM. — Son utilitarisme fIII, 1232, etc.
BIBLE. — La Bible et les vérités scientifiques, I, 280.
BIEN. — Absolument, c'est le vrai qui caractérise le bien, I, 262. — Le bien. Le bon. Le vrai. Le beau, I, 449. — Fondement et forme du bien, 450. — Tout être est bon (v. ce mot), 451, etc.—Espèces de biens, 453. — Distinction du bien suprême et des biens particuliers, III, 1048 (v. Dieu).
BILOCATION, multilocation, II, 678.
BON (v. bien). — Tout être est bon, I, 451, etc. — La bonté et la perfection, 458.
BONALD et l'origine des idées, II, 948. — Son opinion sur l'origine du langage, 993.
BONHEUR. — L'homme cherche nécessairement le bonheur, III, 1157. — Objectivité du bonheur. En quoi il ne consiste pas, 1158. — Biens extérieurs : richesse, honneur, pouvoir, 1159. — Les biens corporels. Le plaisir, 1160, etc. — Objet du bonheur : il est en Dieu seul, 1163-1165. — Comment le bonheur est la réunion de tous les biens, 1166, etc. — Pas de bonheur parfait sur la terre, 1168 (v. bien et fin).
BOSSUET. — Sa philosophie de l'histoire, III, 1352.
CAPITAL (v. travail).
CARACTÈRE, II, 990. Voir aussi habitude).
CATÉGORIES, I, 63 et 475-478.
CAUSE, I, 519-523. — Origine de l'idée de cause, 524. — Division des causes, 525. — La cause efficiente, 526. — Les effets manifestent la cause, 527, etc. — Causalité des créatures, 529. — Réfutation de l'occasionnalisme, 530, etc. — La cause finale, 536-540. — La recherche des causes finales, 542. — La cause exemplaire ou l'idéal, 543. — Unité de fin dans la nature. — Causes finales, II, 628 — Le principe de causalité et la liberté, 923. — I y a une première cause efficiente, III, 1009.
CÉLIBAT, III, 1292.
CERTITUDE. — La certitude et ses degrés, I, 177. — Ses espèces, 204, 205. — Evidence et certitude : objective, subjective, 250. — Certitudes morales fondées indirectement sur des principes absolus, 276.
CLASSIFICATION, I, 60. — La classification dans les sciences naturelles, 381, etc., II, 710. — Classification des sciences, I, 333, etc.

CŒUR. — Il est un des sièges principaux de l'âme, II, 788. — Est-il le siège principal des passions ? 895.
COMMERCE, I, 353.
COMMUNISME, III, 1277.
COMPOSÉ. — Le composé suppose le simple, I, 462. — Espèces de composés, II, 650.
COMPRÉHENSION. — Compréhension de l'idée, I, 36. — Le genre a plus d'extension, mais moins de compréhension que l'espèce, 59.
COMTE. — Son erreur sur la logique, I, 27. — Sa classification des sciences, 352 (v. positivisme).
CONCEPT, I, 41 (v. idée).
CONCEPTUALISME, I, 294, etc.
CONCOURS DIVIN, III, 1127. — Opinions diverses, 1128, etc.
CONDILLAC et l'origine des idées, II, 941. — Condillac et l'origine du langage, 994 (v. Locke).
CONDITION, I, 522 (v. occasion, cause).
CONFISCATION, III, 1319.
CONNAISSANCE. — Elle s'achève par le jugement, I, 200. — Le simple et le composé dans l'ordre de la connaissance, 463. — Connaissance innée, acquise, II, 852. — Problème de la connaissance intellectuelle, 932, etc. — Etendue, objet, nature, etc., de la connaissance, 954, etc. — Objet propre et direct de l'esprit humain, 956. — Comment l'esprit humain connaît la matière, 958 ; Dieu et les esprits 959 ; le particulier sensible, 960. — Comment il se connaît lui-même, 961. — Analogie de la connaissance intellectuelle et de la connaissance sensible, 963. — Connaissance de l'âme séparée, 968, etc. (v. science, intelligence).
CONSCIENCE. — Elle est infaillible dans ses limites, I, 236. — Il est absurde de douter de la conscience, 237, 238. — Le critérium de la conscience, 239. — Le moi réel et la conscience, 240. — On se connaît soi-même par ses actes, 241. — La conscience comme critérium 259 ; comme faculté, II, 875. — L'intelligence est-elle toujours consciente ? 876. — La conscience et le sens moral, III, 1177, etc. — La conscience, règle immédiate et universelle de la conduite, 1185 — La conscience vraie, erronée droite, mauvaise, etc., 1186. — Règles de la conscience, 1187. — La loi naturelle, la syndérèse, la conscience, 1221.
CONSCIENCE sensible ou sens commun des scholastiques, II, 833, 836, etc. — Comment le corps tombe sous la conscience sensible, 839, etc. — Siège de la conscience sensible, 842.
CONSENTEMENT général, I, 265.
CONTINGENT. — Le contingent suppose le nécessaire, I, 461.
CONTINU. — Continuité de la matière, II, 670. — Hypothèses sur le continu, 671. — Continuité de l'atome, 672, etc. (v. quantité).
CONTRAIRE. — Les qualités ont leurs contraires, I, 498 (v. opposition).
CONTRATS, III, 1282, etc. — L'origine de la société n'est pas dans un contrat, 1306. — Concordat, 1331. — Traités, 1334. — Donation, testament, hérédité *ab intestat*, 1376.
CORPS (v. matière, quantité). — L'activité des corps, II, 685.
COSMOLOGIE, II, 559, etc.
COUSIN. — Définit mal la philosophie, I, 4. — Critique de sa méthode, I, 288. — Son erreur sur le jugement, 116. — Son éclectisme, 364-366. — Cousin et le panthéisme, II, 571. — Cousin et la liberté de Dieu, 587.
COUTUMES. — Les coutumes et la loi, III, 1231.
CRÉATION. — Elle s'impose, II, 584, — Le pouvoir créateur est incommunicable, I, 417, II, 585 et III, 1121. — La création est libre, 587, 591. — La création *ab æterno*, 599, etc.
CRÉATURE. — Toute créature tend à Dieu, III, 1049. — La créature, seule cause du péché, 1055. — Mutabilité de la créature, 1072.
CRITÉRIUM. — Critériums subjectifs ou facultés de connaître, I, 218, 219, etc. — Critériums objectifs, 247, etc. — Nécessité d'un critérium suprême, 248. — L'évidence de l'objet, critérium suprême, 249, etc. — Les sens comme critérium, 255, etc. — La conscience, 259. — L'autorité divine, 276, etc. — L'autorité humaine, 281. — Le critérium suprême de la moralité, III, 1170, etc.

CRITIQUE. — Son objet ; division, I, 197. — La critique historique ; sa nécessité, 284.
CULTE (v. religion).
DARWIN, II, 609 (v. évolution).
DÉDUCTION. — La déduction immédiate est-elle donnée ? I, 142. — Induction et déduction, 161, 164.
DÉFINITION, I, 98. — Définition de mot, de chose, 100. — Définition essentielle : physique, métaphysique ou logique, 102. — Définitions imparfaites : extrinsèques ou intrinsèques, 103. — Définition vulgaire, arbitraire, 105. — Règles de la définition, 106. — Est-il possible de tout définir ? 107. Pascal et la définition, 109. — Importance de la définition, 110.
DÉMONSTRATION, I, 187. — Pourquoi elle varie, 192. — Ses espèces, 193. — Lieux de démonstration, 195.
DESCARTES et la véracité des sens, I, 232. — Sa définition de l'évidence, 251. — Son idée claire et distincte, 268. — Il méconnaît la nécessité du recours à la tradition, 288. — La méthode, 395. — Critique, 371, 372. — Son opinion sur les possibles, 430. — Son erreur sur l'infini, 467, etc. ; sur l'espace, 508 ; sur l'origine du monde, 578. — Son atomisme, II, 647. — Son opinion sur les qualités, 681. — Critique de sa psychologie. L'essence de l'âme n'est pas dans la pensée, II, 730, 731. — Opinion de Descartes sur les facultés, 790. — Sur l'instinct des animaux, 851. — Sa théorie des passions, 896. — L'origine des idées, 945. — Descartes et la preuve de l'existence de Dieu, III, 1001, 1019.
DÉTERMINISME (v. liberté). — Le déterminisme mécanique, II, 925 ; physiologique, 926 ; intellectuel, 927.
DEVOIR (Le). — Ses espèces, III, 1241 (v. droit). — Devoirs individuels : religion, etc., 1248. — Devoirs envers soi-même, 1256, etc. — Devoirs de s'instruire, 1257, d'élever ses intentions et d'acquérir la vertu, 1258. — Devoirs envers la personne, 1259. — Le suicide et la mutilation sont illicites, 1260 (v. duel). — Devoirs envers le prochain, 1266, etc. — Respect de la personne, des biens, etc., 1268. — Ne pas mentir, 1269, etc. — Le bon exemple et le scandale, 1271. — Devoir de bienfaisance et de charité, 1272. — Devoirs des enfants et des serviteurs, 1301.
DIALECTIQUE. — Définition et division, I, 34
DIEU. — L'idée complète de Dieu a manqué au paganisme, I, 366. — La gloire de Dieu fin dernière du monde, II, 681, etc. — Existence de Dieu, III, 1001. — Preuves, 1008, etc. — Les arguments précédents et le principe de causalité, 1017. — Argument tiré du caractère absolu de la vérité, 1018 — Argument de saint Anselme, 1019, etc. — Nature de Dieu, 1022, etc. — Opinions sur l'essence de Dieu, 1024. — L'essence divine est dans l'aséité, 1025, etc. — Pas de composition dans la nature divine, 1027. — Dieu n'est pas un corps, 1028, 1029. — Pas de composition métaphysique en Dieu, 1030. — L'être divin et l'être général ou abstrait, 1031 (v. idée de Dieu). — Pas d'accident en Dieu, 1032. — Pas de composition logique en Dieu, 1033. — Absolue simplicité de Dieu, 1034, etc. — Dieu n'est pas la matière première, 1037. — Dieu n'est pas la nature, 1038. (v. panthéisme). — Dieu n'est pas l'âme du monde, 1039. — La distinction de Dieu s'impose, 1040, etc. — Dieu a la personnalité. 1042. — Il n'y a qu'un seul Dieu, 1043. — Réfutation du polythéisme, 1044. — Aveu des polythéistes, 1045. — Dieu est la vérité même, 1046. — Dieu est le bien suprême et subsistant, 1047, etc. — Toute créature tend à Dieu, 1049. — Dieu est impeccable, 1052. — Il peut permettre le péché dans la créature, 1053. — Il permet le mal pour un plus grand bien, 1054 etc. — Dieu est parfait, 1060, etc. — Infinité de Dieu, 1063, etc. — Attributs de Dieu, 1065, etc. — Immutabilité de Dieu, 1070, etc. — Eternité de Dieu, 1074, etc. — Immensité de Dieu, 1076, etc. — Attributs moraux de la divinité, 1080. — Science de Dieu, 1081, etc. — Elle n'est pas l'effet des choses, 1085. — Son objet, 1086. — Dieu voit tout et connaît tout, 1087, etc. — La prescience de Dieu, 1093, etc. — La science moyenne, 1096, etc. — Opinion des thomistes, 1098, etc. — Les idées divines et les idées humaines, 1100, etc. — Volonté divine, 1103, etc. — Son objet premier et nécessaire, 1105, etc. — Dieu est libre, 1107, etc. (v. création). — La volonté divine est indépendante, 1111, immuable, 1112. — Elle s'accomplit toujours, 1113, etc. — L'amour de Dieu, 1115. — La justice et la miséricorde de Dieu, 1116, etc. — — La puissance de Dieu, 1118, etc — En quoi consiste la toute-puissance, 1120. — Dieu conserve toute chose, 1122, etc. — Le concours ou l'influx divin, 1127, etc. — La Providence, 1134, etc. — Le gouvernement divin, 1138, etc. — La prédestination, 1140. — Vie et béatitude divines, 1142. — Comment nous connaissons Dieu, 1143. — Dieu n'a pas de nom adéquat. Ses noms abstraits et ses noms concrets, 1144. — Valeur des noms divins, 1145, etc. — Dieu et Jéhovah, 1148.
DIFFÉRENCE, I, 61.
DILEMME, I, 160.
DISTINCTION, I, 61 et 437, 438.
DIVERSITÉ, I, 61.
DIVISIBILITÉ. — Les corps sont-ils divisibles à l'infini ? II, 673.
DIVISION, I, 99 et 111, 114.
DIVORCE, III, 1295.
DOGMATISME. — Scepticisme et dogmatisme comparés, I, 207.
DOUTE, I, 179.
DROIT (Le). — Ses espèces, ses caractères, III, 1240 (v. devoir). — Le devoir et le droit. Lequel est antérieur ? 1242. — La force et le droit 1243. — L'animal a-t-il des droits 1244. — Le principe suprême du droit, 1247 *bis*. — Droit naturel de légitime défense, 1263. — Droit naturel de l'homme sur le fruit de son travail, 1275. — Droit de propriété, 1276. — Droits du père sur l'éducation de ses enfants, 1301 ; sur ses héritiers, 1302. — Droit de tester, 1303, etc. — Droit des gens, droit international ; son fondement, 1335.
DUEL, III, 1264, etc.
DYNAMISME, II, 652, etc. — Critique du dynamisme, 654.
ECLECTISME, I, 364, etc. (v. méthode).
ECRITURE, I, 82.
EDUCATION. — Droit du père sur l'éducation de ses enfants, III, 1301. — Rapports de l'éducation avec la philosophie, 1353. — L'éducation physique, intellectuelle, morale, 1354-1356 (v. enseignement).
EFFET, I, 519. — Les effets manifestent la cause, 527, etc., etc.
EGLISE. — Elle est la société religieuse parfaite, III, 1326. — Indépendance du pouvoir ecclésiastique. Droits de l'Eglise, 1327. — Rapports de l'Eglise et de l'Etat, 1328 (v. Etat).
EMANATION, II, 569.
ENCYCLIQUE *Rerum novarum*, III, 1275, 1277, etc.
ENSEIGNEMENT. — Méthode d'enseignement, I, 370. — L'enseignement laïque, gratuit, obligatoire, III, 1304. — La liberté de l'enseignement, 1329. — L'enseignement à donner aux jeunes filles, 1357 (v. éducation).
ENTHYMÈME, I, 155.
EPICHÉRÈME, I, 156.
EQUIVOQUE. — Prévenir, dissiper les équivoques, I, 96.
ERREUR, I, 179. — Causes du sophisme et de l'erreur, 184. — La vérité et l'erreur son dans le jugement, 198. — Comment elles sont dans les sens, 201, etc. — L'erreur ne vient pas des facultés mêmes, 245, 246.
ESCLAVAGE, III, 1268 et 1273.
ESPACE, I, 506, etc. — L'espace réel et fini, 512.
ESPÈCE. — Genre, espèce, etc. I, 54. — Espèce réelle, espèce purement logique, 57. — Les animaux forment-ils une seule espèce réelle ? 58. — Genre et espèce comparés. Classification, 59, 60 (v. ce mot). — L'espèce, la nature, la forme substantielle, 399. — Les espèces équivoques, II, 604. — L'espèce moyenne des scolastiques, 615. — La notion d'espèce et le transformisme, 619.
ESPÈCE. — Espèce sensible, II, 816, 817, intelligible, 935 (v. idée).
ESPRIT. — Les trois opérations de l'esprit, en dialectique, I, 34. — Vraie notion de l'esprit, II, 738. — Qualités de l'esprit, 878. — Exaltation de l'esprit, 981.
ESPRIT PHILOSOPHIQUE, I, 16.
ESSENCE. — L'essence et l'existence, I, 398. — Essence logique, essence réelle, 400. — Les essences sont indivisibles, immuables, éternel-

les, nécessaires, infinies, 401, 405. — Essences et universaux, 406. — Toute essence est-elle simple ? 407. — Plusieurs essences sont connaissables à l'homme, 408. — L'essence réelle des choses diffère-t-elle de leur existence ? 409, etc. — La substance, l'essence, 479.
ESTHÉTIQUE. — Sa place, I, 8 et 544. — Ses lois générales, 556.
ESTIMATIVE (v. instinct), II, 853, etc. — Elle est distincte de l'intelligence, 855. — Rapports des jugements intellectuel et instinctif, 856. — L'estimative est distincte des autres sens, 858.
ETAT. — Ses rapports avec l'Eglise, III, 1328, etc. (v. Eglise). — Droits et devoirs réciproques des Etats, 1332, etc.
ETERNITÉ. I, 518. — Eternité de Dieu, III, 1074, etc.
ETRE. — Caractère de l'idée d'être, I, 391, 392. — L'idée d'être existant est avant l'idée d'être possible, 393, 396 (v. néant et idée).
ETYMOLOGIE, I, 101.
EUCHARISTIE. — Explication de la présence réelle, II, 679.
EVIDENCE. — L'évidence de l'objet, critérium suprême, I, 249. — Evidence et certitude, 250. — Critique de la définition de Descartes, 251. — Evidence intrinsèque, extrinsèque ; médiate, etc., 252.
EVOLUTION ET EVOLUTIONNISME, II, 603, etc. (v. transformisme). — L'évolutionnisme contemporain et absolu, 610 ; mitigé, 611. — Le fait et la possibilité de l'évolution, 612. — Vérités que s'approprie l'évolutionnisme, 613. — Critique de l'évolution, 614, etc. — La notion d'espèce et le transformisme, 619. — L'évolution et les sciences naturelles, 620. — La question de l'évolution est avant tout philosophique, 621. — Progrès et évolution, III, 1346 (v. progrès). — L'évolution du genre humain n'est point fatale, 1347.
EXISTENCE. — L'essence et l'existence, I, 398, etc.
EXPÉRIENCE. — L'expérience en psychologie, II, 717 (v. méthode).
EXTENSION. — Extension de l'idée, 1, 36 (v. compréhension).
FACULTÉS de l'âme, II, 790, etc. — Leur distinction d'avec l'essence de l'âme, 792, etc. — Nombre et variétés des facultés, 795. — Elles sont spécifiées par leurs actes et leurs objets formels, 796, etc. — Harmonie des facultés, 798. — Les facultés dérivent de l'âme, 799. — Leur sujet, 800. — Comment elles demeurent après la mort 801. — Division des facultés, 802, etc.
FASCINATION, II, 974.
FATALITÉ, I, 541.
FAUSSETÉ. — Il n'y a pas de fausseté absolue, I, 445.
FICHTE. — Il érige la conscience en critérium suprême, I, 259. — Son panthéisme, II, 574.
FIGURE, II, 683. — Les figures cristallines, 684.
FIN. — La fin est une vraie cause, I, 537. — Fin dernière de l'homme III, 1154. — Tous les actes humains sont spécifiés par une fin, 1155. — Subordination des fins particulières à une fin dernière, 1156 (v. cause, intention, bien).
FINI. — Le fini suppose l'infini, I, 464 et 469.
FOI. — Services mutuels que se rendent la foi et la philosophie, I, 17. — La science et la foi, 176. — La foi dans la véracité des facultés, comme critérium, 260. — La foi ou la révélation divine, comme critérium, 263, 264 (v. révélation, autorité).
FOLIE. — Ses causes. Est-elle dans l'esprit ? II, 980. — Le génie et la folie, 981.
FORCE (Vertu de), III, 1207.
FORCE. — Que penser de l'unité des forces physiques ? 689 (v. dynamisme).
FORME substantielle, I, 399 et 535.
FOUILLÉE. — Sa théorie des idées-forces, II, 883. — Sa morale, III, 1237.
FRANCK, s'exprime mal sur l'idée de néant, I, 397 ; sur l'idée d'être, 467.
GÉNIE. — Le génie et la folie, II, 981 (v. qualités de l'esprit).
GENRE. — Genre, espèce, I, 54. — On compare les choses de même genre, 55. — Genre et différence. 56.
GEOFFROY-SAINT-HILAIRE et CUVIER, II, 607. etc.
GOUVERNEMENT. — Des formes de gouvernement : monarchie. aristocratie, démocratie, III, 1321. — Le meilleur gouvernement. 1322.
GRAMMAIRE GÉNÉRALE, I, 87 (v. parole, langage).

GRAPHOLOGIE, I, 82.
GUERRE. — Ses causes et ses moyens justes. III. 1337.
GUILLAUME DE CHAMPEAUX. — Son réalisme ; réfutation. I. 304.
HABITUDE. I. 500. — L'habitude est nécessaire. 501. — Les habitudes. Leur nature, leur nécessité. II. 984. — L'habitude est une seconde nature. 985. — L'habitude et l'acte, 986. — L'habitude et l'hérédité, 987. — L'habitude est fondée sur la nature, 988. — Division des habitudes, 989. — Habitude, principe des actes humains, III, 1198 (v. vertu, science).
HALLUCINATION, II, 846 (v. imagination). — Hallucination et fascination, 974 (v. hypnotisme).
HASARD, I, 541.
HÉGEL. — Son panthéisme, I, 307 ; II, 576, etc. — Sa négation du principe de contradiction, I, 322. — Sa méthode, I, 362, 363.
HERDER. — Ses vues sur la philosophie de l'histoire, III, 1351.
HÉRÉDITÉ. — L'habitude et l'hérédité, II, 987. — La vertu et l'hérédité, III, 1200.
HISTOIRE. — Utilité de l'histoire de la philosophie, I, 191. — Histoire : monuments, documents, etc., 275. — Le scepticisme et le demi-scepticisme historique, 282, 283. — Nécessité de la critique historique, 284. — Toute science plonge ses racines dans l'histoire, 351. — Méthode historique, 384. — Ses règles générales, 385. — Injustice du scepticisme historique, 386. — Règles particulières de la critique historique, 387. — Philosophie de l'histoire, III, 1340. — Quelques lois générales de l'histoire, 1341, etc.
HOBBES. — Son opinion sur le critérium de moralité, III, 1172. — Son utilitarisme, 1232. — Son opinion sur l'origine de la société, 1307 (v. matérialisme).
HUMANITÉ. — Origine et fin de l'humanité, III, 1349, 1350, etc. —
HYPNOSE et HYPNOTISME, II, 643 et 975, etc. — Suggestion, 977, 978. — L'hypnotisme et le droit naturel, III, 1274.
HYPOSTATIQUE (L'union) et l'union de l'âme et du corps, II, 769.
HYPOTHÈSE. I. 369 (v. méthode).
IDÉAL. 1. 543. — Le beau idéal. 552.
IDÉALISME. — Réfutation. I. 227-231. — Idéalisme dans l'art. 558. — Idéalisme et sensualisme. II. 937.
IDÉE, I. 35. — Compréhension et extension de l'idée, 36. — L'idée n'est pas l'image sensible. 37. — L'idée et l'appréhension. 39. — Caractère de l'idée : subjectivité et objectivité, 40. — Sources des idées, 42-44. — Idée positive, négative, 45 ; simple, composée, 46 ; géométrique, pure, 47 ; sensible, intellectuelle, 48 ; concrète, abstraite, 49 ; réelle, logique, 50 ; singulière, universelle, particulière, collective, 51 ; univoque, analogues, 52. — Principales idées analogues, 53. — Principales idées univoques, 54, etc. — Idée claire, idée obscure, 66. — Eclaircir et accorder les idées, 67. — Idée distincte, idée confuse, 68 ; complète, incomplète ; adéquate, inadéquate, 69. — Idées vraies, idées fausses, 70. — Idées identiques, 71. — Idées associées, 72. — Idées compatibles, idées incompatibles, 73 ; intuitives, abstractives ; directes, réfléchies ; innées, adventices, factices, 74. — Idées fausses, 199. — L'idée claire et distincte de Descartes, 268. — L'Idée de Dieu, d'infini et d'être, 466. — Origine de l'idée de cause, 524. — Les idées-forces, II, 883. — Rôle de l'idée dans la connaissance : elle unit l'objet au sujet, 933. — Elle détermine l'esprit à connaître 934. — Elle procède des sens et de l'esprit, 937. — Elle est à l'image de l'homme, 938. — Systèmes de l'homme, 938. — Systèmes de l'origine des idées, 739, etc. — Les innées innées, 944. — Description de l'origine des idées, 952. — Objectivité des idées, 953. — Les premières idées sont les plus générales, 962. — La première idée, 965. — Développement des idées, 966. — Les idées divines, III, 1099. — Les idées dans Platon, 1101 (v. association des idées).
IDÉE-FORCE, II, 843, 883.
IDENTITÉ et DISTINCTION, I, 437.
IDÉOLOGIE, II, 712.
IDOLES ou causes d'erreurs selon Bacon, I, 186.
IGNORANCE, I, 178.
IMAGINATION, II, 833. — Elle est distincte de l'intelligence. Leurs rapports, 843, etc. — Elle est un

sens distinct, 845, etc. — Elle s'applique à tous les sens, 847. — Son importance, 848. — Elle n'est qu'une faculté sensible, 849. — Son siège, 850 (v. hallucination).
IMMANENCE et SPONTANÉITÉ, II, 692.
IMMENSITÉ ABSOLUE, III, 1076.
IMMUABLE. — Le muable suppose l'immuable, I, 474. — L'immutabilité de Dieu, III, 1070, etc.
IMPÉNÉTRABILITÉ, II, 677.
INCLINATION, II, 904 (v. instinct, passion).
INCONNAISSABLE. — Aveu de nos adversaires : il y a un inconnaissable, III, 1006.
INDISCERNABLES, I, 439.
INDIVIDUATION (Principes d'), II, 662.
INDUCTION, I, 161. — L'induction est un raisonnement, 162. — Elle tend à la certitude, 163. — Induction et déduction, 164, etc. — L'induction n'a pas été inventée, 168. — Espèces d'inductions, 169. — Principe fondamental de l'induction, 170. — Régles générales de l'induction, 171. — L'induction et le syllogisme, 172, etc. — Les quatre méthodes de l'induction, 379.
INFINI. — L'infini de l'être n'est pas dans le nombre de la dimension, mais plutôt dnas l'unité et la perfection, I, 434. — Le fini suppose l'infini, 464. — Origine de la notion d'infini, 465. — La créature peut-elle être infinie ? 470. — La multitude infinie et la grandeur infinie répugnent, 471-473. — Le parfait et l'infini : relatifs ou absolus, III, 1057.
INSTINCT. — L'instinct aveugle, comme critérium, I, 261. — Descartes et l'instinct des animaux, II, 851. — Actes instinctifs, 853. — Instincts, 905 (v. estimative).
INTELLIGENCE. — Elle est infaillible, I, 242, etc. — L'intelligence est immatérielle, II, 739. — Deux définitions de l'intelligence, 864 *bis*. — Différence de l'intelligence et des sens, 865. — Les deux intellects : agent et patient, 866. etc. — La lumière intellectuelle, 869. — Autres facultés intellectuelles : mémoire, raison, 872, 873 (v. ces mots). — Objection contre l'unité d'intelligence, 877. — Les actes de l'intelligence, 879, etc. — L'intelligence connaît comme elle existe, 957 (v. connaissance). — Existence d'une intelligence ordonnatrice de l'univers, III, 1012 (v. esprit).
INTENTION. — Son importance, III, 1191. — La fin justifie-t-elle les moyens ? 1192 (v. volonté, fin, moralité, actes humains).
INTÉRÊT, III, 1378. — Raisons qui le justifient, 1286 (v. prêt, usure).
JACOBI. — Son erreur sur le critérium de vérité, I, 262.
JANET. — Reconnaît l'universalité de la philosophie, I, 2. — Définit mal la philosophie, 4. — Il la fonde sur toute la psychologie, 11, 12. — S'exprime mal sur la conscience, 239. — Son panenthéisme, 306, et III, 1036.
JEU. — Biens acquis par le jeu, III, 1289 (v. spéculation).
JOUFFROY. — Entend mal la philosophie, I, 2, 4. — Son scepticisme, 260. — Son vitalisme, II, 775.
JUGEMENT. — Sa nature, I, 115. — Le jugement n'est pas une opération première, 116. — Espèces de jugements. Rapports des deux termes, 117, — Jugement analytique, synthétique, 118. — Les jugements synthétiques *a priori*, 119. — Règles des jugements, 120 — La proposition (v. ce mot). — La vérité et l'erreur sont dans le jugement, 198. — La connaissance s'achève par le jugement, 200. — La vérité n'est possédée que par un jugement objectivement certain, 203. — Jugements suprêmes ou premiers principes, 312, etc. — Le jugement, acte de l'intelligence, II, 880. — Le dernier jugement pratique, 929.
JURIDIQUE. — L'ordre juridique rentre dans l'ordre moral, III, 1243.
JUSTICE. — Le droit et la justice, III, 1240.
KANT. — Ses jugements synthétiques *a priori*, I, 119 et 325. — Son erreur sur la perception, 233. — Son conceptualisme, I, 299. — Son opinion sur le principe de contradiction, 319 ; — sur le principe de causalité, 325. — Kant et les catégories, 477. — Son opinion sur l'espace, 508. — Lois du beau d'après Kant, 550. — Son dynamisme, II, 654. — Son scepticisme en psychologie, II, 728. — Ses objections contre les preuves de l'existence de Dieu, III, 1016. —

Sa morale, 1233. — Sa distinction de l'éthique et du droit, 1153. — Son opinion sur l'amour naturel de Dieu, 1249.
LAMMENNAIS. — Son opinion sur le consentement général, I, 265.
LANGAGE. — Réflexions sur l'origine du langage, I, 86. — Analyse du langage. Grammaire générale, 87. — Parties matérielles et parties formelles, 88. — Le mot, le nom, l'adjectif, le verbe. Les éléments premiers du langage ; rapports du sujet et l'attribut, 89-91. — Formation et histoire des mots, 92. — Clarté du français, 97. — La langue philosophique, 105. — Philosophie du langage, II, 991. — L'origine du langage, 992, etc. — Mutisme des animaux, 997. — Opinion traditionnelle, 998 (v. parole).
LEIBNIZ. — Son opinion sur les premiers principes, I, 332 ; sur les indiscernables, 439 ; sur l'infini, 470 ; sur les accidents, 490 ; sur l'espace, 508 ; sur la continuité des espèces, II, 616. — Son optimisme II, 588. — Son dynamisme, 652. — Son opinion sur les qualités, II, 682, sur la vie, 692. — Critique de sa psychologie, 732 et 763. — L'harmonie préétablie, 782. — Son déterminisme, 927. — Leibniz et l'origine des idées, 946. — Leibniz et la preuve de l'existence de Dieu, III, 1001 et 1019.
LIBÉRALISME v. liberté de conscience, des cultes, etc., III, 1329.
LIBERTÉ, II, 909 (v. volonté). — La liberté est plus qu'une spontanéité, 910. — La liberté de pécher, 911. — La liberté d'indifférence, 912. — La question de l'étendue de la liberté, 913. — Preuves du libre arbitre, 914, etc. — Examen de l'argument métaphysique. La flexibilité de la raison et de la volonté, 919. — La liberté est-elle expérimentée ? 921. — Le destin et la liberté, 922. — Le principe de causalité et la liberté, 923. — La prescience divine, 924 (v. encore déterminisme). — Rapport de la liberté avec l'intelligence, 928. — Les inclinations, le milieu social, etc., 930, 931. — La prescience de Dieu et la liberté humaine, 1094, etc. — Le volontaire libre et la crainte, 1182 ; et la passion, 1183 ; et l'ignorance, 1184. — La liberté de conscience, etc., 1329.
LIEUX COMMUNS, I, 194. — Moyens de recherche, lieux de démonstration, 195.
LOCALISATIONS CÉRÉBRALES, II, 829, 842.
LOCKE. — Son erreur sur la perception, I, 233. — Son demi-scepticisme, 283. — Son erreur sur les essences et les définitions, 408 ; sur la substance, 484 : sur la personnalité, I, 489 ; sur les espèces, II, 604. — Son hypothèse d'une matière pensante, 741. — Locke et l'origine des idées, 940. — Locke et les scolastiques, 950.
LOGIQUE, I, 18, etc. — La logique est-elle une science ou un art ? 24. — Logique naturelle, logique artificielle, 25. — La nécessité de la logique scientifique, 26. — La logique d'Aristote et ses détracteurs, 28. — La logique est une science distincte, 30, 31. — Rapports de la logique et de la grammaire, 32. — Nécessité de la logique, 33. — Utilité de certains détails de logique, 139. — Tentatives des logiciens anglais contre la logique d'Aristote. Critique, 152, 153. — La logique de chaque science et la philosophie, 373. — Histoire des découvertes, logique appliquée, 380.
LOI, III, 1213. — Elle est un acte de raison, 1214. — Elle est pour le bien général, 1215. — L'autorité législative, 1216. — La promulgation, 1217. — La loi éternelle, 1218, etc. — La loi naturelle 1220, etc. — Son immutabilité, 1223. — Sa sanction, 1225, etc. — Les lois positives, 1227, etc. — Obligation de la loi, 1229. — Lois pénales, 1230. — Les coutumes et la loi, 1231. — Préceptes négatifs de la loi naturelle, 1246. — Préceptes positifs, 1247.
MAINE DE BIRAN. — La notion de substance d'après Maine de Biran, I, 482. — La notion de cause, 524. — Son vitalisme, II, 775.
MAL, I, 454. — Pas de mal absolu. Réfutation des manichéens, 456. Origine du mal, 457. — Dieu permet le mal pour un plus grand bien, III, 1054. — Cause du mal physique, 1056 (v. péché).
MALADIES de la mémoire, de la personnalité, etc., I, 489.

MALEBRANCHE. — Sa classification des erreurs, I, 186. — Malebranche et la véracité des sens, 232. — Son critérium : la raison éternelle des choses, 269. — Réfutation de son ontologisme, 303 ; de son occasionnalisme, 530, et II, 781. — Sa théorie des passions, 896 ; — de l'origine des idées, 948.
MANICHÉENS. — Réfutation des manichéens, I, 456, et III, 1050, etc.
MARIAGE, III, 1290. — Unité et indissolubilité du mariage, 1294. — Divorce, 1295. — La loi civile et le mariage, 1297, etc. — Droits et devoirs qui découlent du mariage, 1299, etc.
MATÉRIALISME, II, 719, etc.
MATIÈRE. — La matière première et la forme substantielle, I, 535. — Système de la matière et de la forme, II, 656, etc.
MATIÈRE (corps). — La matière n'existe pas par elle-même, II, 579, 580. — Impossibilité d'une matière pensante, II, 741.
MÉCANISME. — Critique du mécanisme, II, 686, etc.
MÉDIATEUR PLASTIQUE. II, 783.
MÉMOIRE. — Elle est faillible, I, 244. — Mémoire sensible, II, 833. — Elle est distincte de l'intelligence, II, 859. — Rapports des deux mémoires dans l'homme, 834 et 860. — La réminiscence, 861. — La mémoire et l'imagination, 862. — Opinions sur la mémoire, 863. — Culture de la mémoire, 864. — Mémoire intellectuelle, 872.
MENSONGE, III, 1269.
MÉRITE. — La passion et le mérite, II, 902. — Le mérite ou le démérite, caractère des actes humains, III, 1196, etc.
MÉTAPHYSIQUE, I, 388, etc.
MÉTHODE. — Méthode morale, I, 185. — Subordonnée à la méthode logique, 262. — Importance de la méthode, 354. — Méthode d'autorité, éclectique, etc., 355, etc. — Pas de méthode unique dans les sciences, 368. — Méthode hypothétique, 369. — Méthode d'invention et méthode d'enseignement, 370. — Méthode de Descartes. Critique, 371, 372. — Méthode propre à certaines sciences, 373, etc. — Méthode théologique, philosophique, 374. — Méthode des mathématiques, 375. — L'évidence des mathématiques, 376. — Méthode géométrique, 377. — Méthode des sciences physiques et naturelles, 378. — Les quatre méthodes de l'induction, 379. — Méthode des sciences sociales, 383. — Méthode historique, 384.
MILL (Stuart). — Son opinion sur l'importance et le rang de la logique, I, 13. — Son erreur sur le syllogisme, 174 ; sur le principe de causalité, 243. — Règles de sa méthode, 379. — Sa morale, III, 1234.
MIRACLE, II, 635, etc. — Le miracle est possible, 639. — Le miracle et le merveilleux : magnétisme, etc. (v. spiritisme, hypnotisme). Critérium du miracle, 645.
MNÉMONIQUE, I, 864.
MODE, I, 65. — Modes accid., 490.
MOI (v. conscience, personne).
MONDE. — Sciences qui s'occupent du monde, II, 560. — Le monde est composé, 562 ; muable, changeant, 563 ; fini, 564 ; contingent, 565 ; essentiellement dépendant, 566, 567. — Origine du monde, 578, etc. — Un monde éternel répugne, 597, etc. — La gloire de Dieu, fin dernière du monde, 601. — Comment le monde obtient sa fin, 623. — Ordre général du monde : hiérarchie des êtres, 624. — — Unité d'idéal ou de plan, 625. — Unité dynamique, 626. — Unité de fin, 628. — L'hypothèse de la pluralité des monds, 629 (v. nature).
MONOGÉNISME, II, 999 *bis*, III, 1349.
MORAL. — Le beau moral, I, 553.
MORALE. — Son importance. Elle couronne la philosophie, III, 1149. — Sa définition, 1150. — Ses rapports avec la psychologie, la logique, la théodicée, 1151. — La morale indépendante, 1152 et 1248. — L'immutabilité de la morale, 1224. — Morale de Kant, de Spencer, etc. Morale sociologique, etc., 1233 et suiv.
MORALITÉ. — Son critérium suprême, III, 1170, etc. — La moralité, fin de toute la nature, II, 627.
MOT, I, 89, etc.
MOTEUR. — Il y a un premier moteur absolu, III, 1008.
MOUVEMENT, I, 478 note.
MUABLE. — Le muable suppose l'immuable, I, 474. — Mutabilité de la créature, III, 1072.
MYSTICISME, I, 208.

NATIVISTES, II, 826, note.
NATURE, I, 399. — Ordre naturel ; ordre surnaturel, II, 630. — La nature a des lois, 631. — Il y a un ordre naturel, 632. — L'ordre de la nature est contingent, 633. — L'ordre naturel peut se subordonner au surnaturel, 634.
NÉANT, I, 397 et 422.
NÉCESSAIRE. — Le contingent suppose le nécessaire, I, 461. — Il y a un être nécessaire par lui-même, III, 1010.
NEWTON. — Son erreur sur l'espace et le temps, I, 508 et 513. — Son atomisme, II, 647.
NIETZSCHE. — Son amoralisme, III, 1238.
NOM ou substantif, I, 89.
NOMINALISME, I, 294. — Réfutation 295, etc. — Le nominalisme et les attributs de Dieu, III, 1066.
NOTION, I, 41 et 64 (v. idée).
OBJECTIVITÉ. — Objectivité de la couleur, etc., I, 223, 226. — Toutes les perceptions externes sont objectives, 234, 235. — Comment l'universel est objectif, 309. — Objectivité de la notion de substance, 484. — Objectivité de la sensation, II, 822, etc. — Comment les sens internes sont objectifs, 831. — Objectivité des idées, 953 (v. idées),
OBSERVATION et EXPÉRIMNTATION, I, 166.
OCCAM. — Son opinion sur les possibles, I, 429 (v. nominalisme).
OCCASION, I, 522.
OCCASIONNALISME. — Sa réfutation, I, 530, etc.
OCCUPATION, III, 1375.
OFFRE (la loi de l') et de la demande, III, 1275.
ONTOLOGIE, I, 389, etc. (v. métaph.)
ONTOLOGISME. — Réfutation, I, 303, 361 et 392. — Les ontologistes et leur doctrine sur la vérité, 447, etc. — Erreur des ontologistes sur l'infini, 467, etc.
OPINION, I, 179.
OPPOSITION. — Idées opposées. Quatre sortes d'oppositions, I, 73. — Opposition entre propositions : contradiction, contrariété, 132, etc.
OPTIMISME. — Ses formes, II, 588. — Réfutation de l'optimisme absolu, 589. — Objections des optimistes, 592.
PAIX (la), III, 1338. — Un tribunal international, 1339.
PANENTHÉISME, I, 306.
PANTHÉISME, II, 568, etc. — Réfutation, 572. — Panthéisme de Spinosa, 573 ; de Fichte, 574 ; de Schelling, 575 ; de Hégel, 576, etc. — Réfutation de l'hypothèse panthéiste, en ce qui concerne l'âme, 753. — Erreur du panthéisme, III, 1036 (v. Dieu).
PARFAIT, perfection, I, 458, etc. — L'imparfait suppose absolument le parfait, 460. — Existence du parfait, III, 1011. — Le parfait et l'infini, 1057.
PAROLE. — C'est le plus parfait des signes, I, 83, 84. — Le corps et l'âme de la parole ; la parole et le langage de l'animal, 85. — Parole de l'esprit, II, 936 (v. langage).
PASCAL et la définition, I, 108. — Règles de sa méthode, I, 377.
PASSION. — Les onze passions, II, 887, etc. (v. appétit et volonté). — L'amour et la haine, 889. — L'amour engendre toute les passions, 890. — Opposition des passions, Distinction et ordre, 891. — Le plaisir et la passion, 892 (v. plaisir). — Rapports des passions avec la volonté, 893. — Les passions spirituelles, 894. — Le cœur. Est-il le siège des passions ? 895. — Théorie des passions d'après Descartes, etc., 896. — Les passions au point de vue moral, 897, etc. — Importance, nécessité des passions, 900. — Le volontaire libre et la passion, II, 901, et III, 1183. — La passion et le mérite, 902.
PÉCHÉ. — La créature, seule cause du péché, III, 1055. — La justice ou le péché, caractère des actes humains, 1194. — Les sept péchés capitaux, 1210. — Péché mortel, véniel, 1211 (v. vice, mal).
PEINE. — Droit de punir, III, 1317. — La peine de mort, 1318. — Caractères que doivent avoir les peines, 1319, etc. (v. lois pénales).
PENSER, I, 43.
PERCEPTION. — La perception externe est immédiate, I, 233. — Elle est objective, 234, etc. (v. objectivité et sensation).
PERSONNE, I, 485. — Distinction de la personne et de la nature, 486. — La personne n'est pas une négation, 487. — La personnalité et la mémoire, la conscience, 489 (v. conscience).
PESSIMISME. — La liberté de Dieu

et le pessimisme, III, 1108, etc. — Mensonge du pessimisme, 1169 (v. optimisme).
PEUPLE. — Le consentement des peuples et l'existence de Dieu, III, 1105. — Suffrage universel, souveraineté du peuple, 1323 (v. pouvoir, son origine). — Les haines entre peuples, 1333. — Conditions physiques du développement des peuples, 1342, etc. — Causes d'union entre les peuples, 1344. — Causes de division et de décadence 1345.
PHILOSOPHIE. — Son origine. Sa définition, I, 1, 2, etc. — Son universalité et son unité. Objets qui lui sont réservés, 3. — Objets matériel et formel, 5. — Division, 6-10. — Ordre des sciences philosophiques, 13, etc. — Excellence, utilité de la philosophie, 15, etc. — Services mutuels que se rendent la foi et la philosophie, 17. — La philosophie chrétienne, 17 *bis*. — Preuves d'autorité : leur rôle en philosophie, 190. — Utilité de l'histoire de la philosophie, 191. — La philosophie traditionnelle et chrétienne, 289. — Philosophie du langage (v. ce mot). — Philosophie de l'histoire, III, 1340 (v. histoire).
PHYSIOLOGIE, I, 713. — La psychophysiologie, 714.
PLAISIR. — Le plaisir et la passion, II, 892. — Le plaisir et la douleur, 903. — Le plaisir et le bonheur. Le plaisir ne peut être la fin dernière, III, 1160, etc. — Les plaisirs intellectuels, 1161, etc.
PLANTE. — Elle ne sent pas, II, 704.
PLATON. — Sa divison de la philosophie, I, 5. — A reconnu l'excellence de la parole, 84. — Son réalisme, I, 301, etc. — Réfutation de l'hypothèse platonicienne en ce qui concerne l'âme, II, 754. — Théorie des passions, 896. — Origine des idées, 944. — Les idées dans la théorie de Platon, III, 1101.
PNEUMATOLOGIE, I, 388, II, 979 (v. âme séparée).
POLYGÉNISME, II, 999 *bis*, III, 1349.
PORT-ROYAL. — Classification des sophismes, I, 186.
POSITIVISME. — Opinion des positivistes sur les facultés, II, 791. Les positivistes et l'origine des idées, 943 (v. Comte, Spencer, sensualisme).
POSSIBILITÉ. — Le possible. Le néant, I, 422. — Possible intrinsèque, extrinsèque, 423. — Erreurs sur le possible, 424, etc. — Toute possibilité vient de Dieu, 427. — Comment cela ? 428, etc. — Critique d'Occam et de Descartes, 429, 430
POUVOIR. — Il vient de Dieu, III, 1313. — Controverse sur l'origine du pouvoir, 1314, etc. — Pouvoir législatif, exécutif, judiciaire, Unité du pouvoir, 1316, etc. — Résistance à la tyrannie, 1324. —
PRÉDESTINATION, III, 1140.
PRÉDÉTERMINATION PHYSIQUE, III, 1129, etc.
PRÉDICABLES, I, 62.
PRESCIENCE et liberté, II, 924.
PRÊT, III, 1283. — Il ne suffit pas à justifier la perception d'un intérêt, 1284, etc. — Rôle de l'autorité publique par rapport au prêt à intérêt, 1328 (v. intérêt, usure).
PRINCIPE. — Le principe d'identité, fondement du raisonnement, I, 143. — Les premiers principes, 270 (v. critérium) et 312, etc. — Y a-t-il un premier principe ? 313. — Comment le principe de contradiction est le premier, 315, etc. — Principe du milieu exclu, 316. — Harmonie des premiers principes, 321. — Les sceptiques et le principe de contradiction, 322 ; — le principe de causalité, 324. — Le principe de raison suffisante, 326. — Les principes induits, 327, etc. — Le premier principe de la morale naturelle, III, 1222. — Le principe de non-intervention, 1336.
PRINCIPE et CAUSE, I, 521.
PRIX. — Le juste prix, 1386.
PROBABILISME et PROBABILIORISME, III, 1188.
PROGRÈS. — Le progrès indéfini. II, 590. — Le progrès social, III, 1312. — Progrès et évolution, 1346 (v. ce mot). — Progrès intellectuel et progrès moral, 1348.
PROPOSITION. — La proposition n'est que l'un des éléments du discours, I, 121. — Matière et forme de la proposition, 122. — Espèces de propositions, 126, etc. — Proposition modale, exponible, complexe, 131. — Propriétés des propositions : opposition, équivalence, conversion, 132. — Loi des propositions contradictoires, 133. — Propositions contraires : leur loi, 134. — — Propositions sous-contraires : leur loi, 135. — Propositions subalternes, 136. — Equivalence des propositions, 137. — Conversion, 138.

PROPRIÉTÉ. — Origine du droit de propriété, III, 1278, etc. — Variété des régimes de propriété, 1279. — Protection de la petite propriété, 1280.
PROVIDENCE, III, 1134.
PRUDENCE. — La prudence et l'art, I, 342. — La providence de Dieu et la prudence humaine, III, 1134.
PSYCHOLOGIE. — Importance donnée à la psychologie, I, 11. — Critique, 12. — La psychologie et l'anthropologie, etc., II, 711, etc. — La psycho-physiologie, 714. — Psychologie comparée, 715. — Psychologie rationnelle, expérimentale, 716, etc.
PUFENDORF. — Ses vues sur les principes de la morale, III, 1173.
PUISSANCE. — La puissance et l'acte, I, 414, etc.
QUALITÉ, I, 497, etc. — Qualités premières, secondes, 226. — Opinions sur les qualités, II, 681. — Objectivité et relativité des qualités des corps, 682, etc. — Elles ne se résolvent pas en mouvements, 687, etc.
QUANTIFICATION DU PRÉDICAT, I, 152, etc.
QUANTITÉ. — Son essence, I, 494 ; II, 674, etc. — Objectivité de la quantité, II, 668.
RABIER. — Ne reconnaît pas l'universalité de la philosophie, I, 4. — Son erreur sur la déduction, 142. — Nie le sens de l'externe, II, 811. — Sa définition de l'intelligence, 864 *bis*.
RAISON. — Elle est faillible, I, 244. — La raison commune (v. sens commun). — La raison comme faculté, II, 873.
RAISONNEMENT, I, 140, etc. — Raisonnement démonstratif, probable, 187, etc. — Raisons de convenance, 188, 189 (v. syllogisme).
RATIONALISME. — V. autorité, foi, et I, 288, 289.
RÉALISME, I, 294, etc. — Le réalisme exagéré, 301, etc. — Le panthéisme, conséquence du réalisme, 305. — Le réalisme dans l'art, 558. — Le réalisme et les attributs de Dieu, III, 1066.
REID. — Son erreur sur le critérium de vérité, I, 261, 327.
RELATION, I, 502, etc.
RELIGION. — Elle est le premier des devoirs, III, 1248. — Elle consiste d'abord dans l'amour suprême de Dieu, 1249. — La superstition, 1250. — La religion implique le culte, 1251, etc. — La religion surnaturelle, 1253. — Convenance de la révélation et de la religion surnaturelle, 1254.
RÉMINISCENCE, II, 861.
RENAN. — Son scepticisme, I, 211 et 283 ; III, 1176. — Son opinion sur l'origine du langage, II, 992.
RENOUVIER. — Sa morale, III, 1236.
RESPONSABILITÉ. — Sa cause, III, 1179. — Elle ne constitue pas la moralité de l'acte humain, 1195.
RÉVÉLATION. — Nécessité de la révélation pour les vérités surnaturelles, I, 277. — Utilité de la révélation, 279. — La révélation et les vérités scientifiques, 280. — Convenance de la révélation, III, 1254. — Devoirs de l'homme devant la révélation, 1255.
RÉVERSIBILITÉ des peines et des mérites, III, 1196.
ROSMINI. — Son critérium suprême, I, 272. — Son erreur sur l'idée d'être, 466. — Critique de sa psychologie, II, 763, 819, 841. — Rosmini et l'origine des idées, 947.
ROUSSEAU. — Son opinion sur l'origine de la société, III, 1306, etc. ; sur l'origine du pouvoir, 1313, etc.
ROYER-COLLARD. — Son opinion sur le temps, I, 513.
SACRIFICE. — Eloge du sacrifice, III 1261.
SALARIAT, III, 1275 et 1383.
SANCTION de la loi naturelle, III, 1225, etc.
SCEPTICISME. — Ses formes, I, 206, etc. — Il fait violence à la nature, 212. — Ses pernicieux effets, 213. — Ses contradictions, 214. — On ne le réfute pas directement, 215, etc. — Le scepticisme historique, 282. — Le demi-scepticisme, 283. — Les sceptiques et le principe de causalité, 324.
SCHELLING (panthéisme de), II, 575.
SCIENCE. — La science et la foi, I, 176. — Classification des sciences, 333, etc. — La science ; sa nature, 334. — La science du contingent, 335. — L'acte et l'habitude de la science, 336. — Vérités scientifi-

ques, 337. — Origine de la science, 338 (v. origine de la philosophie). — Objet matériel, formel, 339. — Fin de la science. Spéculation et pratique. Art. 340 (v. art). — Principes de la classification des sciences, 344. — Les sciences sont inséparables des arts, 345. — Les sciences sont spécifiées par leur objet, 346. — Division fondamentale des sciences, 347. — Pas de science concrète, 348. — Sciences fondamentales, 349. — La théologie, 350. — L'histoire, 351. — Examen des principales classifications, 352. — Esquisse d'une classification. Sciences simples et sciences complexes, 353. — Comment la science naît, progresse et s'achève, II, 964 (v. connaissance)

SCOLASTIQUE. — Qu'est-ce que la philosophie scolastique, I, 17 *bis*.

SENS. — Critique du témoignage des sens, I, 220, etc. — Les sens et l'existence des corps, 227, etc. — Les sens comme critérium, 256. — Les cinq sens, II, 805, etc. — Possibilité d'un sixième sens, 810. — Réalités sensibles. Education des sens, 826, etc. — Imperfection des connaissances sensibles, 828. — Les sens internes, 831, etc.

SENS COMMUN, CRITÉRIUM DE VÉRITÉ I, 266, etc. — La raison universelle, 286.

SENS COMMUN ou conscience sensible, II, 836, etc. (v. conscience).

SENS MORAL. — La moralité et le sens moral, I, 1176, 1177.

SENSATION. — Analyse de la sensation, II, 811. — Elle est déterminée par l'objet, 812. — Elle procède de l'objet et du sens, 813, etc. — L'impression organique, 815. — L'espèce sensible et la sensation, 816, etc. — Définition de la sensation, 818. — Elle est une connaissance, 819. — Elle n'est pas un mouvement mécanique, 820, etc. — Son objectivité, 822, etc. — Pas de sensation purement affective, 823. — Sujet des sensations, 829.

SENSIBLE, I, 222, 225.

SENSUALISME. — Réfutation, I, 257, etc., et II, 729. — Idéalisme et sensualisme, 937. — Critique des systèmes sensualistes de l'origine des idées, 939, etc.

SENTIMENT. — Le sentiment, comme critérium, I, 262. — Le sentiment chez l'homme, II, 857.

SIGNE, I, 75, etc. — L'écriture, 82. — La parole, 83, etc. (v. langage, parole).

SIMILITUDE. — Peut-elle être absolue ? I, 439.

SIMPLE. — Le composé suppose le simple, I, 462, etc.

SOCIALISME, III, 1277.

SOCIÉTÉ, III, 1305. — Son origine n'est pas dans un contrat, 1306. — Fin de la société civile, 1310. — Harmonie de la fin sociale et des autres fins légitimes, 1311. — Société religieuse ; sa nécessité, son but, son excellence, 1325 (v. Etat et Eglise).

SOLIDARITÉ morale, III, 1196.

SOLIDARISME, III, 1239.

SOMMEIL, somnambulisme, II, 971. — Rêve, songe, 972 (v. hypnose).

SOPHISME, I, 180, etc. — Cause du sophisme et de l'erreur, 184. — Classifications des sophismes et des erreurs d'après Aristote, etc., 186.

SORITE, I, 157. — Le sorite n'est pas le type du raisonnement, 158.

SOURDE-MUETTE-AVEUGLE, II, 807 note.

SPÉCULATION. — Spéculation et pratique, I, 340 (v. science):

SPENCER. — Son erreur sur le syllogisme, I, 174. — Sa classification des sciences, 352. — M. Spencer et l'évolutionnisme, II, 610. — Sa définition de la conduite, III, 1155. — Ses vues sur la fin de l'homme, 1162. — Sa morale, 1235. — Son opinion sur l'origine de la société, 1307.

SPINOSA. — Sa méthode, I, 352 et 377. — Son erreur sur les possibles bles, 424 ; sur la substance, 482 ; sur les causes finales, 537. — Son panthéisme, II, 573, et III, 1306.

SPIRITISME, II, 642.

SPIRITUALISME, II, 719 (v. âme).

SPONTANÉITÉ et IMMANENCE, II, 692. — La liberté est plus qu'une spontanéité, 910.

SUBLIME, I, 555 (v. beau).

SUBJECTIVISME. — Causes de l'erreur des subjectivistes, II, 824, etc.

SUBSTANCE, I, 479. — Origine de la notion de substance, 480. — La substance est connue par l'accident, 481. — Espèces de substances, 483. — Objectivité de la notion de substance, 484. — Comment la substance est l'objet des sens, II, 827.

SUFFRAGE universel, III, 1323.

SUGGESTION, II, 977 (v. hypnotisme).

SUICIDE, III, 1260.

SURNATUREL. — Son existence s'impose, I, 278 (v. nature, miracle).

SYLLOGISME. — V. raisonnement, I, 140-143. — Autres lois générales du syllogisme, 144. — Ses espèces, 145. — Ses éléments, 146. — Ses règles, 147. — Ses figures et ses modes, 148, etc. — Syllogismes composés, 154, etc. — Polysyllogisme, 159. — Syllogisme déductif et inductif, 165.

SYNESTHÉSIE, II, 808, note.

SYNTHÈSE et analyse, I, 356. — Leur emploi, 367 (v. méthode).

TABLES TOURNANTES, II, 642.

TACT (sens du), II, 807.

TEMPS, I, 506. — Sa nature, 513, etc — Le temps de l'esprit, 515. — Opinions sur le temps, 517. — Le temps et l'éternité, 518.

TERME. — Rapports du sujet et de l'attribut, 91. — Les termes. Leurs divisions, 93, etc. — Connaître toutes les propriétés des termes, 96. — Rapports des deux termes dans le jugement, 117. — Termes explicites et termes implicites, 125 — Le moyen terme dans le raisonnement, 141.

TÊTE. — Elle est le siège principal de l'âme, II, 788 (v. cœur).

THÉODICÉE. — Sa place, son objet, III, 1000.

THÉOLOGIE. — Elle préside à toutes les sciences, I, 350.

TOPIQUES ou lieux communs, I, 195.

TOUT. — Tout réel, tout logique, I, 111. — Tout physique, métaphysique, 112 ; — essentiel, intégral, potentiel, accidentel, 113. — Tout intégral et tout substantiel, II, 676.

TRADITION. — La philosophie traditionnelle et chrétienne, I, 289.

TRADITIONALISME. — Opinion traditionaliste sur l'origine du langage, II, 993 (v. méthode).

TRANSCENDANCE de Dieu, II, 1148, *bis*.

TRANSCENDANTALISME. — Réfutation, I, 314.

TRANSCENDANTALES (notions), I, 390

TRANSFORMISME. — Son histoire, II, 605 (v. Evolutionnisme). — Le transformisme et le principe de causalité, 617. — L'origine de l'âme humaine et le transformisme, 766, etc.

TRAVAIL. — Droit de l'homme sur le fruit de son travail, III, 1275. — Droits respectifs du capital et du travail, 1287 (v. capital). — Droits respectifs des divers ordres de travaux, 1288.

TYRANNIE. — Résistance à la tyrannie, III, 1324.

UN, UNITÉ, I, 432, etc.

UNIVERSAUX, I, 290, etc. — Principaux systèmes : nominalisme, réalisme, conceptualisme, 293, 294, etc. — Nier l'universel, c'est dénaturer le langage, 296 ; — c'est détruire la science, 297, etc. — Comment l'universel est objectif, 309, 311. — Essences et universaux, 406.

USURE (v. Prêt).

UTILITARISME, III, 1232.

UTILITÉ. — La beauté et l'utilité, I, 551.

VACHEROT. — Erreur sur l'idée d'être, I, 466 ; II, 576, etc. — M. Vacherot et le panthéisme, III, 1036.

VENTURA (le Père), I, 267.

VERBE, I, 90. — Le verbe est du côté de l'attribut, dans la proposition, 123. — Le verbe être et le verbe avoir, 124 (v. langage).

VÉRITÉ. — La vérité et l'erreur sont dans le jugement, I, 198. — Comment elles sont dans les sens, 201, etc. — La vérité n'est possédée que par un jugement objectivement certain, 203. — La vérité en général, 440. — La vérité est d'abord dans l'intelligence, 441. — Tout être est vrai, 443, etc. — Caractères de la vérité, 446. — Le bien, le bon, le vrai, 449. — Dieu est la Vérité même, III, 1046 (v. Dieu)

VERTU. — Remarques sur la prudence et les autres vertus morales, II, 990. — La vertu est la plus noble des habitudes, III, 1199. — Elle vient de l'exercice, 1200. — Elle est indispensable, 2101. — Les quatre vertus cardinales, 1202, — Les vertus et le juste milieu, 1203. — Les vertus cardinales sont inséparables, 1204. — La prudence, la justice, la force, la tempérance, 1205-1208. — Les vices, 1209 (v. péché). — Vertus supérieures : foi, espérance, charité, 1212 (v. devoir).

VICO. — Son opinion sur le critérium de vérité, I, 271. — Sa méthode de construction, 362. — Ses vues sur l'histoire, III, 1345.
VIDE. — Le vide absolu est-il possible ? I, 511.
VIE. — Comment elle consiste dans le mouvement, II, 691, etc. — Le principe vital est distinct de la matière, 693 ; — des forces physiques et chimiques, 694. — Caractères distinctifs des êtres vivants, 695, etc. — Le principe vital est la forme substantielle même, 697. — Dans tout être vivant la vie est une comme la forme substantielle, 698. — La vie est multiple en puissance, 699. — Conséquences contre les vitalistes, 700. — Objections, 701. — Degrés de la vie, 702. — Vie de la plante, 703, etc. — Continuité de la vie psychique, II, 876.
VITALISME, II, 775.
VOLONTÉ. — La volonté raisonnable et immatérielle, II, 740. — La volonté et l'appétit sensible, 885, etc. (v. appétit et passions). — La volonté et la liberté. Importance de cette question, 906. — Distinction des deux appétits, 907. — La volonté est inviolable, 908 (v. liberté). — Le volontaire libre, III, 1181-1183.
WOLF et l'origine des idées, II, 949 (v. Leibniz).

FIN DE LA TABLE ALPHABÉTIQUE

Lyon. — Imprimerie Emmanuel Vitte, rue de la Quarantaine, 18.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
0021124833

LYON — IMP. E. VITTE, RUE DE LA QUARANTAINE, 18